

Fundamentación, construcción y destino en el análisis de la historicidad

Roberto J. Walton

En el capítulo V de la segunda sección de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger ofrece un análisis ontológico-existencial de la historicidad que se caracteriza por tres temas fundamentales: i) la fundamentación de la historicidad en la temporalidad y de la historiografía en la historicidad; ii) la configuración de la historicidad como construcción o proyecto; y iii) la noción de destino como momento fundamental de la historicidad propia. Me propongo utilizar la exposición heideggeriana de estos temas como punto de partida para el examen de posiciones de Edmund Husserl que nos ofrece una fundamentación paralela, una constitución progresiva y una reconstrucción regresiva de la historia, y una visión diversa del destino y del modo eminente de historicidad.

1. La fundamentación del saber histórico

Un primer paso en la fundamentación con respecto a la historia concierne a la precedencia de la temporeidad respecto de la historicidad. Heidegger afirma que el Dasein “solo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser” (SZ, 376), y aclara la trama de la vida no es una sucesión de vivencias en que las vivencias pasadas ya no están ahí delante y las vivencias futuras aún no están ahí delante. La trama debe entenderse sobre la base de la constitución tempórea del Dasein mediante la noción de “acontecer” (*Geschehen*). Este existencial es caracterizado de la siguiente manera: “A esa específica movilidad (*Bewegtheit*) del *extenderse extendido* la llamamos nosotros el *acontecer* del Dasein. La pregunta por la ‘trama’ del Dasein es el problema ontológico de su acontecer. Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*” (SZ, 375; ST, 391/405)¹. Husserl también deriva la historicidad a partir de la temporeidad y se opone a la idea de una secuencia objetiva de vivencias. Reconstruye una génesis de sentidos como una construcción escalonada de operaciones subjetivas que permite mostrar cómo en el plano intersubjetivo se encuentran contenidos en un nivel superior fenómenos que ya emergen en niveles previos de la arquitectura de sentidos y de la temporeidad: “La conciencia es un incesante devenir. Pero no es una mera sucesión (*Aufeinanderfolge*) de vivencias, un flujo, como uno se representa un flujo objetivo. [...] La historia en el sentido habitual de su relación con la cultura humana, es solo un nivel más elevado, [...]” (Hua XI, 218 s.)².

Un segundo paso en la fundamentación concierne al modo en que el saber histórico (*Historie*) se funda en la historicidad. Wilhelm Windelband había distinguido, en su discurso de rectorado en Estrasburgo “Historia y ciencia de la naturaleza” (1894), los juicios nomotéticos y generales y los juicios idiográficos o particulares. Ya sea en el nivel precientífico o en el nivel científico hay dos modos de captar la realidad: el modo

¹ Las siglas corresponden, con indicación de página, a Martin Heidegger; *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963; *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997; y *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

² La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana* I-XLI, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2012.

generalizador y el modo individualizador. En el primer caso es objeto de algunas de las ciencias naturales y en el segundo caso es el objeto de una de las ciencias culturales. Análogamente, Heinrich Rickert sostiene que la multiplicidad infinita del mundo es superada tanto por la generalización a través de conceptos y leyes como por la individualización a través de la referencia de los hechos individuales a valores como un principio de selección. La realidad se convierte en naturaleza si la consideramos en relación con lo general, y se convierte en historia si la consideramos en relación con lo individual. Importa la distinción entre los métodos y no la diferencia entre los objetos de las ciencias. En el plano de la ciencia natural, que se maneja con conceptos universales, los objetos individuales son intercambiables, y cada objeto sirve solamente para ilustrar la ley general. En cambio, la ciencia cultural se ocupa de lo individual.

