

Historicidad y temporalidad en *El ser y el tiempo* de M. Heidegger

Juan Manuel del Moral

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

En *El ser y el tiempo*, el concepto existencial de historicidad corresponde a la estructura del ser del gestarse de la existencia humana; sobre cuya base —sostiene su autor— “es posible lo que se dice una ‘historia mundial’ y pertenecer históricamente a la historia mundial”.¹ En su efectiva formulación este concepto se desarrolla a partir de su confrontación con la comprensión vulgar de la historia. Heidegger pone de manifiesto que la idea de la historia, como un acontecer que va con el pasar mismo del tiempo, se rige de acuerdo con el modelo del tiempo lineal, uniforme e irreversible. Lo que va con el pasar del tiempo es lo que deviene del pasado. Al conocimiento histórico le concierne el pasado; el presente es el punto de referencia para la interpretación del pasado. Así lo muestra el hecho de que la tarea que se propone la historiografía como ciencia sea la explicación del lazo de continuidad entre el pasado y el presente en términos de la relación causa-efecto; con lo que el pasado se concibe esencialmente como una dimensión en la que se pretende constatar nuestra experiencia del mundo actual, en virtud del nexo objetivo que da cuenta de su procedencia. El pasado, comprendido de esta manera es, dice Heidegger, mero objeto de nuestra representación. La historiografía como ciencia se inscribe en el dominio del pensamiento como

¹ Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 30.

re-presentación y de la verdad como exactitud del representar, como objetividad; es decir, de acuerdo a la comprensión del ser en su acepción moderna.²

El problema de la determinación ontológica del ser de lo histórico no puede, según Heidegger, plantearse en el terreno de la historiografía como ciencia de la historia; antes bien, el adecuado planteamiento de los problemas epistemológicos de la historiografía depende en gran medida de la previa aclaración del *ser de lo histórico*.³ Heidegger hace hincapié en que la representación del tiempo lineal como una sucesión de instantes que pasan y vienen, y cuyos caracteres son la homogeneidad y la continuidad, la infinitud y la irreversibilidad, no puede servir para comprender la estructura temporal de la historia. La idea de un tiempo único,

² En los diversos escritos en que Heidegger se ocupa de la modernidad (*La pregunta por la cosa*, “La época de la imagen del mundo”, “Ciencia y meditación”, “Superación de la metafísica”, etcétera) hace especial hincapié en la concepción del ente y la interpretación de la verdad que corresponden a la esencia de la ciencia moderna, la cual radica en su forma de proceder como investigación: “el conocimiento como investigación –dice Heidegger– le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación” (Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, traducción de H. Cortés y A. Leyte, p. 85). Por eso el sentido esencial de verdad que cultiva y promueve la ciencia moderna radica en la consecución de la exactitud y el rigor del representar explicativo. La predicción y el cálculo son los modos en que se cumple el emplazamiento y la elaboración de lo real como objetividad: “Sólo aquello que se convierte en objeto *es*, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad” (Cfr. *Ibid*, p. 86). Heidegger llama a la época moderna “la época de la imagen del mundo”, justamente para aludir al fenómeno de la constitución ontológica del mundo como imagen: “Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo cual el hombre puede tomar sus disposiciones [...] Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y se encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente” (Cfr. *Ibid*, p. 88).

³ Desde Dilthey la preocupación por llevar a cabo una investigación sobre los caracteres básicos de la historicidad, como tarea esencial en la fundamentación de las ciencias del espíritu, domina el panorama de la filosofía alemana en las primeras décadas del siglo xx. El esfuerzo de Dilthey por sustituir el “puro sujeto cognoscente” por el “hombre entero” en su condicionalidad histórico-social (Cfr. Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, traducción de C. Moya, p. 40), es un empeño semejante al de Heidegger por abandonar la ontología tradicional del sujeto en favor de la analítica existencial del *Dasein*. El propio Heidegger da varias veces testimonio de su reconocimiento a la obra de Dilthey; exalta, en principio, la importancia ontológica del *todo de la vida humana* (del hombre entero) en su conexión estructural y evolutiva, pero cuestiona a su vez la insuficiencia del lenguaje metafísico tradicional empleado por Dilthey en la conceptualización del hombre como ser corpóreo-anímico-espiritual. Para Heidegger no basta sustituir al sujeto puro del conocimiento por el sujeto psicofísico tomado en la unidad de la totalidad de sus facultades.

como registro universal de todo acontecer fenoménico, es válida en la esfera del pensamiento y de la representación de la naturaleza física, pero resulta obstaculizante para la comprensión del tiempo propio de la historia como unidad teleológica del obrar humano.

