

## Historicidad e historia en su modalidad propia

*Hernán Manzi*

*Universidad de Buenos Aires*

**Resumen:** Las críticas de Paul Ricoeur a la jerarquización de las instancias de la temporeidad en *Ser y Tiempo* nos conducen al análisis de la posibilidad y permanencia de la propiedad (*Eigentlichkeit*) para el Dasein cotidiano en el nivel de la historicidad. Esta modalidad permite, en Heidegger, una historia (*Historie*) propia, que se distingue de la historiografía tradicional en el uso vital que de ella hace el Dasein. Aquí es crucial la influencia de la Historia crítica de Friedrich Nietzsche. A lo largo de este recorrido podremos también observar el problema de la movilidad de la existencia (expresado en la figura del torbellino) desde el punto de vista ontológico y el epistémico.

**Palabras clave:** historicidad; historia; propiedad; movilidad; cotidianidad

**Abstract:** "Historicity and History in its Own Modality". Paul Ricoeur's critique of the hierarchization of temporality in *Being and Time* leads us to the analysis of the possibility and permanence of authenticity (*Eigentlichkeit*) for everyday Dasein at the level of historicity. For Heidegger, this modality allows an authentic history (*Historie*), that differs from traditional historiography, in the vital use Dasein makes of the former. The influence of Friedrich Nietzsche's critical history is crucial here. Along this path, we also observe the problem of the mobility of existence (expressed in the image of the whirlwind) from both the ontological and the epistemic points of view.

**Key words:** historicity; history; authenticity; motion; everydayness

I

En *Ser y tiempo*, Heidegger se empeña en mostrar cómo la historicidad del Dasein constituye el fundamento y, por ende, la posibilidad de la ciencia histórica. Si tomamos este tema desde el punto de vista de la propiedad o autenticidad (*Eigentlichkeit*), vemos que una historia propia no se corresponde con la perfección en la capacidad de descripción de los hechos pasados (representancia), sino con una historia cuyo objeto es, al decir de Heidegger, *lo posible*. En este sentido, se hace notar la influencia de Friedrich Nietzsche. Tomando como hilo conductor al modo de existir propio, realizaremos ciertas anotaciones sobre la relación entre historicidad e historia. A lo largo de estas líneas, exponemos como tesis que, aun dentro de la cotidianidad del Dasein –que lleva el sello de lo impropio–, es posible una existencia auténtica. Esta propuesta se sostiene a través del concepto de “fidelidad” (*Treue*), que emparentamos con el “olvido de reserva”, tal como lo expone Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*.

Martin Heidegger dedica el § 76 de *Ser y tiempo* a la aclaración de la relación entre la historicidad del Dasein y el “saber histórico en sus posibilidades originarias y propias”<sup>1</sup>. De este análisis y del correspondiente a la temporeidad en general, Ricoeur extrae –en *La memoria...*– una crítica crucial: “...La jerarquización, en *Ser y tiempo*, de las instancias temporales –temporalidad fundamental, historicidad, intratemporalidad– en términos de originariedad decreciente y de no-autenticidad creciente, constituy[e] un obstáculo para el reconocimiento de los recursos de condicionalidad –y, en este sentido, de legitimidad– dispensando progresivamente de instancia fundamental a instancia fundada”<sup>2</sup>.

Ricoeur sugiere que en cada uno de estos tres “niveles” o “modalidades” temporales existe un predominio del futuro (temporalidad fundamental), del pasado (historicidad) o del presente (intratemporalidad); tripartición de la experiencia temporal<sup>3</sup> de la que Heidegger intenta escapar con la ayuda del fenómeno existencial de la “resolución precursora” (*vorlaufenden Entschlossenheit*). “La repetición responde, más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida. Pero

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, p. 405.