Wilhelm Dilthey ha criticado las tesis neokantianas. Frente a una diferencia de métodos relacionados con lo general y lo individual, afirma “el principio del contenido” (*Prinzip des Inhalts*): “Por consiguiente, la diferenciación en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu está determinada por la diferencia del contenido, y no por la diferencia del modo de conocimiento [...]” (GS VI, 258)³. Ahora bien, para Dilthey, esta diferencia de contenidos no es simplemente una diferencia en los respectivos objetos de las ciencias porque los hechos espirituales se dan en los objetos sensibles. Más allá de la mera naturaleza hay espíritu cuando el objeto sensible proporciona un motivo para transferir dentro de él las propias vivencias. De modo que los hechos espirituales constituyen un segundo sistema que se encuentra incluido en los mismos objetos sensibles que pertenecen al mundo exterior. Frente al contenido natural que es mero objeto de conocimiento se encuentra el contenido espiritual que incluye la asignación de valor y la adopción de fines. La diferencia de contenido no concierne, pues, a la diferencia de objetos sino a la diferencia en que un mismo objeto puede ser aprehendido. Mientras que los contenidos sensibles se dan en la percepción, los contenidos espirituales se dan en la vivencia y la comprensión. Por tanto, Dilthey sostiene que “esta superior diferencia de contenido, que divide a las ciencias, se conecta con una diferencia gnoseológica, esto es, la del modo en que son dados estos dos grandes sistemas de contenidos” (GS VI, 254).

Puesto que las ciencias sistemáticas del espíritu buscan uniformidades y relaciones legales, Dilthey observa que, desde el punto de vista de Windelband y Rickert, las ciencias científico-naturales tendrían que abarcar todas las proposiciones generales de las ciencias sistemáticas del espíritu. Y se refiere a “tres principios capitales” (GS VII, 152) de carácter general que nos indican cómo se alcanzan generalidades. En primer lugar, así como comprendo a las demás personas por la vivencia propia, la propia vivencia se aclara por la comprensión de otras personas. Hay una “interacción de vivencia y comprensión” (GS VII, 152). En segundo lugar, la comprensión de lo singular necesita de un saber general, y el saber general se apoya en la comprensión de lo singular. Los conceptos generales se adquieren destacando lo firme y duradero en medio del flujo de los acontecimientos. Hay “una dependencia recíproca del saber general y singular uno de otro” (GS VII, 152). Por último, la ampliación del horizonte histórico posibilitado por la historiografía hace posible la formación de conceptos cada vez más generales y fecundos en las ciencias sistemáticas del espíritu, es decir, las ciencias del lenguaje, de la economía, del derecho, etc. Y estos conceptos más generales permiten a su vez una mayor comprensión de los hechos

³ La sigla, con indicación de tomo y página, corresponde a Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* I-XXVI, Stuttgart/Göttingen, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1959-2005.

históricos en una “dependencia recíproca entre historia y disciplinas sistemáticas” (GS VII, 150). Estos tres principios implican un progresivo avance en la generalización.

Dilthey inicia también un camino con la siguiente afirmación: “Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y solo porque somos lo primero podemos ser lo segundo. [...] la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en que yo mismo soy un ser histórico, y que el que investiga la historia es el mismo que la hace” (GS VII, 278/304 s.). Dilthey ha sido una fuente de inspiración para Husserl y Heidegger. Husserl considera que los escritos de Dilthey “contienen una genial visión previa y escalón previo de la fenomenología” (Hua IX, 34 s.), y Heidegger procura abrir caminos para la apropiación de las investigaciones de Dilthey como “una tarea que aún está pendiente para la generación actual” (SZ, 377; ST, 394/408).

Heidegger subraya que Dilthey ha procurado comprender la vida a partir de ella misma, es decir, a partir de la experiencia que la vida psíquica hace de sí misma, y, además, ha puesto de relieve que su carácter fundamental es ser histórica, pero no ha aprovechado su propia intención porque no indaga en qué consiste el ser histórico. Heidegger recuerda que el Conde Yorck von Wartenburg, en su correspondencia con Dilthey, critica el saber histórico de su época por estar atado al método de la comparación y al concepto de forma (*Gestalt*). Yorck advierte que la investigación tradicional de la historia está atada a determinaciones oculares que solo dan cuenta de los aspectos exteriores en una consideración puramente estética sin seguir los nexos históricos de modo que la historiografía termina asemejándose a la botánica. Pero lo principal de la historia no es lo espectacular que salta a la vista, sino el nervio invisible o la fuente oculta. Para acceder a ello el ser humano debe percatarse de sí mismo y escapar al culto de las formas externas. Heidegger señala que “Yorck alcanza una clara intelección del carácter fundamental de la historia en cuanto ‘virtualidad’, a partir del conocimiento del carácter de ser del existir humano mismo y, por consiguiente, no lo alcanza en una teoría del conocimiento, es decir, a partir de aquello que es objeto de una consideración de la historia” (SZ, 401; ST, 416/432). Para Yorck, la clave de la historicidad reside en que lo que nos está psicofísicamente dado no es sino que vive. Esto significa que no es en el sentido del estar ahí delante de la naturaleza⁴.