Primariamente histórico es el ente humano, dice Heidegger. Sólo en un sentido secundario lo son los demás entes, la naturaleza misma en cuanto suelo de la historia. El ser histórico originario no es, entonces, el mundo pasado tal y como viene al presente en cuanto objeto de nuestra re-presentación; lo originariamente histórico es la existencia humana como tal. Sólo en un sentido derivado los demás entes entran en la historia, su historicidad depende del fenómeno primario de que el mundo al que pertenecen estos entes es originalmente abierto con la existencia humana. Por el contrario, en la comprensión vulgar de la historia se encuentra en estrecha conexión con la idea del pasado, entendido como objeto de re-presentación, la tendencia a concebir la historia a partir de lo secundario; quedando, así, completamente oculto el fundamento ontológico original de la historicidad. Ésta, como forma temporal de ser del *Dasein*, sólo se deja captar sobre la base de lo que Heidegger denomina *temporalidad original*.

El tiempo original es lo que hace posible la composición de la cura como existencialidad, facticidad y caída. En el tiempo original el sido y el advenir no corresponden respectivamente al pasado y al futuro, a lo que ya no es y a lo que todavía no es, sino a los horizontes desde donde es posible la existencia como estado de yecto y proyección. En el tiempo original el sido y el advenir configuran juntos y en igual medida que el presente la unidad original de la estructura del ser del ser-ahí. El tiempo es el que aporta la unidad de la existencia como estado de yecto, presente y proyección. Pero se trata de un aporte muy peculiar porque no se refiere de manera alguna a la existencia humana concebida en un sentido *natural*, como realidad psico-física, sino al *yo soy* tomado en un sentido *fenomenológico* como *fáctico ser-en-el-mundo*. Aquí el tiempo no figura como dimensión perteneciente al complejo unitario de la naturaleza física. Y precisamente porque no se trata del tiempo físico como dimensión *dentro de la cual* se comprende la existencia de los entes naturales, tampoco se trata del *yo soy* como un ente intratemporal. La idea de un tiempo natural y único donde existencia humana ocupa cierta porción y representa además cierta modalidad peculiar como *tiempo vivido*, como tiempo humano propiamente dicho, encubre la temporalidad original. Indudablemente es válido hablar en términos de la constitución psicofísica de la existencia humana y en ese sentido de su determinación temporal de acuerdo con

la noción de tiempo que postulan las teorías físicas, pero el concepto de tiempo de la física no es originario en la medida en que se enmarca dentro de un horizonte de comprensión que *cuenta de antemano con el tiempo* como un factor mensurable en la explicación de la estructura y comportamiento de la naturaleza. A la noción óptica del tiempo físico subyace la comprensión previa del tiempo como algo entitativo, es decir como un ente *ante los ojos y a la mano*. En rigor, el tiempo originario no es ni físico ni psicológico, precisamente porque es *originario*, en el sentido de constituir el horizonte en el que se funda toda representación óptica del tiempo. Por eso es que los caracteres del llamado tiempo original son completamente ajenos a los del tiempo vulgar. El tiempo original no es unidimensional, justo porque no se refiere a la sucesión de horas, medible y calculable. La relación de orden en el que entran el ser, el presente y el advenir no es la de lo anterior, lo actual y lo posterior; donde el ahora (lo actual) representa lo único verdaderamente real. Cuando Heidegger dice que la temporalidad se temporiza completa desde los tres éxtasis,⁴ se remite a una relación de orden en la que el ser, el presente y el advenir forman la unidad de la estructura tripartita de la cura: ser-en-el-mundo como ser ya siempre sido y ser siempre posible. Pero esta unidad no es la de la condensación del presente, el pasado y el futuro en una especie de presente distendido. El tiempo original no es el tiempo agustiniano.⁵

Lo que Heidegger denomina *unidad horizontal extática de la temporalidad* consiste en el mutuo alcanzarse de las tres dimensiones del tiempo. Este mutuo alcanzarse concierne solamente al modo en que el ser y el advenir están presentes de manera distinta al presente de cada caso. “No toda presencia es necesariamente presente”,⁶ también en el ser y el advenir (no el pasado y el futuro) entra un modo de presencia que no es la de lo inmediatamente presente. No se trata, pues, de la presencia como ámbito de coexistencia de lo que ya no es y lo

⁴ “El horizonte de la temporalidad toda define aquello *sobre el fondo de lo cual* es esencialmente *abierto* el ente fácticamente existente. Con el ‘ser ahí’ fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un ‘poder ser’, abierto dentro del horizonte del ser el ‘ser ya’ y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura” (Cfr. *Ibid*, p. 395).

