

Como citar en MLA:

Bedoya Rodas, Carlos A. y Andrea Milena Guardia Hernández. "Vida e historia: La presencia de la Segunda intempestiva de Nietzsche en la hermenéutica temprana de Heidegger". *Escritos* 26.57 (2018): 369-388.

Vida e historia: La presencia de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche en la hermenéutica temprana de Heidegger¹

Life and History: The Presence of Nietzsche's *Second Untimely Meditation* in Heidegger's Early Hermeneutics

Vida e história: A presença da Segunda intempestiva de Nietzsche na hermenêutica inicial de Heidegger

Carlos Arturo Bedoya Rodas*

Andrea Milena Guardia Hernández**

1 Artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación: "Hermenéutica de la cultura" de la Línea de Estudios Filosóficos del Grupo de Investigación *Epimeleia*, adscrito a la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana.

* Magíster en Filosofía (2016) de la Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciado en Filosofía (2007) de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Docente de cátedra de la Facultad de filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) y del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Correo electrónico: carlosarturo_sj@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8788-5160..

** Candidata a doctora en Letras de la Universidad Católica de Lovaina, Magíster en Filosofía (2009) y Profesional en Estudios Literarios (2005) de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Docente Asistente de Literatura en la Facultad de Filosofía, Artes y Letras de la Universidad Católica de Lovaina. Correo electrónico: guardiah@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8831-7496.

Artículo recibido el 15 junio de 2018 y aprobado para su publicación el 31 julio de 2018.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



RESUMEN

Este artículo pretende establecer una relación entre la Segunda consideración intempestiva, texto temprano de Friedrich Nietzsche publicado en 1874, y algunos de los textos de las lecciones tempranas que Heidegger impartió en Friburgo, en las cuales desarrolla una hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica. Aunque el joven Heidegger se distancia de la filosofía de la vida, de la que Nietzsche ha sido considerado un representante, el artículo intenta mostrar algunas significativas correspondencias en el modo en el que ambos conciben lo histórico.

Palabras clave:

Nietzsche, Heidegger, Hermenéutica, Vida, Historia

ABSTRACT

The purpose of the article is to establish a relation between Nietzsche's Second Untimely Meditation, one of his early writings that was published in 1874, and some of the writings of Heidegger's early lectures in Freiburg, in which the latter proposes a hermeneutic phenomenology of factual life. Though the young Heidegger distances himself from the philosophy of life, of which Nietzsche has been considered a representative, the article aims to show some significant similarities in the way both philosophers understand history.

Key Words:

Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hermeneutics, Life, History.

RESUMO

Este artigo pretende estabelecer uma relação entre a Segunda consideração intempestiva, texto inicial de Friedrich Nietzsche publicado em 1874, e alguns dos textos das lições iniciais que Heidegger ministrou em Friburgo, em que desenvolve uma hermenéutica fenomenológica da vida fáctica. Embora o jovem Heidegger se distancie da filosofia da vida, da qual Nietzsche foi considerado um representante, o artigo tenta mostrar algumas correspondências significativas no modo em que os dois autores concebem o histórico.

Palavras-chave:

Nietzsche, Heidegger, Hermenêutica, Vida, História.

Introducción

Aunque existen modos de comprensión de la hermenéutica contemporánea que advierten en ella un modelo de racionalidad (Vigo 172)² es todavía usual encontrar que algunos la entienden exclusivamente en un sentido relativista. Parecen asumir la comprensión de la hermenéutica solo a partir del conocido *dictum* nietzscheano según el cual: “no hay hechos, sólo interpretaciones” (Nietzsche, “Fragmentos” IV 222). Desde este fragmento, la hermenéutica parece implicar el rechazo de toda realidad objetiva a la que el pensamiento tuviera que atenerse (Rodríguez, “Fenómeno” 74). De hecho si se acude a Gianni Vattimo, uno de los representantes más destacados de esta concepción hermenéutica, se encuentra que, para este reconocido filósofo italiano, el rasgo determinante de la hermenéutica contemporánea está dado por un sentido relativista e incluso nihilista (Grondin 55); según Vattimo es la vía que abre Nietzsche y que Heidegger continúa la que determina este rasgo de la hermenéutica contemporánea³.

Antes que considerar a Nietzsche⁴ y a Heidegger como los referentes por los cuales se acusa en la hermenéutica contemporánea un carácter relativista y nihilista, en este artículo se pretende establecer, de un modo quizás limitado, un posible diálogo entre ambos filósofos a partir de un acercamiento a algunos de sus trabajos juveniles; no obstante los límites que están supuestos en toda interpretación, en las siguientes páginas se quiere mostrar que es posible encontrar, desde el pensamiento temprano de estos filósofos, algunas significativas correspondencias en el modo en que conciben lo histórico. Este modo resulta definitivo para la comprensión del sentido que puede tener todo ejercicio de confrontación con la tradición histórica, sobre todo, cuando este

2 Ramón Rodríguez, por su parte, encuentra que es desde la vía de la hermenéutica fenomenológica, abierta por Heidegger y Gadamer, con aportes de Ricoeur, como puede comprenderse la racionalidad propia del pensamiento hermenéutico (Fenómeno 73-99).

3 Véanse los textos de Gianni Vattimo: *Más allá de la interpretación* (37-52); *De la realidad. Fines de la filosofía* (27-87).