Heidegger recuerda que, en términos generales, es necesario preguntar por la posibilidad ontológica del origen de las ciencias en la constitución del ser del Dasein. En el caso particular del saber histórico, es necesario esbozar su origen existencial aclarando la historicidad del Dasein y la fundamentación de esta en la temporeidad. No basta considerar que la historiografía en tanto ciencia supone como su posible objeto un ente histórico, y que, además, el conocimiento histórico, como toda ciencia fáctica, está envuelta en el acontecer histórico. El saber histórico presupone la historicidad del Dasein “de un modo propio y especial” porque “la *apertura del acontecer histórico llevada a cabo por la historiografía está enraizada, en sí misma y por su propia estructura ontológica –se realice o no fácticamente–, en la historicidad del Dasein*” (SZ, 392; ST, 407/423).

Para Heidegger, un esclarecimiento epistemológico del saber histórico a la manera del neokantismo no nos proporciona el modo de ser de lo histórico porque el fenómeno fundamental de la historia subyace siempre a una posible tematización por medio del saber. La historiografía no se ocupa ni de acontecimientos individuales ni de leyes universales.

⁴ Cf. Erich Rothacker, (ed.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle, Max Niemeyer, 1923 (reedición : Bremen, Europäischer Hochschulverlag, 2011), pp. 19, 26, 109.

Que no se ocupe de un universal que flota sobre los acontecimientos significa un rechazo del positivismo. No se han de establecer para la historia leyes generales análogas a las de las ciencias naturales. Y que no se ocupe de lo que sucede una sola vez implica una oposición al neokantismo de Windelband y Rickert. Tampoco se ha de asignar la historiografía, en contraste con el método generalizador de las ciencias de la naturaleza, un método individualizador que se ocupa del dato histórico como un dato individual que se selecciona por su relación con valores. Al margen de estas dos vías, el saber histórico tiene como tema central “la posibilidad que ha sido fácticamente existente” (SZ, 395; ST, 410/426), y, al reiterar esa posibilidad singular, revela “lo ‘universal’ en lo singular” (*im Einmaligen das ‘Allgemeine’*)” (SZ, 395; ST, 409/426), es decir, una conjunción de algo único y algo que se reitera. No es posible repetir una posibilidad a la luz de un modelo supratemporal, y, por tanto, la historiografía propia es la disciplina en la que menos rige la aspiración a la universalidad que caracterizan la comprensibilidad característica del uno.

Por su parte, Husserl formula una crítica a la concepción neokantiana: “Es completamente erróneo querer aclarar la diferencia entre ciencia de la historia y ciencia de la naturaleza por medio del método formal individualizante y generalizante” (Hua XXIX, 311; cf. 97). Según Husserl, el error reside en pasar por alto tanto la diferencia ontológica entre naturaleza y espíritu como la fundamentación de los métodos en estructuras del mundo de la vida. El análisis del mundo de la vida, como mundo de experiencia cotidiano y preteórico pone de relieve, como condición de las ciencias, una estructura esencial o a priori que contiene la distinción entre naturaleza y espíritu y una estructura típica o inductiva que también contribuye a dominar la multiplicidad infinita cuyo conocimiento preocupaba a Rickert.

La separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu reside para Husserl, como para Dilthey, en una diferencia en la aprehensión de contenidos: “[...] una ‘apercepción’ dominante *determina* de antemano qué es y qué no es *objeto* científico-natural y por ende qué es y qué no es naturaleza en sentido científico-natural” (Hua IV, 2). Las ciencias del espíritu se ocupan de todo lo que ha sido descartado por el modo de apercepción o aprehensión de los objetos que caracteriza a las ciencias de la naturaleza. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu depende, pues, del modo de apercepción o aprehensión subjetivo de diferentes contenidos. En suma: las ciencias se distinguen por la constitución esencial de sus respectivos ámbitos, es decir, la naturaleza y el espíritu, y por las diferentes actitudes subjetivas en que esos ámbitos se constituyen, esto es, la actitud naturalista y la actitud personalista.