⁵ La afirmación de san Agustín en cuanto a los tiempos son tres en un mismo presente: *presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro* (Cfr. San Agustín, *Confesiones*, traducción de A. Brambila, Libro XI, capítulo XX, México, Ediciones Paulinas, 1992, p. 241.), la cual constituye el tema central de su meditación sobre la condición finita de la existencia humana en contraste con la eternidad de Dios, es la premisa de la que se desprende la conocida tesis agustiniana de que *es en el alma donde medimos los tiempos* (Cfr. *Ibid*, capítulo XXVIII, p. 248).

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, Bogotá, Revista Eco, 1962, p. 361.

que todavía no es, en el sentido de que el sido, el advenir y el presente se den *al mismo tiempo*, eso sería tanto como afirmar que el tiempo es él mismo temporal, es decir, entitativo a la manera de ser de las cosas. Más bien el mutuo alcanzarse de las tres dimensiones del tiempo es lo que constituye el estado de abierto de la existencia humana como tal. En el ensayo titulado *Tiempo y ser*, Heidegger es muy claro.

La unidad de las tres dimensiones temporales reposa en el interludio de cada una con cada una. Este interludio se demuestra como el peculiar alcanzar que entra en juego en lo propio del tiempo, por tanto y por decirlo así, como la *cuarta dimensión* —no sólo por decirlo así, sino desde la cosa.⁷ La cuarta dimensión es la unidad uniente desde donde el sido, el presente y el advenir se temporación. Lo peculiar del alcanzar nombrado estriba en que la presencia que el sido y el advenir alcanzan, en la medida en que no es la presencia de lo presente, no supone su eliminación como tales. No es que la presencia alcanzada sea algo así como lo presente actual entendido como aquello que el sido y el advenir constituyen en su acción conjunta y en cuya consumación desaparecen. En el alcanzarse mutuo el sido, el presente y el advenir se conservan como tales; por eso resulta ininteligible el fenómeno descrito concebido desde el punto de vista de la representación vulgar del tiempo como sucesión de horas. Solamente la reunión conjunta de las tres dimensiones del tiempo como aquello que proporciona al advenir y al sido su peculiar presencia puede explicar lo propio de su alcanzarse mutuo.

La interpretación heideggeriana de la temporalidad como *sentido de la cura* equivale a una comprensión ontológica del *yo soy* que está fuera de los márgenes de la concepción tradicional del yo como sujeto. El concepto de tiempo original no sólo pone de manifiesto que la interpretación vulgar del tiempo no permite ver la constitución ontológica de la historicidad, muestra además que el fundamento originario del *yo soy* se debe buscar fuera de la órbita de su significación como sujeto-sustancia. Heidegger hace expreso que el análisis existencial de la constitución temporal del ser-ahí coloca sobre nuevas bases la determinación ontológica del *yo soy*, en la medida en que arroja como resultado la revelación del tiempo como el ser mismo del *Dasein*. A la luz de este descubrimiento, la exposición de la temporalidad como sentido ontológico de la cura no puede contextualizarse dentro del ámbito de la interpretación tradicional del sujeto como sustancia (es decir, como constante ser ante los ojos), ni tampoco de la comprensión ordinaria del

⁷ Cfr. *Ibid*, p. 364.

tiempo como una secuencia de horas irreversible e infinita. El tiempo original no es el tiempo físico-objetivo de los fenómenos naturales, ni tampoco el tiempo psíquico-subjetivo de la conciencia entendida como cualidad del alma-sustancia. La temporalidad es el ser del ser-ahí; el yo soy y el tiempo original son lo mismo.

En el plano de la analítica existencial la pregunta por la historicidad, entendida como la estructura de ser del gestarse del *Dasein*, se dirige sobre el modo específico en que la existencia humana se prolonga entre el nacimiento y la muerte. No se trata del continuo de la vida tomado como sucesión de vivencias en el tiempo, sino de la consideración de la existencia a partir de su relación con ambos límites, es decir, en su totalidad finita. Heidegger hace ver que en la medida en que el sido no es el pasado, ni el advenir el futuro, los límites del comienzo y el fin son inmanentes al presente fáctico.

