

**El problema de la historicidad en Ser y Tiempo:
alcances y críticas.**

The problem of historicity in Being and Time: scopes and critiques.

Enrique Muñoz, Josefina Brahm^Φ

U. Católica de Chile
evmunoz@uc.cl



Recepción 15.11.2016 Aceptación 30.06.2016

Resumen: El siguiente artículo examina a fondo el concepto de historicidad en Ser y Tiempo de Martin Heidegger, obra en la que se plantea una nueva ventana desde la cual mirar el ser, el tiempo y la historia. A lo largo de los párrafos estudiados (72 al 74), el autor desecha la forma en que se ha entendido el fenómeno histórico desde Aristóteles en adelante, porque ésta no permite abordar el factum de que el Dasein es un ser histórico en sí mismo. Lejos de una concepción del tiempo como una sucesión de “ahoras” donde sólo el presente es en realidad, y donde el ser “está ahí”, para Heidegger la temporeidad del Dasein debe ser entendida como una unidad de los tres aspectos temporales. Finalmente, se abordan las críticas que hacen Hannah Arendt y Paul Ricoeur a los alcances de la historicidad en la obra de Heidegger.

Palabras clave: historicidad, historia, ser, tiempo, acción, Heidegger, Dasein.

Abstract: The object of this article is to develop the concept of historicity in Martin Heidegger's Being and Time, where a new way to approach the being, the time and history takes place. Alongside the reviewed paragraphs (72 to 74), the author dismisses how the historical phenomenon has been developed since Aristotle because this paradigm is not capable of understanding the factum of Dasein being a historical entity by itself. Far from an overview where time is a succession of 'contingencies', where the present is the only reality and the being 'is there', for Heidegger Dasein's temporality should be understood as a unity of the three temporal aspects. Finally, we shall review Hannah Arendt and Paul Ricoeur's critics to the limits of Heidegger's historicity.

Keywords: historicity, history, being, time, action, Heidegger, Dasein.

^Φ Enrique Muñoz es egresado de Licenciatura en Historia de la U. Católica de Chile y estudiante de Filosofía de la misma universidad. Josefina Brahm es Licenciada en Historia de la U. Católica de Chile y estudiante de Magister en Pensamiento Contemporáneo de la misma universidad.

Introducción

Desde el siglo XIX, la disciplina de la historia, siguiendo las pretensiones científicas propias de la época, comienza a conformarse a sí misma en una ciencia como tal. Esto es, una disciplina que tiene un método, un objeto y un sentido, es decir, capaz de delimitar su objeto de estudio y de representarlo. El contenido y la forma de estas afirmaciones corresponden a problemas tanto epistemológicos como metodológicos, inquietudes de carácter filosófico fascinantes que han intentado abordar grandes pensadores, pero nosotros trabajaremos con un tópico diferente. Nuestra investigación nace de las inquietudes filosóficas respecto a las implicancias de que nosotros, como hombres, no sólo podemos estudiar la historia sino que propiamente la hacemos. Esta posibilidad se funda en el hecho de que nuestra existencia es eminentemente histórica desde el momento en que nuestra determinación esencial es que existimos y que tenemos que hacernos cargo de nuestra existencia en el transcurso entre el nacimiento y la muerte. El presente trabajo pretende hacer un análisis del concepto de historicidad en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger con el propósito de ver las implicaciones entre historia y ontología en los parágrafos 72 al 74. Así, buscamos problematizar que la historia como disciplina ha presupuesto en el ser histórico una serie de tesis provenientes de la tradición metafísica occidental, que no permiten plantear el *factum* de que el *Dasein* es antes de todo él mismo un ser histórico, por lo que si queremos abordar el fenómeno histórico en su propia originariedad, debemos replantearnos desde dónde es que comprendemos lo histórico.

En un primer momento presentaremos brevemente el contexto intelectual donde surge el concepto heideggeriano de historicidad, y luego intentaremos hacer una caracterización de la historicidad misma. En un segundo momento, una vez ya establecido qué es lo que se quiere decir con historicidad, veremos que hay críticas legítimas a lo que Heidegger plantea, las que serán mostradas a partir de un pensador afín a la tradición de Heidegger, como lo es Paul Ricoeur, pero que al mismo tiempo toma algunas distancias con él. Llegados a este punto, introduciremos algunas tesis de la discípula de Heidegger, Hannah Arendt, para intentar enriquecer las falencias de las tesis heideggerianas.

Contexto histórico-intelectual

La relación entre filosofía e historia no deja de ser un tema problemático hasta nuestros días. Así, una tendencia de la filosofía fue ver en la historia pura realidad contingente imposible de caracterizar de forma estructural -no olvidemos la famosa definición de Aristóteles de la historia (Aristoteles, Poetica, 1451b). Recién en el siglo XIX las filosofías idealistas alemanas hacen de la historia una metafísica, al usar el concepto de proceso que envuelve cada acontecimiento en un todo mayor que lo precede y lo sucede, “el proceso que, por sí mismo, convierte en significativo cuanto abarca ha adquirido de este modo un monopolio de universalidad y significado (Arendt, 1995, p.48)”.