En virtud del análisis del mundo de la vida, Husserl sostiene que no tenemos primariamente la experiencia de una infinitud, como sostiene Rickert, sino la experiencia de una esfera de cercanía con la evidencia de que ella se abre a lejanías aún no experimentadas que pueden acceder a la experiencia. Y estos horizontes se abren siempre de nuevo, pero de tal modo que lo desconocido está sujeto a un predelineamiento en virtud no solo de las estructuras a priori de la experiencia sino también de las adquisiciones que provienen de la experiencia previa, es decir, los tipos empíricos. Las lejanías deben ser semejantes a las cercanías, y esta presunción es la inducción, es decir, el predelineamiento del ser de lo que se ha de experimentar ulteriormente según una analogía con lo ya experimentado. Por eso podemos plantear determinadas preguntas con determinados caminos que conducen a una respuesta. Contamos, pues, con una estructura de acceso a lo desconocido. El mundo preteórico tiene estructuras típicas que permiten hacer frente a la multiplicidad infinita sin necesidad de transformarla o reorganizarla por medio de una aprehensión generalizante o

individualizante. Por tanto, no se puede simplemente plantear la meta de un conocimiento del mundo infinito porque “esta meta, antes de toda determinación de sentido de esta infinitud en su modo de relación con el modo esencial de la experiencia universal, es una meta vacía, una meta aún totalmente indeterminada” (Hua XXXII, 248).

El neokantismo asigna a la historia el estudio de lo individual, Dilthey enuncia los tres principios capitales, y Heidegger se refiere a la reiteración de lo universal en lo singular. Por su parte, paralelamente a Dilthey, Husserl observa que las ciencias del espíritu pasan por “diferentes niveles de esclarecimiento” o estadios de “tareas científicas” (Hua IV, 370 f.) y describe un avance que va del conocimiento de lo individual, pasa por las generalidades empíricas, y llega a las generalidades puras.

El primer nivel corresponde a la experiencia intuitiva. La vida cultural es dada en primer lugar por medio de la empatía como experiencia de motivaciones, intenciones, actividades, nexos personales y objetos producidos de un modo individual o colectivo. La descripción del modo en que las personas se dejan motivar por el mundo circundante es aquí una cuestión central. Husserl considera que los conceptos y leyes de las ciencias del espíritu remiten retrospectivamente al mundo de la vida, y, como señala en su curso de 1927 sobre “Naturaleza y espíritu”, el establecimiento de estas referencias “debe tomar el mundo de la experiencia como un punto de partida e indagar el mundo mismo en lo que concierne a sus rasgos esenciales, [...]” (Hua XXXII, 228; cf. Hua IV, 371).

Un segundo nivel de esclarecimiento tiene que ver con descripciones que se formulan en enunciados científicos con la ayuda de conceptos descriptivos. Las subjetividades personales o comunitarias y las objetividades culturales no son examinadas en sus individualidades y desarrollos individuales, sino en sus configuraciones generales por medio de morfologías. El análisis morfológico se caracteriza por la utilización de conceptos generales que han sido fijados con rigor, reflejan estructuras típicas del mundo de la vida, y permiten la formulación de leyes de motivación (cf. Hua IV, 371 s., 376, 379; XXV, 322 s.; XXXII, 125, 227).

Finalmente, las ciencias culturales se desarrollan en teorías eidéticas u ontologías del espíritu. Las descripciones empíricas basadas en intuiciones empíricas, y la descripción morfológica de tipos generales, ceden su lugar a descripciones a priori que se basan en esencias y establecen una correlación entre las formas esenciales de las personalidades y las formas esenciales del mundo circundante junto con sus transformaciones.

2. La constitución/construcción de la historicidad

El mencionado capítulo de *Ser y tiempo* contiene “una construcción fenomenológica” (SZ, 375; ST, 392/406) o “construcción existencial de la historicidad” (SZ, 378; ST, 408/394). Se debe recordar que, para Heidegger, los tres momentos del método fenomenológico son la reducción, la construcción y la destrucción. La reducción implica reconducir la mirada desde la captación del ente a la comprensión de su ser. La construcción es la correspondiente proyección del ser del ente. En este caso se trata de la constitución ontológico-existencial de la historicidad mediante una proyección que, orientada hacia el futuro, asume las posibilidades que han sido. Y la destrucción es la desconstrucción de nociones transmitidas a fin de poner de manifiesto las fuentes de las que han surgido⁵. En el caso de la historia, la destrucción se dirige contra una interpretación

⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe* 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, pp. 28-34.

vulgar vinculada a una epistemología del saber histórico y procura poner de relieve su fundamentación en una ontología de la historicidad. Es lo que acabamos de mencionar.