4 En un interesante artículo, de hace algunos años, Jean Grondin expresa su resistencia a lo que denomina nietzscheanización de la hermenéutica. Aunque comprende que haya acercamientos entre Nietzsche y la hermenéutica considera necesario resistir a esta nietzscheanización: “puesto que tiende a borrar las diferencias importantes que existen entre ambos pensamientos” (53).

diálogo con lo histórico se ha convertido en uno de los rasgos más constitutivos y, a la vez, problemáticos de la hermenéutica contemporánea. Así pues, para nuestro caso, antes que una fuente de la denominada vocación nihilista de la hermenéutica, en el desarrollo temprano del pensamiento de Nietzsche y Heidegger lo que se permite ver es un proceso en el cual se configura una preocupación por comprender el sentido histórico, que conlleva un esfuerzo por apropiarse de la situación concreta a la que todo comprender responde.

En favor de lo anterior, en las siguientes páginas se intenta establecer un diálogo entre la *Segunda consideración intempestiva*, texto temprano de Nietzsche publicado en 1874, y algunos de los textos de las lecciones tempranas que Heidegger impartió en Friburgo, particularmente en el año de 1920. Si bien una breve referencia explícita al pensamiento de Nietzsche ocupa un lugar significativo en el análisis que de la historicidad se realiza en *Ser y tiempo*, consideramos que ya antes de esta obra, esto es, desde las lecciones tempranas, se hace posible establecer un diálogo con el texto nietzscheano en lo que respecta al sentido de lo histórico. Ciertamente entre ambos modos de acercamiento a lo histórico hay claras diferencias; por ejemplo, desde Heidegger, como es bien conocido, el interés fenomenológico y, posteriormente, ontológico respecto a la vida y la facticidad, implica el distanciamiento de la *filosofía de la vida*⁵, precisamente de la que Nietzsche es claramente un destacado representante. Pese a esta y otras diferencias en ambos filósofos es posible advertir significativos esfuerzos por mostrar aquello en lo que consiste la cuestión de lo histórico como tal, lo que significa para el hombre tener una historia y las formas en que se constituye un horizonte histórico (Ruin 136).

Relación Nietzsche-Heidegger

La relación entre el pensamiento de Nietzsche y Heidegger ha solido establecerse a partir de la intensa interpretación sobre el pensamiento de Nietzsche a la que se dedicó Martin Heidegger –como a ningún otro pensador de la tradición

5 No obstante el distanciamiento frente a la *filosofía de la vida*, desde su temprana recensión a la “*Psicología de las visiones del mundo*” de Karl Jaspers, reconoce que en este tipo de filosofía puede existir una tendencia radical del filosofar (Anotaciones 25).

filosófica– durante la década de 1930. Como es conocido, Heidegger impartió numerosos cursos, varios estudios y dos volúmenes importantes en los que se recopilan las lecciones entre los años 1936 y 1940 dedicadas al pensamiento de Nietzsche⁶. Sin embargo, en opinión de Jean Grondin, a partir del propio Heidegger, en la interpretación que lleva a cabo por esta época: “pretende únicamente despedirse del pensamiento «transcendental y hermenéutico» en beneficio del pensamiento de la historia del ser” (Grondin 56), con lo cual, resulta claro que no es desde la perspectiva del pensamiento hermenéutico como Heidegger asume el pensamiento nietzscheano por estos años.

En *Ser y tiempo*, sin embargo, aparece una muy significativa y ya conocida referencia al pensamiento de Nietzsche en lo que respecta al que es uno de los rasgos más determinantes de la conciencia hermenéutica contemporánea, esto es, la comprensión de la historicidad. Efectivamente, a propósito del origen del saber histórico desde la historicidad de la existencia, de manera breve, al final del § 76 de la obra de 1927, Heidegger se refiere al “modo penetrante e inequívoco” como Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva* comprendió lo esencial acerca de las ventajas o inconvenientes del saber histórico para la vida (411). Y aunque cuestiona que este no muestre la necesidad, ni el fundamento de la unidad de las tres clases de saber histórico (monumental, anticuarial y crítico), señala que Nietzsche: “comprendía más de lo que daba a conocer” (411). Esta breve referencia permite ver la valoración de Heidegger por el tratamiento de lo histórico en Nietzsche ya desde su obra de 1927.

Desde muy temprano, Heidegger comienza a interesarse por la obra de Nietzsche, particularmente por la *Voluntad de poder*, así lo señala en el prefacio que elabora en 1972 a sus *Frühen Schriften* (56); del mismo modo, en el texto de la *Habilitación* de 1915 hace una breve mención del filósofo (196). Entre tanto, en los cursos y textos de 1919 y 1923 las menciones son puntuales (Jaran 208-209): el filósofo de Sils-Maria aparece referido de un modo crítico en gran parte de ellas, en concreto por ser el representante de la filosofía de la existencia o de la filosofía de la vida (Heidegger, “Anotaciones” 22) de la que el filósofo de la Selva Negra se distancia. Con lo anterior, se deja ver un contraste entre la valoración significativa que se hace en el texto de

6 Véase: Heidegger, Martin. *Nietzsche* [2 vol.]. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

1927 acerca del pensamiento histórico de Nietzsche y las críticas puntuales que se llevan a cabo en las lecciones tempranas. Sin embargo, como se intentará hacer ver, la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Heidegger no solo es significativa en la madurez de su carrera, sino, como lo señala Haase, cuando no se menciona de modo explícito (121), o, también, agregaríamos nosotros, cuando se menciona de manera crítica.