Por otro lado, en la misma Alemania se da una fuerte reacción a las filosofías de la historia idealistas a las que se les criticaba el hecho de ser pura especulación intelectual y no tener sustento empírico (Arendt, 1995, p.59-65). Así, la escuela

histórica o historicismo alemán pretendía elevar a la ciencia histórica como la disciplina central dentro de las ciencias del espíritu: “Sólo a través de la historia llega un pueblo a ser completamente consciente de sí mismo (Droysen, 1983 p.345)”.

Dilthey se esfuerza por superar las contradicciones entre el idealismo y la escuela histórica intentando establecer los fundamentos de las ciencias del espíritu de tal modo de otorgarles independencia y el mismo status científico que a las ciencias naturales. La historia, el centro de estas ciencias del espíritu, presupone un método “hermenéutico”, ya que el problema central de la historia es el problema de la comprensión. Esto se debe a que en la búsqueda de la fundamentación de las ciencias del espíritu Dilthey descubrió que sólo podemos conocer el pasado desde una perspectiva histórica ya que somos siempre seres históricos, de manera tal que el pasado no se explica (entendiendo por explicación una especie de respuesta causa efecto de aquello que es el pasado) sino que se comprende (es decir, hay que apropiarse de él). Así, esta comprensión del pasado, al estar marcada por nuestro posicionamiento en el tiempo, termina abrazando un enfoque hermenéutico hacia la vida. Dilthey entiende la vida en términos de temporalidad, el pasado hacia un adelante, como un proceso vital efectivo de la experiencia vivida más que como un hecho ya determinado de la historia (Bambach, 1995, p.127-186).

Por otro lado, si bien Heidegger se distanció de la fenomenología de Husserl como filosofía trascendental, no por eso abandonó la fenomenología como método en un sentido amplio (Heidegger, 1997, § 7). Se tiende a pensar que la fenomenología husserliana es ajena al cambio histórico por su búsqueda de las condiciones de posibilidad de cualquier experiencia. Pero no deja de ser cierto que la historia está presente en nuestra experiencia efectiva, ya que todo lo que se nos presenta está dentro de un posicionamiento contingente en la historia, de manera que hay razones propiamente fenomenológicas para tomarla en cuenta. Desde aquí, la fenomenología puede preguntar a la historia cuestiones tales como: ¿es la experiencia siempre históricamente condicionada y conformada? De ser así, ¿qué implicaciones tiene esto para la filosofía? ¿Somos los seres humanos fundamentalmente entes históricos y qué significa insistir en esta historicidad? El conocimiento de la historiografía ¿depende de nuestro conocimiento pre-teórico de la historicidad? (Weberman, 2010).

En su obra principal *Ser y Tiempo*, Heidegger abordará el problema mismo de la historicidad en el fenómeno del *Dasein*, desarrollando de manera más detallada lo ya dicho por Dilthey, de que el *Dasein* es temporalidad, pero sin los prejuicios positivistas de éste último. De esta manera, Heidegger hará una revisión crítica de los conceptos de tiempo e historia entendidos por la tradición y que sustentaban de manera encubierta a la historia como una ciencia positiva.

La historicidad en *Ser y Tiempo*

¿Qué lugar ocupa el capítulo de historicidad en *Ser y Tiempo*? Para adentrarnos en este análisis, debemos tener en cuenta que la reelaboración de la pregunta por el sentido de ser – el objetivo del libro – busca “la interpretación del tiempo

como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional” (Heidegger, 1997, p.1), y la historicidad, como vamos a ver, va ser uno de los modos de ser en el tiempo del *Dasein*.

Al comenzar la lectura analítica del capítulo, vemos el siguiente postulado: “el sentido de ser del *Dasein* es la temporeidad (Heidegger, 1997, p.20)”, y esta temporeidad hace posible a la historicidad como un modo de ser del *Dasein*. La historicidad es ontológicamente previa a la historia, entendida ésta como el acontecer del mundo. La historicidad se va a plantear como una estructura de ser del *Dasein*, como ese acontecer ontológico existencial. Además, debido a esta estructura ontológica, el *Dasein* es su pasado desde su futuro. Por último, el *Dasein* es su pasado porque su comprensión de ser está siempre determinada por las interpretaciones que proceden del mundo en el que está arrojado (Heidegger, 1997, p.21).

La interpretación común del *Dasein* y de su temporeidad, la cual Heidegger critica, no sólo no puede realizar una comprensión ontológica de la historicidad sino que no permite siquiera plantear el problema mismo de la historicidad “ya que detrás de ésta [de la ontología tradicional] está tácitamente la suposición ontológica según la cual el *Dasein* “está ahí” en el tiempo” (Heidegger, 1997, p374)”. Por ontología tradicional, Heidegger entiende a toda la tradición filosófica occidental. Para él, esta tradición entendió mal las estructuras fundamentales que componen la realidad. Esta equivocación tendría su punto fundacional con los griegos, en particular los post-socráticos, es decir, Platón y Aristóteles, quienes traspusieron el modo de ser de la naturaleza (el estar-ahí sin más, propio de la naturaleza, del cual se pueden decir características permanentes) a toda la realidad, incluido al *Dasein* mismo. Esta tendencia del *Dasein* a malinterpretarse a sí mismo, para Heidegger sería estructural (Heidegger, 1997, § 11). La tradición, entonces, al comprender al ser de acuerdo al tiempo, lo hizo especialmente en base a la dimensión privilegiada del tiempo que es el presente. En este sentido, cuando Aristóteles define el tiempo en la física a partir del movimiento, es muy ilustrador al respecto y según Heidegger marco nuestra concepción de tiempo (Heidegger, 1997, p.376). Desde ahí entonces, se forjó la comprensión de tiempo común como una sucesión de “ahoras”, donde solamente el presente es en realidad.