Veamos ahora la noción de construcción. Retornar (*zurückkommen*) a la condición de arrojado en el mundo equivale a acoger o recibir (*überkommen*) posibilidades. Implica transmitirse (*sich überliefern*) posibilidades en el sentido de asumir o hacerse cargo (*übernehmen*) de ellas. Al hacerse cargo de estas posibilidades mediante esta transmisión o tradición (*Überlieferung*), el Dasein asume un legado (*Erbe*) que recibe en su facticidad y del que extrae sus posibilidades. En esta proyección del Dasein hacia sus posibilidades se manifiesta la construcción fenomenológica como el reflejo de la constitución en la fenomenología de Husserl. La proyección construye la historicidad al recoger y empuñar las posibilidades heredadas que abre fácticamente y remitirlas a un futuro realizable. El análisis exhibe una analogía con el que ofrece la fenomenología genética de Husserl en términos de la reinstitución y transformación de sentidos previamente instituidos y sedimentados. La reinstitución constituye la historicidad al retomar y reactivar sentidos.

La construcción heideggeriana se relaciona, pues, con la constitución. Ahora bien, Husserl subraya que no se debe pasar por alto “*el fundamental doble paso de la constitución: como constitución progresiva y regresiva*” (Hua XXXIX, 505). Por un lado, la vida trascendental avanza continuamente en razón de que marcha hacia el futuro y configura las adquisiciones de cada nuevo presente en un todo. Husserl analiza la constitución progresiva historia según tres niveles fundamentales: 1) la protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad; 2) la historia efectiva como movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas o mundos de la vida por medio de una generatividad espiritual con sus relaciones de motivación y eficacia; y 3) la culminación de la historia en una historia racional vinculada a una generatividad universal. En la constitución progresiva, la actividad sedimentada puede ser reactivada ulteriormente a través de una nueva “institución subsiguiente” (*Nachstiftung*) que implica también la posibilidad de un acrecentamiento y una transformación de sentido. Husserl expresa del siguiente modo la relación entre la institución original y la reinstitución: “Lo que a partir de mí produzco originalmente (instituyendo primordialmente) es lo mío. Pero soy ‘hijo del tiempo’, estoy en una comunidad-nosotros más amplia, que tiene su tradición, que una vez más de un modo nuevo tiene comunidad con los sujetos generativos, con los antepasados. Y ella ha “tenido efecto” (“*gewirkt*”) sobre mí, soy lo que soy como legado. ¿Qué es entonces efectivamente original propio mío, y hasta donde soy efectivamente protoinstituyente? (Hua XIV, 223).

Por otro lado, en virtud del doble paso, la constitución es regresiva. La vida trascendental es constituida por “*apercepciones históricas que miran retrospectivamente*” (Hua XXXIX, 505). Ellas presuponen la subjetividad y la intersubjetividad como existencia histórica y traen consigo una reconstrucción. En este proceso es posible ir más allá del propio recuerdo y del recuerdo en otros, y hacer intuitivo el pasado en intuiciones que no tienen el carácter de rememoraciones, sino de intuiciones en las que me represento como si hubiera percibido algo que entonces no he percibido efectivamente. Me represento el mundo circundante en la medida en que están satisfechas las condiciones de la transposición aperceptiva por analogía, pero el “como si” no es el de la mera fantasía porque se apoya en indicios efectivos de un pasado de la propia tradición. Además, en nuestro mundo de la vida encontramos testimonios, esto es, una indicación de seres humanos con los cuales no nos une ningún encadenamiento de la tradición. Y Husserl tiene en vista también la existencia concomitante de animales cuyas huellas encontramos en

nuestro mundo circundante presente. Nos colocarnos primero en el lugar de aquellos hombres con cuya generatividad no podemos establecer un nexo y que han tenido una experiencia del mundo, y luego en el lugar de animales de épocas pasadas que también han tenido una experiencia del mundo. Así, se produce una constitución de tiempos lejanos e inaccesibles por medio de la idealización de la capacidad de información mediada de los otros. El mundo no es solo un mundo de seres humanos sino un mundo de animales y nosotros comprendemos, por medio de una modificación intencional que parte del protomodo “hombre”, cómo el mundo se exhibe para los animales.