El planteamiento fundamental de Heidegger es que en virtud de que el sido es un pasado que no ha dejado de ser, es *reiterable*. Obviamente no se trata de su repetición en el sentido de un retorno de los acontecimientos particulares; lo que Heidegger denomina *reiteración* significa la remisión o envío de la existencia a su estado de yecto. Pero la reiteración es sólo una posibilidad de la existencia, ésta también puede cerrarse a ella. La existencia impropia estriba precisamente en la obstaculización de la reiteración.

La reiteración es la prolongación del sido en el advenir. Esta prolongación es lo que distingue al sido del pasado como lo ya consumado y concluido. Sólo en la medida en que el sido es un pasado que no ha dejado de ser es susceptible de ulterior desenlace. La participación del porvenir en la constitución ontológica del gestarse histórico es un aspecto completamente oculto para la comprensión vulgar de la historia, que ve en el pasado la única dimensión de la historicidad. Pero el sido puede ser también cerrado por el olvido como fenómeno contrario de la reiteración. Justamente la estructura temporal de lo que Heidegger denomina *caída* —el estar a la expectativa olvidando y presentando⁸— constituye la antítesis de la reiteración y, en consecuencia, la ocultación de la historicidad originaria. “Sólo la temporalidad propia hace posible lo que se dice un destino individual, es decir, una historicidad propia”.⁹

La reiteración es la asunción de la tradición expresa: únicamente haciéndose tradición de sí, el ser-ahí existe como destino individual. Esta asunción es lo que

⁸ Cfr *Ibid*, p. 376.

⁹ Cfr. *Ibid*, p. 416.

permanece cerrado para la existencia impropia. Desde luego, esto no quiere decir que el existir impropio no sea histórico, sino que se cierra a la historicidad original en la medida en que no se comprende y asume expresamente como destino individual. En el existir impropio, absorbido en el presente del que se ocupa en cada caso, se oculta la prolongación peculiar del destino individual. La absorción en el presente determina la orientación de la comprensión del pasado a partir de lo actual. Pero esta comprensión no es el fenómeno de la *tradicón asumida*, liberadora de las posibilidades del sido. Ésta sólo se da, dice Heidegger, cuando nosotros obedecemos a la tradición misma y no nos perdemos en lo puramente actual. En la historicidad impropia el presente, como ámbito de re-presentación del pasado tiene la primacía; en el fenómeno de la reiteración, por el contrario, el presente es más bien lo que desaparece, *es el acto de la resolución por obra del cual el sido es llevado hacia adelante*.

Pero la tesis de que el originario gestarse histórico de la existencia humana se da en la forma del destino individual, no se opone a la comprensión del significado de la historia como destino colectivo. Al ser del *Dasein* le pertenece esencialmente el ser-con-otros. En el ser-uno-con-otro en el mismo mundo son trazados los destinos individuales. El mundo histórico-espiritual es un mundo en común que se constituye precisamente a través de la acción recíproca de los individuos y en cuyo horizonte se determinan sus respectivos destinos. No obstante, la propiedad es una posibilidad de incumbencia originalmente individual y no colectiva. Puesto que sustrae al yo soy del “público ser uno con otro”, la propiedad es esencialmente singularización.¹⁰ Pero la singularidad no es sinónimo de aislamiento ni de encierro del yo en sí mismo; no es que la existencia en el modo de ser de la propiedad entre una especie de estado en el que se rompen los vínculos con el mundo. En *El ser y el tiempo*, el desarrollo completo de la constitución temporal de la cura (el capítulo titulado “Temporalidad e historicidad”) pone de manifiesto que el advenir en el denominado estado de resuelto no equivale a un cambio del contenido del mundo ni a una desvinculación de él, sino a la proyección de la muerte como límite a partir del cual es vivida y comprendida toda otra posibilidad como precursora de ella. Como dice Heidegger: el precursar la muerte es, la liberación de la existencia de su entrega a

¹⁰ “El ‘ser ahí’ es propiamente él mismo en la singularización original del ‘estado de resuelto’ [...]” (Cfr. *Ibid*, p. 350). La singularización proviene del ser relativamente a la muerte propio, porque la muerte es la posibilidad intransferible de la existencia.