Así, tradicionalmente, se comprende al tiempo atómicamente, como una sucesión de presentes, en donde ni el pasado ni el futuro son reales ya que nunca son actuales; el primero dejó ya de ser y el segundo todavía no es. Se busca encapsular al tiempo como un estar-ahí, que no logra comprender la estructura de la temporeidad (término que acuña Heidegger para hablar de temporalidad para diferenciarse de la tradición). Esta idea de tiempo como una unidad sucesiva de momentos que están ahí, puede ser fructífera para las ciencias positivas, pero presupone una comprensión originaria del tiempo, de tal forma que la termina por oscurecer. La búsqueda por este concepto más originario de tiempo, permitirá realizar una destrucción (o desmantelamiento) de la ontología tradicional y repensar el sentido temporal del ser. La temporeidad del *Dasein* debe ser entendida como una unidad de los tres aspectos temporales, a diferencia de lo que intentó explicar la filosofía moderna sobre el problema del tiempo, es decir, como una unificación de la sucesión temporal hecha por la consciencia trascendental por

medio de las funciones del entendimiento como sucede en Kant.

La historicidad, al tener su fundamento en la temporeidad, es una estructura del ser del *Dasein*, por lo que es una categoría existencial. La caracterización de esta estructura se hace siguiendo un estilo ya común en el texto, el de entrar en discusión con las nociones tradicionales del concepto. Así, el autor distingue cuatro significaciones del término historia que resume en una: “historia es el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir (Heidegger, 1997, p.379)”. Todas estas nociones se unen al relacionar al hombre con el sujeto de los acontecimientos, un acontecer sincrónico en un tiempo entendido de manera lineal y uniforme. A la historiografía le interesa entonces, por sobre todo, establecer relaciones de continuidad entre el pasado y el presente, que son posibles de estudiar como objeto, y que son interpretadas desde el presente.

La ciencia de la historia, como ciencia positiva, no logra establecer una determinación ontológica de ser de lo histórico (Heidegger, 1997, § 6.). Al constituirse como ciencia en el siglo XIX, la historiografía hizo lo que se esperaba de una ciencia en su época, es decir, postular planteamientos y problemas epistemológicos y metodológicos, pero había olvidado que de lo que depende en gran medida, en última instancia, es la aclaración de ser de lo histórico. “Primariamente histórico es el *Dasein*. Secundariamente histórico, en cambio, es lo que comparece dentro del mundo (Heidegger, 1997, p.381)”. El ser histórico originario no se da a partir del hecho de que las cosas y las personas se puedan volver objeto de estudio de la historiografía porque son algo que estuvo ahí en el pasado y que ahora ya no lo está, sino que el *Dasein* es en cuanto tal histórico, mostrando el fundamento ontológico de la historicidad. “¿En qué medida y en virtud de qué condiciones ontológicas la historicidad pertenece a la subjetividad del sujeto “histórico” como su constitución esencial? (Heidegger, 1997, p.382)”

Durante toda la primera sección de *Ser y Tiempo* – la analítica existencial – se nos muestran las estructuras del modo de ser del *Dasein* en su cotidianidad. En el conjunto de estas estructuras hay una estructura unitaria del *Dasein* que es el cuidado, que tiene tres elementos. El primero de éstos implica que el *Dasein* es un ente que no está determinado por ninguna característica en particular, su única determinación sería que es sin más, es decir, su esencia sería su existencia, por lo que es un ser que le corresponde hacerse cargo de su propio ser (facticidad). El segundo elemento es que el *Dasein* se da siempre ya relacionado con el mundo que comparece y, por lo tanto, hereda una situación. Y, por último, el tercer elemento del cuidado es que el *Dasein* siempre es junto a los otros *Dasein* (Heidegger, 1997, p.192). A cada una de estas tres estructuras señaladas, le corresponde un momento temporal. Un primer momento que es el de *anticiparse a sí*, se refiere al concepto de existencia entendida como posibilidad, comprenderse a sí mismo como posibilidad en el sentido de *proyecto* de la propia posibilidad; un segundo momento es el *estar en*, es el de ser ya en el mundo, que se refiere al concepto de *facticidad*. Un tercer momento, es *estar en medio de*, en medio del ente que comparece, el existir es siempre ya estar relacionado con un ente que comparece dentro del mundo, es su condición de *arrojado*.