1. La historia en la *Segunda consideración intempestiva*

“De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” fue escrito en el invierno de 1873 y publicado en 1874, y como están de acuerdo algunos especialistas, se inscribe en el contexto de revisiones críticas al entorno filológico de la época de Nietzsche (Jensen, “Geschichte” 213). Para la comprensión que tiene Nietzsche de los problemas de la historia, de la conciencia histórica y del historicismo en general (Ruin 131) este es considerado como uno de los textos fundamentales.

La *Segunda consideración intempestiva* parece estar motivada por una fuerte crítica frente al predominio que tiene para la época de Nietzsche el saber histórico (*Historie*)⁷ en la formación. Según el filósofo, como un saber enciclopédico que da cuenta de unos hechos pasados que se encuentran anquilosados, este saber histórico es puesto en primer lugar en la educación de los jóvenes, desplazando: “un saber basado en la vida” (Obras 744). Lo que quiere decir que el deseo apremiante de experimentar algo por sí mismo es deformado por un ilusorio conocimiento de experiencias pasadas (745).

7 En el texto se emplea *Historie* o *Geschichte*. Como es ya conocido, con *Historie* se indica el informe o narración de lo sucedido, o en otros términos, las ciencias historiográficas, mientras que con *Geschichte* se indica el acontecimiento o una secuencia de acciones efectuadas o sufridas (Koselleck 35). Según Anthony Jensen, en esta obra y a lo largo de toda su carrera, Nietzsche usa ambos términos de manera intercambiable y no diferencia formalmente sus sentidos. Así, puesto que son desconocidos los motivos por los cuales el filósofo escoge para el título *Historie* y no *Geschichte*, este especialista sugiere que es quizá más responsable reconocer que este ensayo trata tanto acerca de la historia en cuanto “pasado”, como en cuanto a la “representación del pasado” (Interpretation 21).

En este sentido, Nietzsche considera como una enfermedad y un defecto la formación histórica de la cual su época se encuentra orgullosa (696).

A pesar de la crítica que se dirige al excesivo auge de la «formación histórica» (*historische Bildung*) Nietzsche reconoce que el hombre es un ser histórico. Mientras que el animal vive en forma ahistórica, en la medida en que se funde en el presente, el hombre necesita recordar, dicho de otro modo, se ata al pasado desde su presente, de tal manera que: “por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él” (697). Ahora bien, que el ser humano sea histórico en la medida en que se relaciona con el pasado implica a su vez que esta relación se dé, según Nietzsche, de tres modos, esto es: el que toma el pasado como un modelo para la acción (*monumental*), el que lo conserva (*anticuaria*) y el que lo transforma (*crítica*) (703).

El ser humano, entonces, necesita de la historia (699); sin embargo, como se advierte varias veces en la *Segunda intempestiva*, hay un grado en que el sentido histórico puede hacer sucumbir a la vida humana (703). En efecto, según la consideración del filósofo, lo histórico debe ser una fuente de luz que permita que la vida siga avanzando; no obstante, lo vivo puede dañarse o destruirse cuando es excesivamente iluminado y esto porque en la vida hay también oscuridad (698). Un exceso de la historia en la vida podría compararse con un hombre que: “estuviera obligado a prescindir del sueño, o a un animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar” (698).

La vida pues se ve perjudicada por un exceso de memoria del pasado, en la medida en que al ser demasiado pesado, este podría impedir la acción. Así, visto por ejemplo desde la actitud teórico-científica ante la historia, el pasado, al ser objetivado, se convierte en una pesada materia estéril, que no trae ningún beneficio al hombre, sino que lo estanca, lo enferma, lo envejece. Denuncia Nietzsche que después de tantos años de «formación histórica», el hombre moderno se ha convertido en un esclavo de la historia; esta solo le ofrece la visión del pasado como un panorama anquilosado y yermo. De este modo, si bien es: “totalmente imposible vivir sin olvidar” (698); es decir, que la vida necesita un nivel de luz para avanzar, un grado de historia, siempre es necesaria una cierta proporción de oscuridad, de olvido⁸, para que la vida siga

8 Germán Vélez López encuentra que en el Segundo Tratado de la *Genealogía de la moral*

su curso (699). En este sentido, la perspectiva histórica debe mantenerse con cautela evitando que esta no inunde el entorno de la vida pues se correría el riesgo de acabar con el campo para que se desarrolle lo humano.

Ahora bien, ¿en qué consiste este campo adecuado para que se desarrolle la vida? Y, ¿cómo es que el exceso de lo histórico puede destruirla? Según el filósofo de Sils-Maria, la vida humana se ve constituida por lo que denomina una *fuerza plástica* (*plastische Kraft*), que es explicada como una: “fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas” (698). Esta fuerza es precisamente lo que el exceso de historia debilita, convirtiéndose así en una enfermedad que puede llegar a desintegrar y a degenerar la vida en su dinamismo (703). Sin embargo, tal enfermedad tiene, para Nietzsche, como uno de sus antídotos lo que se designa como lo *ahistórico* (*das Unhistorische*) o, lo que es lo mismo: “el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado” (746).