Esto significa que nos imaginamos los modos en que los animales se relacionan con el mundo en el modo de la representación animal. Así, nos imaginamos en la edad de hielo percibiendo a través de los sentidos del ictiosaurio. Se produce una ampliación histórico-natural del mundo por medio de la reconstrucción de los mundos de las especies “como ‘apariciones’ del único y mismo mundo” (Hua XXXIX, 663). En el límite se puede avanzar hasta la vida de las plantas como modificación en el modo de una vida carente de kinestesis. De modo que, en un experimentar-como-si, se constituye lo experienciado-como-si. No se trata de una mera fantasía porque, si hay una motivación para ella en la experiencia, “la transposición retrospectiva tiene un determinado contenido de validez con posibilidades de legitimación” (Hua XXXIX, 507).

La progresiva puesta en juego de horizontes temporales en la constitución regresiva pasa finalmente a la reconstrucción de épocas que ni los hombres ni los animales han experienciado. Aun cuando la espaciotemporalidad objetiva no traspasa lo generativamente constituido porque presupone una constitución por la intersubjetividad, no debemos detenernos ante este límite: “Si esta constitución fuera todo, estaría agotado el mundo. Pero el sentido de ser de nuestro mundo se extiende más lejos, y de lo que se trata es de esto que se extiende más lejos (*das Weiterreichende*) y de su constitución” (Hua XXXIX, 511). Para dar cuenta de las épocas de la historia de la tierra en las que no hay siquiera experiencia de animales, Husserl establece una analogía entre las apercepciones-como-sí empatizantes por medio de las cuales comprendemos otros hombres y animales y las apercepciones-como-si analogizantes por las que nos representamos ámbitos del mundo inaccesibles a la experiencia. Y subraya que la apercepción, en tanto experiencia en el modo del como-si, me permite avanzar más allá de mi infranqueable tiempo finito: “Obro como si tuviera alas temporales, como si tuviera una capacidad de movimiento a través de todos los tiempos, como si pudiera construir la unidad de una intuición del mundo, de una posible experiencia del mundo como propia para mí, en la cual, en una inmanencia infinita, pudiera recorrer todas las infinitudes de la experiencia” (Hua XV, 239 s).

3. La historicidad propia o auténtica

Sabemos que, en la impropiedad, el Dasein se comprende a partir de las posibilidades de existencia que encuentra en la interpretación de término medio que se transmite y circula como algo sobreentendido. Por el contrario, la historicidad propia es la que se relaciona con el acontecer del Dasein a la luz de la resolución anticipadora: “La resolución, en que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente *en cuanto tales*” (SZ, 383; ST, 399/414). Que las posibilidades no sean transmitidas necesariamente como legadas significa que no es necesaria una transmisión expresa o explícita de las posibilidades recibidas.

Si el Dasein se comprende a partir de la posibilidad más eminente de precursar la muerte, “tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia” (SZ, 384; ST, 400/414). Captar la finitud de la existencia, y elegir existir de acuerdo con ella, arranca al Dasein de las más cercanas o primeras posibilidades que se le ofrecen. Al eliminar las posibilidades fortuitas y banales del bienestar, la facilidad y la huida de las responsabilidades, el precursar la muerte “lleva al Dasein a la simplicidad de su destino (*Schicksal*)” (SZ, 384; ST, 400/414). Un destino individual no surge, pues, por una conjunción de circunstancias sino en un acontecer “en que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido” (SZ, 384; ST, 400/414). Puesto que el Dasein existe en el estar-con-los-otros, su acontecer es un co-acontecer (*Mitgeschehen*), y se determina como destino común (*Geschick*). Heidegger alude al concepto de generación introducido por Dilthey: “El destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del Dasein en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein” (SZ, 384 s.; ST, 400/415).