A partir de este análisis del cuidado y sus dimensiones temporales, podemos ver que el cuidado es una totalidad sincrónica, una especie de corte transversal de las estructuras del *Dasein*. En esta unidad estructural, de alguna manera fue dejada de lado la “trama de la vida”, es decir, ahora es una visión diacrónica, es un corte longitudinal del *Dasein*, el extenderse del *Dasein* entre el nacimiento y muerte (Rivera, 1997, p.486). Al avanzar en la obra, Heidegger hace nuevamente el análisis, ya que una vez alcanzado el análisis preparatorio para un acceso al ser del *Dasein*, el concepto de tiempo e historia vulgar no logran dar con una interpretación adecuada de la existencia, a diferencia de la interpretación existencial de la historicidad, a partir del cuidado y de la temporeidad. En este sentido, Heidegger sostiene que el proyecto existencial de la historicidad es sólo una elaboración más concreta de la temporeidad. Es por esto que ahora se toma en cuenta el efectivo *extenderse* entre el nacimiento y la muerte, es decir, la historicidad del *Dasein*: este *entre* no es histórico porque dependa de una sucesión empírica de eventos, sino que sólo puede tener una historia porque es temporal e histórico en su mismo ser (Heidegger, 1997, p.382).

El ser del *Dasein*, entonces, siempre es un extenderse entre nacimiento y muerte. Esto implica que el nacimiento no es un suceso ocurrido en el pasado (como suele entenderse), y tampoco la muerte es un suceso orgánico que ocurrirá en el futuro. Para Heidegger, tanto la muerte como el nacimiento implican una posibilidad del *Dasein*, la de estar arrojado. ¿Cómo es posible entonces que haya un “entre”? Este entre tampoco debe ser entendido como un espacio de tiempo entre dos momentos biológicos, nacimiento y muerte, sino que esa extensión debe ser comprendida por medio del cuidado y de temporeidad. Heidegger plantea que nacimiento y muerte son límites extremos del ser total del *Dasein*, lo cual no significa que el *Dasein* se extienda desde el nacimiento hasta la muerte de manera lineal, sino que nacimiento y muerte, en cuanto posibilidades. Entendida como posibilidad, la muerte es el fin insuperable de la existencia. Y el nacimiento hay que entenderlo entonces como el comienzo de la facticidad y del estar arrojado. Nacimiento y muerte se conectan porque tienen que ser comprendidos a partir de la unidad del ser del *Dasein* de estar arrojado y estar vuelto hacia la muerte. Estar vuelto hacia ese *haber sido* que sigo siendo, significa extenderse hacia el nacimiento. Estar vuelto hacia ese *haber ser* que no soy ahora, es extenderse hacia la muerte.

El *Dasein*, en cuanto fáctico, encuentra las posibilidades de existencia en las que está arrojado en su mundo, que lo circunda a él y que comparte con otros *Dasein*. Por ello es que Heidegger considera que todo mundo debe ser considerado heredado. Es decir, que brinda diferentes posibilidades de existencia que el *Dasein* puede descubrir y hacer apropiarse de ellas. Entonces, que el *Dasein* sea un ser histórico, significa que a él siempre le es constitutivo un movimiento de regreso tanto hacia sí mismo en cuanto a que está arrojado en la existencia, como hacia el legado transmitido dentro del mundo. El *haber sido* del *Dasein* implica un movimiento de retorno o una vuelta hacia sí mismo en su existencia arrojada y hacia el legado de posibilidades que el mundo circundante contiene (Heidegger, 1997, §74).

Para comprender la estructura de la temporeidad que plantea Heidegger, debe-

mos entender que ésta está compuesta por tres momentos que se dan simultáneamente: poder ser, haber sido y estar siendo. Estos momentos estructurales de la temporeidad están a su vez conectados con la estructura del cuidado. La temporeidad es entonces fundamento de la historicidad y sólo por ella puede haber historia, y entonces es posible relacionarse con el pasado o investigarlo científicamente tal como lo hace la historiografía. La temporeidad es el fundamento para orientar la pregunta ontológica que interroga por la trama de la vida entre nacimiento y muerte. El extenderse en esta trama se llama el *acontecer* del *Dasein*. Poner al descubierto la estructura del acontecer y sus condiciones de posibilidad temporeo-existenciales, significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad* (Heidegger, 1997, p.375)".

Una de las distinciones fundamentales de *Ser y Tiempo* es la distinción entre propiedad e impropiiedad del *Dasein*. El *Dasein*, según Heidegger, tiene la tendencia a obscurecer los fenómenos, en este sentido, la tradición filosófica occidental, a partir de una serie de decisiones ontológicas, determinó nuestra comprensión del mundo bloqueando un acceso correcto a los fenómenos en general, tal como vimos con el fenómeno del tiempo. Esta tendencia estructural en el caso mismo del *Dasein*, se llama impropiiedad, y tiene sus bases en la facticidad, en el hecho de que al *Dasein* es responsable de su propio ser. Este constante hacerse cargo del propio ser puede llegar a ser abrumador, de ahí que el *Dasein* busque maneras de aseguramiento que lo libren de tener que hacerse cargo de sí mismo. Estas formas en las que el ser del *Dasein* ya no dependen de él sino de otro, Heidegger las llama lo "uno" (por ejemplo, lo que a "uno" le gusta, "uno" hace esto porque así se debe hacer). En este modo de ser impropio, el *Dasein* sigue siendo histórico porque asume su pasado, pero en vez de asumirlo como una posibilidad de la que él se hace cargo, solamente la recibe de forma pasiva, de tal manera que no implica una apropiación crítica de ese pasado, sino que intenta que este pasado y las posibilidades que le otorga lo determinen. En la impropiiedad se busca en el pasado respuestas establecidas a qué hacer con nuestro ser, mientras que en la propiedad, el *Dasein* es su pasado por que asume su facticidad y al mismo tiempo reconoce que, si bien el pasado le otorga una serie de posibilidades determinadas, lo que hace con aquellas depende de él.