Sentir de modo ahistórico es una facultad más originaria (*ursprünglich*), y esto por cuanto que, como Nietzsche lo señala: “constituye el fundamento indispensable para que crezca algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano” (699). En el texto se recurre a imágenes expresivas tales como la de una “atmósfera envolvente” (699) o la de un “pequeño torbellino viviente en un mar muerto de noche y olvido” (699) o también se hace uso del ejemplo de un hombre arrebatado y arrastrado por una violenta pasión (700) para indicar de qué manera este estado ahistórico es el ámbito a partir del cual se genera toda acción histórica. Ahora bien, el que exista esta facultad no hace de lo histórico algo innecesario para la vida humana, sino que, más bien, permite reconocer la subordinación que este tiene respecto a esa fuerza plástica de la vida que se desarrolla en el estado ahistórico. En este sentido, para Nietzsche, el hombre llega a ser humano en la medida en que use lo pasado para la vida y sobre la base de lo acontecido haga una nueva Historia (*Geschichte*) (700).

Nietzsche hace visible el carácter temporal e histórico de la vida. Vélez López pone en relación el problema de la memoria y el pasado en la investigación histórica de Heidegger y la investigación genealógica nietzscheana (53-57).

Como se ha mostrado, Nietzsche advierte que el exceso de historia resulta perjudicial para la vida, y no excluyendo con ello la relación tan necesaria que tiene la historia con la vida, señala la importancia de determinar en qué grado esta última tiene necesidad del servicio de la historia. Así: “la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción” (695-696). Para establecer el grado en el que el uso del pasado sirve a la vida, existen, para el autor, varios modos en los cuales la historia le pertenece al ser humano, en tanto que este necesita de la acción y el esfuerzo, de la conservación y de la liberación ante el sufrimiento (703). A estos modos en que la historia forma parte de la vida humana, le corresponden, como ya se había señalado, tres maneras de historia: *monumental*, *anticuaria* y *crítica*.

Formas de hacer historia

Con la primera forma de historia, la monumental, el filósofo señala el modo como el pasado se convierte en un modelo digno de ser imitado y, por ende, repetido. En este sentido, lo mejor del pasado se convierte en un motivo de inspiración para la acción del presente; sigue siendo algo vivo para el presente (703). La ocupación con el pasado en esta forma monumental le sirve al hombre del presente pues le ofrece ejemplos de grandeza y le enseña que estos, debido a que existieron una vez, pueden volver a suceder. Ahora bien, el peligro del exceso de esta forma de historia frente a las otras dos consiste en que ante la repetición de lo valioso que se dio en el pasado, este puede, en el presente, distorsionarse, hasta el punto en que no se diferencie entre lo monumental y lo mítico. Por último, el exceso en esta forma de historia puede disminuir la confianza que los hombres tengan en sí mismos al desestimar el esfuerzo por conseguir la grandeza dado que en el pasado ya se alcanzó (White 333).

Por otro lado, la forma anticuaria presenta sus propias facultades y excesos. Esta, según Nietzsche, se describe como un modo de cultivo del pasado, pues se detiene en lo acostumbrado y lo tradicional. La relación con lo pasado es de veneración y preservación (Obras 708). Esta forma sirve a la vida en la medida en que se preserva la herencia de los antepasados y se convierte en una apropiación de ella, semejante al modo como: “el bienestar del árbol que reposa en sus raíces, la felicidad de saberse no del todo un producto del capricho y de la contingencia, sino heredero, flor y fruto de un pasado, y así disculpado,

y aun justificado, en su existencia” (708). Sin embargo, el peligro de que se acentúe este modo de relación con la historia se encuentra en que este, movido por un afán de coleccionar, ya no conserva la vida sino que la momifica y esto en la medida en que: “deja de animarla e infundirle entusiasmo la vida palpitante del presente” (709). Ahora bien, no solo con respecto al presente puede degenerarse el modo anticuario, sino también con respecto a lo nuevo, al futuro; en palabras de Nietzsche, este modo de la historia: “pone trabas al firme impulso de lo nuevo y paraliza a quien actúa, el cual, al obrar no puede menos que violar tales o cuales devociones” (709).

Frente a estos posibles excesos de lo anticuario y lo monumental se abre otro modo de relación con el pasado, que al igual que los anteriores también se encuentra al servicio de la vida. La tercera manera es designada como historia crítica y principalmente trata de: “quebrar y disolver un pasado: para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena...” (710). Este modo crítico de enfocarse en el pasado, se ve movido por una necesidad de liberar el presente de la carga de aquel. En tal sentido, este modo de hacer historia, que se lleva a cabo: “juzgando y destruyendo [*Vernichtung*] un pasado” (710), parece ser un antídoto frente al exceso que podría darse en la manera anticuaría de relacionarse en el pasado. Sin embargo, sea como fuere, el trabajo crítico con el pasado no lo desliga del todo del presente:

[...] no es posible desligarse del todo de esta cadena. No por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos. Llegamos, cuando más, a un choque entre la naturaleza ingénita y heredada y nuestro conocimiento, acaso también a la lucha de una disciplina nueva y severa contra lo desde antiguo heredado e inculcado, plantamos una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de esa forma se atrofia la primera (710).