[...] la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su ‘destino individual’ [...] [sólo] bajo esta forma es el ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser en el mundo’, abierto para ‘dar la bienvenida’ a las circunstancias ‘felices’ y para la crueldad de los accidentes.¹¹

Por eso la resolución, como acto mediante el que se cumple la proyección del sido hacia delante, no se sustrae a las posibilidades fácticas del ser-en-el-mundo-con-otros, al contrario, se vuelca sobre ellas, arrancándole a la comprensión de la certeza de la muerte (la experiencia originaria de la finitud de la existencia) la posibilidad de vivirlo todo desde una posición extrema. No se trata, por ende, de determinadas posibilidades especiales cuyo valor sea independiente de la situación del caso; se entiende mal la noción de estado de resuelto si se piensa en una sustracción de la existencia del mundo de la vida cotidiana.

Resulta, pues, completamente inválido afirmar, como ha solido hacerse, que el análisis heideggeriano de la historicidad en *El ser y el tiempo* pasa por alto la constitución de la historia como destino colectivo o que ésta queda eclipsada por el carácter formal de la analítica existencial.¹² La interpretación de que los planteamientos de Heidegger sobre la historicidad culminan en una suerte de modelo

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 414.

¹² El planteamiento heideggeriano de que el *ser para la muerte* constituye la condición necesaria de la existencia propia (el destino individual), ha dado pie a la interpretación de que Heidegger rebaja la importancia de la historia como destino colectivo. Así, por ejemplo, Lucien Goldmann al comparar las concepciones de Heidegger y Lukács sobre la constitución ontológica de la historicidad, llega decir: “Para *El ser y el tiempo*, la historia, en la medida en que es auténtica (no la historicidad de la historia universal, la del ser-con-otros inmediato), es la historia de individuos que deviene auténticos en el aislamiento y por virtud de la decisión [...] En cambio para Lukács los sujetos de la historia son los grupos, los sujetos colectivos que al mismo tiempo son objetos. El *Dasein*, esa forma particular del ser desde la cual son posibles la acción y la comprensión, no es el individuo, según Lukács, sino los sujetos plurales cuyas posibilidades son objetivas” (Cfr. Goldmann, L., *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, traducción de J. L. Etcheverry, p. 95). Lo mismo hace I. Piccard —en su ensayo titulado *El tiempo en Husserl y Heidegger*— al preguntar: “el tiempo descrito por Heidegger como auténtico ¿es un tiempo rico, un tiempo pleno, un tiempo de experiencia? ¿No se encuentra vaciado de todos sus contenidos (el mundo, las cosas en el mundo, los otros *Dasein*)? ¿La situación presente que re-vela, constituye un presente real, es decir, una presencia viviente del yo frente a lo otro que no soy yo —o bien la soledad que reclama el ser para la muerte es tan radical que relega detrás de él toda comprensión del *alter ego*?[...]” (Cfr. el ensayo introductorio de la edición en castellano de *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* de E. Husserl, Buenos Aires, Nova, 1963, traducción de O. E. Langfelder, p. 9).

abstracto de la existencia humana, revela la falta de penetración y profundización en la importancia del análisis de la estructura temporal de lo que Heidegger denomina historicidad propia, como el advenimiento de la determinación de nuestro ser sido en la proyección del futuro. Es la proyección lo que determina lo que ha de ser conservado del sido en cada caso, lo que ha de ser retenido y, en consecuencia, también lo que ha de ser ignorado u olvidado. Pues la continuidad de la historia no se debe a que el acontecer humano se inscriba en un tiempo universal y único que existe en sí y por sí mismo; la continuidad del tiempo histórico recae en el decidir de cada caso, donde el obrar vincula lo pasado a lo que habrá de realizarse. Es evidente que ya no se trata, entonces, de la historia como representación del pasado en cuanto objeto de conocimiento del presente, sino de algo mucho más radical: de la responsabilidad que implica el acto de resolución por obra del cual el sido es llevado hacia adelante. Pero “el que nosotros entendamos la historia así —dice Heidegger— significa una revolución en la relación de todo nuestro ser para con el poder del tiempo”.¹³

¹³ Cfr. Martin Heidegger, *Lógica. Lecciones (semestre verano de 1934)*, en legado de Helene Weiss, traducción de V. Farías, Barcelona, Anthropos, 1991.