Para poder ser propio, el *Dasein* tiene que asumir su propia facticidad. Pero, además, al ser un ente finito, tiene que hacerse cargo de sí mismo teniendo siempre en cuenta que su posibilidad ineludible es la muerte. Heidegger introduce el concepto de la muerte en un sentido existencial, es decir, como un elemento estructural que determina el modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* en cuanto arrojado toma las posibilidades en que se proyecta a partir de su mundo circundante; sólo el *Dasein* resuelto asume esas posibilidades mundanas y no se remite sólo a recibirlas. El modo propio de ser histórico del *Dasein* en cuanto haber sido, en cuanto vuelta a posibilidades transmitidas, es justamente la resolución. La resolución es un auto transmitirse posibilidades, es una transmisión en la que el *Dasein* elige desde sí mismo entre las posibilidades que se le presentan en el mundo como posibles de ser heredadas. Resolución es entonces el modo propio de ser histórico. La mera recepción sería un modo impropio del ser histórico ya que no asume las posibilidades heredadas teniendo en cuenta su condición de finito. Pero, a fin de cuentas, tanto en la propiedad como en la impropiiedad, el *Dasein* en tanto ser

histórico regresa hacia lo sido.

Aquí es donde entra el concepto de destino. Por destino, Heidegger quiere entendiendo “el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el 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 (Heidegger, 1997, p.374)”. Sólo asumiendo su propia finitud y sus tres momentos estructurales (anticiparse a sí, estar ya en y estar en medio de), el *Dasein* puede ser en la propiedad, es decir, puede actuar de tal forma que sus actos no sean simplemente un transcurrir de acontecimientos, sino que tenga siempre en vista que su última posibilidad ineludible es la de su muerte. Así, el reconocer el hecho de que somos y que tenemos una posibilidad ineludible, nos permite ser históricamente de manera propia, ya que cada una de nuestras posibilidades las asumimos haciéndonos responsables de que, en última instancia, lo que hacemos nos determina como lo que somos. El asumir la muerte es tan importante porque envuelto en la impropiiedad, el *Dasein* no logra dar cuenta que es sólo en su entre donde puede ser único, que en su finitud es irremplazable, que nadie puede morir por nosotros, por lo tanto nadie puede hacerse cargo de nuestra finitud excepto cada uno de nosotros. Es por esto que, si bien el *Dasein* es histórico siempre, sólo en la propiedad asume su finitud, su existencia, como aquello que lo hace único e intenta hacer algo con ella.

Ahora bien, si pareciera que al dar con el concepto vulgar de historia, el *Dasein* ha tergiversado el *haber sido* al hacerlo un objeto de estudio de algo que está ahí y que simplemente hay que traer al presente, de alguna manera, como ya vimos, con esta concepción de la historia –que piensa el tiempo de manera lineal y sucesiva- el establecimiento de la disciplina de la historia sería una aproximación impropia del pasado. Por esto, creemos a partir de lo que Arendt que el surgimiento de la historia en la Grecia presocrática si sería una forma propia de abordar la historicidad del *Dasein*. Vemos que los griegos inventaron la historia como un refugio de inmortalidad. Si pudo surgir la historia, es en parte gracias a que los hombres buscaban desesperadamente dotar de permanencia sus acciones. Entendamos que la naturaleza para los griegos estaba marcada por su carácter eterno, sin un principio ni un fin, constituyendo un ciclo inmutable que lo envolvía todo. En un universo con un tiempo eterno en la repetición, conservar el pasado podría parecer carente de importancia, pero el problema surgía cuando se tomaba al hombre como individuo envuelto en un cosmos circular, quien atravesaba el tiempo de forma lineal. Así, los griegos distinguían dos esferas temporales, una universal y otra humana. Ésta última se caracterizaba por su volatilidad, la acción humana era pura fragilidad condenada a desaparecer.

Entonces, el hecho de que el hombre haya podido dar con la disciplina de la historia y conceptualizar sobre ella nos habla de que el “destino” sí pudo ser encontrado antes de que la ontología tradicional se inmiscuyera en la concepción del tiempo. Heródoto pretendía, al inventar la historia, retener del pasado aquellas hazañas que se dieron entre los hombres, salvarlas de su carácter perecedero, mediante la palabra, asumiendo la condición finita del hombre. Al ser salvada esa finitud, de alguna manera los hombres podían aspirar a la inmortalidad. La his-

toria así, no sería una forma de aseguramiento de la finitud humana que es cada *Dasein*, tal como es la cotidianidad, dictando qué es lo que se debería, si no que para los griegos se vuelve el lugar desde donde con plena consciencia de su finitud podían medirse a ellos mismos comparándose con sus antecesores y esperando superarlos (espíritu agonal griego), de tal manera de llegar a ser su “destino” (Arendt, 1996, pp.49-100).