Sin dejarse llevar por los excesos, a través de estos modos antes destacados, la historia resulta conveniente para la vida. Así, más allá de estar para sí misma, esto es, como un conocimiento puro, desinteresado, desvinculado de las necesidades vitales, la historia, como lo muestra Nietzsche a lo largo de estas *Consideraciones intempestivas*, es un conocimiento del pasado que se: “desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente” (711).

2. Lo histórico en las lecciones tempranas de Heidegger

Entre los años de 1919 y 1923⁹ Martin Heidegger, en un diálogo con la tradición filosófica, el cristianismo primitivo, la fenomenología husserliana, el neokantismo y la filosofía de la vida, desarrolla su trabajo filosófico como una hermenéutica fenomenológica que se lleva a cabo de modo concreto como una explicitación categorial de la vida fáctica¹⁰. En esta explicitación la dimensión histórica ocupa un lugar fundamental¹¹.

De modo particular, enmarcado en una investigación fenomenológica de la vida, en el curso de verano de 1920, que lleva por título *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, Heidegger realiza una de las primeras aproximaciones más explícitas al fenómeno de la historia (*Geschichte*)¹². Uno de los sentidos en el que este aparece abordado es el que la entiende como una consolidación de los hechos ocurridos en el pasado y que, como tal, se encuentra disponible

9 Es importante señalar que los textos de este periodo tienen la peculiaridad de pertenecer a los apuntes de clase de Heidegger, o, en su defecto, a la reconstrucción de las lecciones a partir de apuntes de estudiantes. De ahí pues el carácter fragmentario o esquemático con el que se presentan en muchos casos.

10 Un trabajo ya clásico en alemán, que recientemente ha sido traducido al inglés, realiza una muy completa aproximación a la hermenéutica fenomenológica desarrollada por Heidegger en los comienzos de la década de 1920: Gander, Hans-Helmuth. *Self Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics* (171-214). En español se encuentra también el ya conocido e importante trabajo de Ramón Rodríguez: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*.

11 Una aproximación más detallada al problema de lo histórico en las lecciones tempranas puede encontrarse en: Bedoya Rodas, Carlos Arturo. *Recuperar la vida. Hermenéutica y destrucción en el joven Heidegger (1919-1923)*. (145-207).

12 Aunque en el curso de 1919/1920 se marque cierta distinción, en el semestre de verano de 1920, del mismo modo que en el de invierno de 1920/21, parece usarse con cierta indistinción los términos *Geschichte* e *Historische*. Es a partir del semestre de invierno de 1921/22 que comienza a señalarse cierta diferencia, si bien en este curso no es tan constante. Como se sabe, esta distinción se hace explícita propiamente a partir de los cursos o textos del año de 1924.

para ser conservada, cultivada y transmitida (Phenomenology 39-40). Así, por ejemplo, se encuentran los hechos, las costumbres y los logros que le acontecieron a una determinada comunidad y que esta conserva y transmite a sus nuevos integrantes. En este sentido, el pasado es tomado como una consolidación objetiva que al conservarse, cultivarse y transmitirse establece los modos en que las comunidades y sus miembros se interpretan. Este modo de «tener» la historia, y no precisamente al modo de una ciencia historiográfica, es a lo que el Heidegger de este curso denomina *Tradicición* (45).

En este modo de asumir la historia, la vida humana aparece como siendo el resultado de una acumulación de hechos o acontecimientos pasados. En esa medida, este sentido de lo histórico no es, dicho en términos fenomenológicos, lo suficientemente originario (*ursprünglich*) (Problemas 157-158), puesto que, como se deja ver de la experiencia inmediatamente cotidiana de la vida, esta no es sola, ni principalmente, una acumulación de pasados (Phenomenology 62). Lo que para el joven Heidegger se refleja más bien en esta manera de asumir la historia es lo que considera como una tendencia *ruinante* de la vida.

Que la vida aparezca como siendo el resultado de las consolidaciones del pasado, esto es, de la tradición, lo que delata es que son las sedimentaciones que se han heredado por generaciones y que se han asumido de modo implícito las que determinan el modo como la vida se comprende y se ejecuta. La transmisión repetida de tales sedimentaciones tiene tanta fuerza y contundencia que adquiere un carácter de certeza y evidencia que exime de la necesidad que tiene la vida de llevarse a cabo de manera concreta y personal (Phenomenology 151). Dicho de otro modo, lo que se refleja en la tradición es una tendencia a que sean los acontecimientos externos a la vida los que por la fuerza del hábito vayan adquiriendo el aspecto de ser propiamente la fuente o el suelo de la vida misma (Ontología 99).

Lo que se expresa en la tendencia que asume lo histórico como tradición, que ya comienza a describirse en este curso de 1920, corresponde a lo que en otros textos y lecciones de estos primeros años se designa como «habladuría», «publicidad» y «normalidad», modos que constituyen un: “estado de interpretación” (Ontología 51-52). En efecto, partir de 1922 y 1923, Heidegger describe más explícitamente este estado como una consolidación que le determina a la vida el horizonte de sus necesidades, realizaciones e, incluso, el preguntar y el investigar mismo (Informe 41).