Encontramos en Husserl una concepción del destino que se contrapone a la de Heidegger, y otra que se acerca a ella. El mundo de la vida es un mundo incalculable, un ámbito abierto de sucesos imprevistos que representan obstáculos, desvíos, resistencias o perturbaciones en relación con nuestra acción. Esta contingencia irracional se asocia con la necesidad, el desvarío, el egoísmo y la maldad. Y no solo tiene que ver con nuestra dependencia respecto de los congéneres, sino también con la dependencia respecto del curso de la naturaleza que se advierte en la irrupción de la violencia natural, y con el condicionamiento de nuestra corporalidad con sus insuficiencias, enfermedades y muerte. La dependencia se relaciona también con nuestro conocimiento del mundo en tanto lo casual tiene sus regularidades en virtud de las cuales puede ser calculado en sus probabilidades, pero estamos siempre atados a un conocimiento limitado de ello. Hay, pues, sucesos fortuitos e incalculables que perturban la razón práctica. Sin embargo, aunque ellos amenacen privarnos de la esperanza de racionalidad, subsiste la exigencia categórica de aspirar a lo mejor posible, y se la satisface cuando se intenta su realización. Aunque fracasemos, estamos justificados ante nosotros mismos, y alcanzamos la autosatisfacción en el modo de la coincidencia con nosotros mismos. Las contingencias son precisamente un medio para el desenvolvimiento de nuestra libertad, y por eso tienen la función de conferir dignidad y justificación a la vida en tanto esta se ocupa de abarcarlas dentro de un ámbito de racionalidad. Puesto que el horizonte último corresponde a la razón, Husserl se refiere a la superior tarea de llevar a una plena claridad la oposición entre libertad y destino, es decir, la oposición entre razón y no-razón, a fin de mostrar que ella se puede superar en un nuevo sentido de razón en que la irracionalidad tenga la función de motivarla como forma más amplia y englobante.

El término “destino” presenta en Husserl una cierta ambigüedad ya que también aparece con un significado análogo al de la disposición (*Gesinnung*) racional. Husserl escribe en el párrafo final de la Primera Parte de la *Crisis*: “No tengo otra pretensión que la de poder hablar primero a mí mismo y de acuerdo con ello también ante otros, según mi mejor ciencia y conciencia, como alguien que ha vivido en toda su seriedad el destino (*das Schicksal*) de una existencia filosófica” (Hua VI, 17). Este segundo sentido se asemeja al de Heidegger. El aspecto común a este significado asociado con la propia persona y el otro vinculado a aciagas circunstancias mundanas reside en que una toma de posición personal de carácter racional está condicionada ya sea exteriormente por las contingencias ya sea interiormente de un modo libre por una decisión anterior.

El análisis de Heidegger sobre la historicidad como destino se relaciona con dos oposiciones que pueden dar lugar a una comparación con las oposiciones en que se sustenta la visión husserliana. Ante todo, Heidegger utiliza la oposición propiedad-impropiedad. En un segundo paso, dentro de la transmisión de posibilidades, Heidegger introduce una nueva oposición entre la entrega a sí mismo implícita o explícita del legado. En la transmisión expresa tiene lugar un retorno al origen de las posibilidades a través de una repetición (*Wiederholung*).

Por su parte, Husserl utiliza la oposición propiedad-impropiedad para caracterizar dos modalidades de reactivación: aquella que simplemente comprende, y aquella que, además, adopta los sentidos o posibilidades transmitidos y comprendidos. En un segundo paso, dentro de la reactivación propia, Husserl establece una nueva oposición entre la adopción pasiva y la adopción activa de lo transmitido. Esto exhibe una analogía con el contraste entre transmisión implícita o explícita en Heidegger. Además, Husserl introduce una tercera oposición entre la autenticidad (*Echtheit*) y la inautenticidad de la conducta humana según proceda o no de acuerdo con la teleología de la razón y el imperativo ético de alcanzar lo mejor posible en una “reconfiguración” de la historicidad en una “segunda historicidad” (Hua XXIX, 41).

Heidegger identifica la tríada bienestar-felicidad-huida(-de responsabilidades) con la impropiedad del ser-con sin explicitar posibilidades determinadas para un modo propio opuesto del ser-con. Con lo cual el modo propio tiene que identificarse con el polo insatisfacción-seriedad-compromiso considerado de un modo formal (cf. SZ, 384; ST, 400/418). No obstante, si la historicidad impropia conduce a la dispersión en posibilidades contingentes dentro de una comunidad impersonal, se puede vincular la historicidad propia a la herencia no tanto de la propia resolución cuanto de modos privilegiados de ser-uno-con-otro. Como lo expresa Paul Ricoeur: “La conquista de sí se lleva a cabo siempre sobre el fondo del ‘uno’ sin considerar las formas auténticas de comunión o ayuda mutua”⁶. En términos husserlianos, esto implica dar un contenido a la transmisión mediante la oposición entre comunidades finitas y la comunidad de tareas infinitas. Solo la adopción propia y activa de una tradición auténtica ligada a la razón y al amor tiene significación verdaderamente filosófica.

⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 112.