La crítica de Paul Ricoeur

Con los postulados que hemos revisado, Heidegger abre una nueva puerta fundamental para comprender el ser del fenómeno histórico en el siglo XX. Sin embargo, como todo gran pensador que abre nuevos caminos, tiende a dejar problemas abiertos. Dos críticas fundamentales que se le hacen son, por un lado, que se centra exclusivamente en el fenómeno de la muerte sin ahondar en el fenómeno del nacimiento y, por otro, que su tratamiento de la historicidad grupal del *Dasein* es problemático, al estar explicado muy oscuramente y por la utilización de palabras políticamente muy cargadas en la época como el uso de la palabra Volk (Fynsk, 1993, p.231).

En su obra “*La memoria, la historia y el olvido*”, Paul Ricoeur dedica un capítulo a hablar de la historia y el tiempo, declarando que se sitúa cerca de Heidegger y de sus postulados en *Ser y Tiempo* sobre la cuestión del ser, pero planteando también un debate con el pensador alemán. Ricoeur cita primero a Heidegger en su intento de distinguir el modo de ser que somos siempre de otros modos de ser, por la manera diferente de ser en el mundo, y adopta la idea directriz de *Ser y tiempo* según la cual la temporalidad constituye por excelencia la característica que relaciona al ser con ser en cuanto ser. La temporalidad sería la precondition existencial de la referencia de la memoria y de la historia al pasado, pero el enfoque de Heidegger le resulta provocador en cuanto pone el acento en el futuro y no en el presente. Según Ricoeur, el *adelantarse* se convierte en Heidegger en el polo de referencia de todo el análisis de la temporalidad, con su connotación heroica de resolución anticipadora, y se establece una jerarquización de los modos de temporalización según el grado de originalidad decreciente y de no-autenticidad creciente (Ricoeur, 2010, p.452). Esto presenta para él un grave problema, ya que implica que el pasado y el presente serían modos temporales menos originales, desvalorizándose su autenticidad para elevar el futuro y la muerte a la única medida de determinación o posibilidad del *Dasein*. Esto abre, para Ricoeur, perspectivas inéditas a la confrontación entre la filosofía y la epistemología de la historia, y con la subvaloración del pasado se estaría desestimando el objeto mismo de estudio de la historia. Aquí es necesario acotar que no estaríamos de acuerdo con la crítica que hace Ricoeur, porque según lo que tratamos de mostrar, para Heidegger los tres momentos temporales no se pueden diferenciar en originariedad en cuanto todos son igualmente pertenecientes a las estructuras de ser del *Dasein*, sea en el modo propio o impropio. En este sentido, se podría creer que Ricoeur, al desvirtuar la temporalidad de Heidegger tratando de sintetizarla en las categorías de temporalidad, historicidad e intratemporalidad, se aleja de la idea original del autor, por lo que la crítica no logra dar con su objeto. Además, la crítica de Ricoeur pareciera introducir una noción del tiempo más cercana a la tra-

dición porque, como ya vimos, para Heidegger las tres dimensiones temporales conforman una unidad, por lo que difícilmente se puede extraer de sus postulados que haya una diferenciación de niveles originareidad, tal como plantea Ricoeur.

Además, Ricoeur plantea que el término “ser-para-la-muerte”, usado por Heidegger, parece implicar algún destino de acabamiento. “El *para* del ser-para-la-muerte ofrece un sentido de la posibilidad -ser para una posibilidad- que se proyecta como una posibilidad cerrada sobre la posibilidad abierta del poder-ser.” (Ricoeur, 2010, p.461). Ricoeur critica la excesiva significación que le da Heidegger a la muerte, en contraposición a la vida, y se pregunta “la angustia que pone su sello en la amenaza del morir, ¿no esconde la alegría del impulso de vivir?” (Ricoeur, 2010, p.461). Resalta que Heidegger solamente nombra el concepto de nacimiento sin ahondar más en su importancia, y hace entrar en el diálogo a Hannah Arendt ya que, según esta pensadora, la natalidad sirve de base a las categorías de vida activa: trabajo, labor, acción (que serán explicadas más adelante al abordar el aporte de la autora). Se pregunta si no será mejor hablar de permanecer vivo *hasta* la muerte y no *para* la muerte, para resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente fragmentario de la resolución heideggeriana ante el morir. Concordamos aquí con esta crítica de Ricoeur y, a partir de ésta, intentaremos introducir en el siguiente apartado la noción de *vita activa* que propone Hannah Arendt para enfrentar ésta y otras críticas que ha recibido el concepto de historicidad en *Ser y Tiempo*.

La historicidad de la *vita activa*

El trabajo intelectual de Heidegger será recogido por su discípula Hannah Arendt quien, en su propio recorrido intelectual, introducirá aportes teóricos nuevos, que ayudarán a superar las debilidades de los párrafos de Historicidad de *Ser y Tiempo* que levantaron críticas, como las hechas por Ricoeur. Así, gracias a estos aportes teóricos, Arendt puede explicar la historicidad en grupo del *Dasein*. Si bien Heidegger intenta hablar de la historicidad en grupo mediante el concepto de destino común: “conviviendo en el mismo mundo y resuelto a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano (Heidegger, 1997, p.X)” su conceptualización no deja de ser problemática, como como ya dijimos.