También la tematización de lo histórico (*Historische*) cobra un lugar fundamental en el curso de invierno de 1920/21, conocido como *Introducción a la fenomenología de la religión*. El entonces joven profesor destaca como problemática la que suele ser una comprensión común de lo histórico, es decir, la que hace de este un tema frente al cual se asume una actitud cognoscitiva, en la que lo definitivo es el carácter siempre general y objetivo por lo que algo puede ser determinado y definido (67). Desde esta actitud teórica, lo histórico aparece como un marco externo en el que la vida encuentra seguridad. De ahí pues que, al caracterizar la existencia humana bajo el concepto de lo histórico, esto es, al afirmar que la vida es histórica, esta aparece como un fenómeno estable y del todo seguro que puede ser abordado con la pretendida claridad que brinda la actitud cognoscitiva (78).

En los cursos tempranos de Heidegger se advierte también un constante distanciamiento frente al modo en que se comprende comúnmente el concepto de lo histórico. Y esto porque, visto como un tema más de la curiosidad y del saber (Anotaciones 39), se encuentra en él una deficiencia estructural en la medida en que no se expresa en este el campo de sentido del que propiamente surge. Dicho de otro modo, considerar lo histórico desde una actitud teórica no da cuenta de la riqueza y vivacidad del fenómeno mismo. Efectivamente, la estabilidad y seguridad que proporciona el común abordaje conceptual de lo histórico no es, de acuerdo con Heidegger, lo propio de la vida fáctica (Introducción 81-83).

Sentido originario de lo histórico

Para el filósofo de la Selva Negra el suelo del que puede surgir algo así como un concepto de lo histórico es un carácter «inquietante» (*beunruhigend*) (Introducción 77) y una constante inseguridad con la que se experimenta la vida; como lo encuentra Heidegger en la escatología del cristianismo primitivo, este carácter que desasosiega o inquieta, es decir, el carácter temporal, no es algo externo que le advenga de un modo amenazante (Introducción 128-134), sino que es, precisamente, lo que designa como la «preocupación» (*Bekümmern*) de la misma vida. En otras palabras, el desasosiego no le viene a la vida desde fuera sino que es ella preocupada por sí misma. De ahí pues que la vida nunca sea un objeto seguro, estable, transparente.

Así pues, como lo muestran algunos de los cursos, particularmente los de 1920, el sentido de lo histórico no se circunscribe ni a un tipo de saber teórico-científico acerca del pasado, ni a una conservación o cultivo de un pasado que se ha consolidado como tradición. Su sentido, en cambio, indica una relación interna o inmanente de la vida consigo misma (Phenomenology 44). En diversos lugares de los cursos iniciales entre 1919 y 1921, esta relación aparece también designada como un “tenerse a sí mismo” (*Mich-selbst-haben*) (Problemas 166). Esta auto-experiencia, lejos de ser una experiencia teórica en la que se encuentra un *yo* como algo fijo, puntual o estático, indica, en cambio, un proceso dinámico que se lleva a cabo, en términos de Heidegger, como un “cumplimiento activo [*Vollzug*] del «soy»” (Anotaciones 36). En otras palabras, «tenerse a sí» lo que indica es un proceso que debe ser ganado en cada situación ya que no está dado de una vez por todas. Para Heidegger es desde esta auto-experiencia o tenerse a sí que el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) puede experimentarse de maneras siempre nuevas, más aun, como lo señala escuetamente, es desde esta dimensión dinámica o ejecutiva (*Vollzug*) que se encuentra la posibilidad de una: “*configuración* creadora del mundo de la vida” (Problemas 268).

A partir de lo anterior se ve que el sentido de lo histórico para el joven filósofo en los cursos de 1920 más que indicar un contenido determinado, tal como podría ser la ciencia historiográfica o como la tradición, se articula antes como un modo siempre muy concreto y situacional en el que se lleva a cabo o se ejecuta la vida; lo que supone, a su vez, en cada caso una: “renovación [*Erneuerung*] siempre actual” (Phenomenology 59). Así pues, si lo histórico indica ante todo un sentido dinámico e inacabado, o, como se dijo, una renovación permanente, entonces que la vida sea histórica no equivale tanto a que sea un resultado acumulativo de las consolidaciones del pasado –de tal manera que también tales consolidaciones también pudieran convertirse en objetos de estudio o piezas de un museo–, sino que la vida es histórica en la medida en que tales consolidaciones sean experimentadas de modos siempre actuales y renovados (Phenomenology 64).

La destrucción crítica de la historia

Este sentido originario de lo histórico es lo que comienza a advertirse en lo que en las lecciones de 1920 se denomina como: “destrucción crítica

fenomenológica”¹³ (Phenomenology 21). Ahora bien, es entre los años de 1922 y 1923 cuando Heidegger concibe ya propiamente como tarea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad esta operación metódica de la destrucción (*Destruktion*). Su sentido es el trabajo de desmonte de las diferentes capas de interpretaciones que encubren la vida fáctica, de ahí que tome la forma de una confrontación con la tradición (Ontología 99). Como antes se ha abordado, resulta ser la tradición la que va asentando, o, lo que es lo mismo, encubriendo el fenómeno de la vida.