En el ámbito de la acción, tratado ampliamente por la autora, es que será posible comprender de una nueva manera la historicidad del *Dasein*. Debemos clarificar que la noción misma de acción se inserta dentro de la noción de *vita activa* de Arendt. Ella, al usar la expresión *vita activa*, quiere responder a la pregunta “¿Qué hacemos cuando actuamos?(Arendt, 1995, p.89)”. Mientras la labor se relaciona con satisfacer nuestras necesidades corporales y, el trabajo se relaciona con la fabricación de útiles (por lo que cualquiera es reemplazable), la acción es el campo en el que nos relacionamos con los otros que son iguales y a los mismos tiempos distintos a nosotros. A esta doble condición Arendt la llama la pluralidad humana. Hay igualdad, ya que todos pertenecemos a la misma especie, somos humanos, pero hay distinción, ya que cada uno es radicalmente diferente en cuanto es completamente nuevo. “Con respecto a alguien único, cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él (Arendt, 1993, p.203)”. Entonces, el nacimien-

to funda la pluralidad humana. Para Arendt, esta pluralidad es la condición previa para la acción y el discurso. Es en la acción se denota, por sobre todo, el mundo en el que los hombres actúan entre ellos, que es el mundo donde propiamente se da la condición histórica del hombre. Aquí no puede reemplazarse la unicidad de cada hombre, que es nuevo comienzo desde su nacimiento, y por lo tanto permite la historicidad. Esta esfera, al ser la de los intereses que se dan entre los hombres, es eminentemente política. Así, un pueblo tan político como el romano podía usar la misma expresión, *inter homines esse*, para decir estar vivo o estar en el ámbito de lo público. Los romanos vieron bien el fenómeno de la política, y su carácter eminentemente acontecimental, donde nada está definido completamente y en donde el hombre puede ser realmente irremplazable (Arendt, 1993, p.208).

Es en la acción y en el discurso, entonces, donde los hombres se pueden diferenciar en tanto que son únicos, es decir, en tanto que hombres. Así, es en esta esfera en donde el *Dasein* puede ser en propio, esfera donde nada está determinado. Es con la palabra y el acto que entramos en el mundo como humanos, inserción que implica un segundo nacimiento. La importancia de este segundo nacimiento es que no se da por alguna necesidad vital del cuerpo (labor) ni en busca de un fin en específico (trabajo), sino que es una cualidad humana la de siempre comenzar de nuevo. Este comienzo es radicalmente nuevo, ya que en él puede darse algo que no se haya dado antes gracias a que constantemente entran nuevos sujetos al campo de la acción. Arendt plantea así que “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado... lo infinitamente improbable (Arendt, 1993, p.202)”.

Para la autora, esto se debe a que sólo mediante la acción podemos mostrar quién realmente somos, y no lo que somos, ya que somos individuos (o *Dasein*) a los que no se le puede atribuir ninguna característica fija para decir quiénes somos (recordemos que en el *Dasein* su única esencia es su existencia). La acción no sólo muestra al acto sino que también descubre al agente junto con el acto, de ahí que para poder darse la acción se necesite el espacio público. Sin este revelar al agente mediante el acto “la acción pierde su cualidad por la que trasciende la simple actividad (Arendt, 1993, p.207)”. Esto se debe a que la acción y el discurso se dirigen a los hombres, quienes son capaces de captar la revelación del agente, por lo que más allá de su contenido específico, estos actos están volcados al mundo entre los hombres, lo que Arendt llama la “trama” de las relaciones humanas (Arendt, 1993, p.207).

Si ya vimos que para Heidegger es en la propiedad donde, al asumir su muerte como última posibilidad, el *Dasein* reconoce su historicidad porque su trama es irremplazable, para Arendt esta trama sólo puede darse en la acción, ya que no es una trama individual, sino de las relaciones humanas. Mientras que en los otros ámbitos del actuar humano todo agente es reemplazable, porque mediante medios determinados se pretende hacer algo concreto, el campo de la acción es un ámbito impredecible – por esto es el terreno de la historicidad del *Dasein* – ya que el agente en la acción se revela a sí mismo; antes de esto él mismo no sabe bien qué es, ya que según Arendt, nadie puede conocerse a sí mismo (Arendt, 1993, 208). Además, si la acción es indeterminada, se debe a que ésta puede ser iniciada por su agente pero éste no puede controlar su conclusión, ya que su der

sarrollo se inserta dentro del espacio público, en el que se está entre otros *Dasein*. Así, vemos que el hecho de que la vida de un individuo pueda ser narrada en un relato (story) y que la historia pueda convertirse en el gran relato de muchos, se debe a que es el resultado de la acción. La historia entonces, es hecha por los hombres, pero no le pertenece a los hombres. “La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible, porque no está hecha. El único “alguien” que revela es su héroe, y éste es el solo medio por el que originalmente intangible manifestación de un único y distinto “quién” puede hacerse tangible *ex post facto* mediante la acción y el discurso (Arendt, 1993, p.210)”

Consideraciones finales

Luego de este recorrido por la historicidad en la obra de Heidegger, es necesario resaltar de qué manera el pensador alemán conforma la apertura de una nueva ventana desde la cual mirar el ser, el tiempo y la historia. A lo largo de los párrafos estudiados, el autor desecha la forma en que se ha entendido el fenómeno histórico desde Aristóteles en adelante, porque ésta no permite abordar el *factum* de que el *Dasein* es un ser histórico en sí mismo. Lejos de una concepción del tiempo como una sucesión de “ahoras” donde sólo el presente es en realidad, y donde el ser “está ahí”, para Heidegger la temporeidad del *Dasein* debe ser entendida como una unidad de los tres aspectos temporales. En este sentido, nacimiento y muerte serían dos términos de posibilidad hacia los cuales se extiende el *Dasein* simultáneamente. La historicidad tendría su fundamento en la temporeidad, sería una estructura de ser del *Dasein* y, por tanto, una categoría existencial. Sólo por la temporeidad, fundamento para orientar la pregunta ontológica que interroga por la trama de la vida entre nacimiento y muerte, podría haber historia. La historia sería entendida como el acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, un acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir.

Esta temporeidad e historicidad nos explicarían en qué sentido el *Dasein* es un ser histórico en sí mismo, que debe hacerse cargo de su propio ser finito y asumir las condiciones de posibilidad de su mundo ya que no está determinado por ellas. El *Dasein* tendría siempre como horizonte último de su actuar el sentido de su muerte, es decir, la muerte sería un elemento estructural que determina el modo de ser del *Dasein*. En este sentido, el *Dasein* no es sino un ser-para-la-muerte.

Esta concepción del nacimiento y la muerte como estructuras de posibilidad del *Dasein*, como hemos podido ver, han causado controversia en los pensadores posteriores a Heidegger, y es a partir de aquí que hemos introducido el aporte de Hannah Arendt y su concepto de *vita activa*, porque creemos, como plantea Ricoeur, que puede darle un nuevo énfasis al nacimiento que Heidegger omite en su obra. Para esta autora, es en la esfera de la acción donde el *Dasein* puede ser en propio, porque en esta esfera no está determinado. Con la palabra y con el acto nos insertamos en el mundo como humanos, tenemos un segundo nacimiento, que consiste en integrarse dentro de los asuntos entre los hombres, un acto que se da de forma voluntaria. Esta capacidad de nacer de nuevo sería algo propiamente humano, que hace que el actuar de los hombres sea imprevisible y, así, la

acción sería la que permite que exista el relato histórico. Vemos que para Arendt, el nacimiento cumple un rol fundamental en el fenómeno histórico, ya que constantemente se integran nuevos *Dasein* al espacio público que, al ser únicos, implican nuevos planteamientos. Es por esto que para la autora sería inaceptable que Heidegger deje de lado el nacimiento para tratar solamente sobre la muerte, como si ésta fuera el único horizonte importante de la vida humana.

Por otro lado, con respecto a la historicidad grupal, creemos que una de las importantes diferencias entre los planteamientos de Heidegger y Arendt es que si bien Heidegger reconoce el “estar con los otros” como un elemento estructural del *Dasein*, para Arendt el aspecto político del hombre no es sólo estructural al *Dasein*, sino incluso es lo que lo distingue de todos los otros seres en el mundo, y de ahí que pueda ser un ser histórico sólo en comunidad y no de forma individual. Esto explica el rol preponderante que le asigna la autora al tema de la política en sus obras, ya que la política conforma para ella el espacio de desarrollo del *Dasein* por excelencia.

Finalmente, cabe reflexionar acerca del propósito inicial que se plantea Heidegger en *Ser y Tiempo*: establecer el significado de la pregunta por el ser en general. Heidegger creyó ver en el *Dasein* -aquel ente que en uno de sus modos de ser fundamentales comprende el ser- un lugar de análisis para abordar el tema central de la filosofía. Este análisis que él realizó fue un gran aporte para la filosofía del siglo XX y abrió nuevos senderos de reflexión. Sin embargo, su gran problema radicó en que, pese a su gran esfuerzo por replantear el tema filosófico central del significado de ser, por medio de un constante replanteamiento de muchos tópicos de la tradición que le permitieran un acceso correcto al *Dasein* y su comprensión de ser, siguió estando dentro de lo que en otros ámbitos ha sido llamado “pensamiento antropológico (Foucault, 2012, p.28)” propio de la tradición filosófica occidental, pensamiento que cree que de alguna manera al explicarnos a nosotros podríamos explicar la realidad. No por nada Anders pudo criticarle a Heidegger: “La analítica del *Dasein* no es más que un síntoma. Un síntoma clarísimo, maligno, de que no estamos a la altura del hecho de que nuestra irrelevancia cósmica, de que nosotros, los ilocalizables en el infinito, somos demasiado cobardes, tenemos demasiado poco valor cívico como para aprender a tener la humildad exigida desde Copérnico” (Anders, 2013, p.48) ¿En qué sentido nuestra irrelevancia cósmica puede negarnos un acceso correcto a lo que significa nuestra historicidad? Ésta es una pregunta que dejamos abierta para futuras reflexiones.

Bibliografía

- Anders, G (1993). *La batalla de las cerezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H (1995) *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H (1996). *La brecha entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península.
- Bambach, C (1995). *Heidegger, Dilthey and the crisis of Historicism*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, M (2012). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fynsk, C (1993). *Heidegger: Thought and Historicity*. New York: Cornell University Press.
- Heidegger, M (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ricoeur, P (2010). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- Rodríguez, R (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Weberman, D. (2011) "Phenomenology". En: Tucker, A. *A companion to the Philosophy of History and Historiography*. (p.508-517). USA: Blackwell, 2011.