Que la destrucción se dirija a la tradición no la convierte en una simple operación de tipo historiográfico en la que se ilustren las corrientes, opiniones y tendencias del pasado o de la historia universal (Informe 55). La destrucción de la tradición, el desmontaje de las capas de interpretativas, no se queda en el pasado, sino que busca hacer que la situación presente se ponga en cuestión (Informe 33). En este sentido, el joven Heidegger constantemente asegura que la: “*crítica* de la historia es única y exclusivamente crítica del presente” (Informe 33). En efecto, que el presente sea el objeto de la crítica histórica que lleva a cabo la destrucción supone que la vida en su cotidianidad, o dicho de otro modo, nuestro hoy (Ontología 50) no se encuentra aislado del pasado, sino que este sigue constituyendo la experiencia actual. De tal modo, que la destrucción desmonta las consolidaciones del pasado y con eso se clarifica la situación presente. Con todo, Heidegger parece ser muy consciente de la condición inmodificable que tiene la tradición en la configuración de nuestro presente, de ahí que advierta que la crítica no se dirige hacia un rechazo de esta condición sino a la: “manera *como* nos encontramos en ella” (Informe 52).

Pese al modo no originario en el que la vida aparece en la tradición, esta no puede ser eliminada de nuestro vivir presente, sino que lo constituye: “la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas” (Informe 41). En este sentido, como se plantea más explícitamente a partir de 1922 y 1923, la vida se mueve permanentemente en un estado interpretativo; este le condiciona en cierta medida el horizonte de sus necesidades, realizaciones e

13 En el marco de este curso de 1920, la destrucción se configura como un trabajo crítico con los conceptos de la tradición filosófica para llevarlos a una comprensión vital (Phenomenology 138).

incluso el preguntar y el investigar mismo (Informe 41). De ahí pues que para la investigación filosófica, entendida como hermenéutica fenomenológica, cuya tarea es una interpretación explícita de la vida, este estado de interpretación le está ya siempre presupuesto, más aun, es uno que sostiene inicialmente esta misma hermenéutica (Informe 49).

En tal sentido, la destrucción no pretende llegar a establecer un punto inicial que se encuentre libre de un estado interpretativo, sino que implica una apropiación concreta de este, del que ya siempre parte la hermenéutica y que encuentra el fenómeno de la vida ya fijado en interpretaciones que, por acción de la tradición, se establecen como obvias e indudables (Ontología 69). En el *Informe Natorp* de 1922 Heidegger considera que esa apropiación de la situación como tarea inicial de la hermenéutica supone necesariamente: “deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación” (51).

3. Lo histórico en Nietzsche y Heidegger

En la aproximación a la *Segunda intempestiva* de Nietzsche y a algunas las lecciones que Heidegger impartió en Friburgo a comienzos de 1920 se hace evidente la centralidad que tiene en estas el reconocimiento de la dimensión histórica de la vida humana. Una explicitación más comprensiva de este *factum* de la existencia humana conduce tanto a Nietzsche como a Heidegger a intentar aclarar, por ejemplo, algunas de las condiciones por las cuales puede hacerse historia en el sentido de una ciencia historiográfica. En ambos filósofos se encuentra una distinción entre posibles modos de comprender lo histórico, ambos acuden a mostrar que el saber historiográfico se encuentra supeditado a una dimensión más originaria.

En Nietzsche esta dimensión originaria parece encontrarse en lo «ahistórico», en Heidegger, en cambio, en el «tenerse a sí». Más allá de una simple equiparación en el modo en que para ambos se configura esta dimensión, es posible, sin embargo, establecer algunas significativas relaciones. Efectivamente, con lo originario parece designarse un ámbito de inmanencia de la vida, lo que

significa un despliegue de la vida a partir de ella misma, no a partir de ninguna instancia exterior. Para el caso de Nietzsche, por ejemplo, lo *ahistórico* se encuentra en relación con ese desenvolvimiento inmanente de la vida, con esa denominada *fuerza plástica*. Este desarrollo inmanente implica una transformación y una apropiación o asimilación de elementos externos. En el joven Heidegger, lo originario se relaciona con una auto-experiencia en la que, a su vez, está implicado un sentido de realización o ejecución permanente que impide una estabilización de la vida, que la lleva a requerir una transformación permanente. Con lo originario como ámbito de inmanencia parece indicarse una dimensión de espontaneidad, de libertad y, por ende, de creación. Desde este ámbito se posibilita todo trabajo que se denomine como histórico. Así, puede verse que en la aproximación al sentido histórico y, por tanto, al ámbito de su surgimiento se muestra pues una tensión constante entre lo ya determinado y lo que aún se encuentra abierto. Esta tensión se hace manifiesta en los modos como para Nietzsche y para Heidegger la vida se relaciona con su propio pasado, los cuales se ven expresados en el trabajo historiográfico.


Los modos de hacer historia que el filósofo de Sils-Maria presenta y que, como es bien conocido, resultarán significativos para el Heidegger de *Ser y tiempo*, se encuentran latentes en la comprensión temprana que este último expresa acerca de lo histórico. Por ejemplo, respecto a la denominada historia monumental en la que se destaca la manera en que el pasado sigue siendo significativo en el presente, en el abordaje del joven Heidegger se encuentra este modo en la medida en que se reconoce la determinante impronta que el pasado sigue teniendo en las configuraciones de nuestra experiencia del presente. De ahí que la ejecución de la hermenéutica, dado que esta huella del pasado no aparece en el presente lo suficientemente advertida, requiera de una tarea destructiva o de desmontaje.

Con respecto al modo anticuario de hacer historia se muestran más explícitos los elementos comunes entre los trabajos de juventud de estos filósofos. El abordaje que realizan algunas de las lecciones del joven profesor de Friburgo acerca del sentido de la tradición muestra una relación evidente con lo que significa la historia anticuaría en Nietzsche, esto es, una relación con el pasado en la forma de su conservación y cultivo. En ambos filósofos se advierte, respecto a este sentido de hacer historia, la necesidad de fijar un límite en la medida en que, al acentuarse un afán de conservar y coleccionar el pasado, la vida, que se despliega dinámicamente puede llegar a estabilizarse o estancarse.

El exceso de este modo de relación con el pasado, que en Heidegger puede verse en lo que designa como una tendencia que desfigura la vida fáctica y que, en Nietzsche, podría encontrarse en lo que él denuncia como la enfermedad histórica, muestra que para ambos se abre una tensión entre lo histórico entendido como tradición y la vida en su carácter ejecutivo o dinámico.

Por lo anterior, el modo crítico de hacer historia parece cobrar aquí una función fundamental. En efecto, la actitud crítica abre una relación con el pasado en el modo del cuestionamiento, de la interrogación sobre lo dado por sentado, sobre lo ya establecido. Pero esto implica a su vez que se limita el alcance o el dominio que el pasado, entendido como tradición, tiene en el presente. De ahí pues que la crítica al pasado involucre a su vez una crítica al presente.

Para describir el modo crítico de tratamiento del pasado, es de notar que ambos filósofos emplean términos que pueden pertenecer a un mismo campo semántico: destruir, aniquilar, desmontar. Sin embargo, lo que con el uso de tales términos se indica no es que la actitud crítica implique deshacer o borrar el pasado, ni que se cierre o corte la relación del presente con este, como lo muestra el texto de Nietzsche cuando señala que no es posible desligarse del pasado; del mismo modo, el joven Heidegger advierte el alcance limitado que la destrucción tiene respecto del lugar de la tradición. Surge así una situación paradójica puesto que la crítica, en su confrontación destructiva con el pasado, no lo puede eliminar ni desconectar de su relación con la experiencia presente, más bien lo que se explicita es una tensión entre el pasado ya establecido y lo que se abre como nuevo en el presente. En la crítica histórica entendida de esta manera lo que surge es, en cambio, una actitud distinta, una actitud nueva frente a lo heredado, que compromete a su vez la situación presente.

Así pues, como se ha intentado destacar en este artículo, tanto en la *Segunda intempestiva* de Nietzsche, como en las lecciones tempranas de Heidegger, se hace manifiesto el esfuerzo por comprender el carácter histórico de la vida humana. Precisamente esta inquietud radical por lo histórico se convierte en uno de los rasgos más definitivos que constituyen la conciencia hermenéutica contemporánea. De manera más particular, antes que encontrar en los trabajos iniciales de Nietzsche y de Heidegger las fuentes de la vocación relativista y nihilista que se le adjudica al pensamiento hermenéutico, se advierte, en cambio, que la inquietud por lo histórico implica, necesariamente, la preocupación por el propio presente. 

Lista de referencias

- Bedoya Rodas, Carlos Arturo. *Recuperar la vida. Hermenéutica y destrucción en el joven Heidegger (1919-1923)*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Gander, Hans-Helmuth. *Self Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*. Trad. Ryan Drake y Joshua Rayman. Bloomington: Indiana University Press, 2017.
- Grondin, Jean. “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia. *Estudios Nietzsche* 9 (2009): 53-66.
- Haase, Ullrich. “Heidegger and Nietzsche”. *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Eds. François Raffoul, y Nelson, Eric S. London-New York: Bloomsbury, 2013. 121-128.
- Heidegger, Martin. *Frühe Schriften (1912-1916)*. Vol. 1. Ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978.
- . *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Vol. 58. Ed. Hans-Helmuth Gander. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1993.
- . *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Vol. 59. Ed. Claudius Strube. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1993
- . *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vol. 60. Eds. Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995.
- . “Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers”. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- . *Nietzsche* [2 vol]. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2000.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (1922)*, [Informe Natorp]. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.
- . *Phenomenology of Intuition and Expression. Theory of Philosophical Concept Formation*. Trad. Tracy Colony. New York: Continuum, 2010.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara. Madrid: Alianza, 2013.
- Jaran, Francois, y Christophe Perrin. *The Heidegger Concordance*. Vol. 3. London-New York: Bloomsbury, 2013.

- Jensen, Anthony K. "Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies". *Nietzsche on Time and History*. Ed. Manuel Dries. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008. 213-229.
- . *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. New York: Routledge, 2016.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA) I*. Eds. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich: DTV, 1988.
- . *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Ed. Diego Sánchez Meca. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- . *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Ed. Diego Sánchez Meca. Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- . *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Ruin, Hans. "Blinding Wisdom – Nietzsche's Superhistorical Gaze". *The Past's Present Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*. Eds. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Hans Ruin. Huddinge: Södertörns högskola, 2006. 123-142.
- Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Trad. Pedro Aragón. Barcelona: Paidós, 1995.
- . *De la realidad. Fines de la filosofía*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2013.
- Vélez López, Germán. *Vida y filosofía. La génesis de la vida filosófica en Heidegger*. Medellín: EAFIT-San Pablo, 2014.
- Vigo, Alejandro. "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea". *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi In Memoriam*. Ed. Francisco De Lara. México: Plaza y Valdés, 2011. 165-202.
- White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Trad. Estella Mastrangelo. México: FCE, 1992.