<sup>2</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 459-460.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 452.

la respuesta a la posibilidad es, al mismo tiempo, *en su condición de instantánea*, una *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando como ‘pasado’<sup>4</sup>. De aquí debemos elucidar cómo es posible superar o matizar la aparente polaridad entre *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* en *Ser y tiempo*. Ello nos conducirá al corazón de la experiencia de la “resolución” y del “acontecer auténtico del Dasein” (*eigentliche Geschehen des Daseins*).

El instante (*Augenblick*) adquiere un peculiar interés al focalizar la cuestión de la relación entre duración y autenticidad. ¿Cuánto puede *durar* lo auténtico? Este tema no es otro que el de la movilidad existencial, simbolizado en la figura del *torbellino* (*Wirbel*). Con esto, Heidegger dota de sutileza al éxtasis del instante, habilitando –de cierta manera– la coexistencia de las modalidades auténtica e inauténtica, anteriormente polarizadas en la elección de “ser sí-mismo” o “no ser sí-mismo”. Sostiene Heidegger que “la *estabilidad del sí-mismo* es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta”<sup>5</sup>. Esta estabilidad es la “resolución precursora”. Heidegger habla aquí *im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit*<sup>6</sup>, es decir, en un doble sentido que mienta no solo la constancia del sí-mismo, sino también el mantenerse en ese estado propio. Este último cariz reviste el problema de la *tendencia a caer* del Dasein en la impropiedad de su existencia cotidiana. En *Ser y tiempo* enfrentamos a la movilidad como un problema capital. Heidegger no duda, en el § 75, en calificarlo como un “enigma”<sup>7</sup>, en particular cuando, en torno a la historicidad, el filósofo liga la resolución precursora al *Geschehen* como pleno acontecer del Dasein en el destino común de este ente con su “comunidad” o “generación”<sup>8</sup>.

Para analizar la autenticidad o propiedad y cómo el Dasein puede mantenerse en ella, es menester anotar ciertas características de esta modalidad existencial. En primer lugar, la impropiedad está ligada a la cotidianidad del Dasein que es absorbido por el mundo del que se ocupa. Segundo, la autenticidad no viene a superar esa cotidianidad impropia como si se tratara de un estado corrupto, pues el análisis ontológico-existencial es anterior a este tipo de interpretación y tampoco es la autenticidad algo que se encuentre por sobre la cotidianidad cadente y hacia la que se deba peregrinar para alcanzarla<sup>9</sup>. Tercero,

---

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 399.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>6</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1977, p. 427.

<sup>7</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 404.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 197.

se ve con lo anterior la posibilidad de una coexistencia de la autenticidad y la inautenticidad, siempre que tengamos en cuenta que esta última es el sello de lo cotidiano. Nos detendremos en este punto.

Por sus características intrínsecas, la modalidad auténtica no suprime a la existencia inauténtica, ni siquiera esporádicamente, esto es, como si el Dasein pudiera ser a veces propio y otras veces impropio. “La existencia también puede hacerse dueña, en el instante –aunque tan solo ‘por un instante’– de la cotidianidad, pero jamás puede borrarla”<sup>10</sup>. La capacidad de “dominar” lo cotidiano parece ser efímera, pero es un error comprender esto literalmente en el sentido de una breve duración de la propiedad. La estrategia de Heidegger es, en cambio, desligar el tema de la constancia del sí-mismo (en el doble sentido antes explicitado) del de la duración como suma de vivencias o como duración cronométrica según el concepto vulgar de tiempo. La resolución debe poder exceder la mera duración del acto resolutorio para poder funcionar como el peldaño a una posible existencia propia. Por eso Heidegger se pregunta si la “trama del acontecer propio” no podría llegar a consistir de una serie ininterrumpida de actos resolutorios”<sup>11</sup>. El Dasein –en su constancia– no está rodeado de irrealidades, que “ya no son” o que “aún no son”. Se trata de una “conexión” o “trama” (*Zusammenhang*) que le da unidad a cada momento de la vida como perteneciente a un todo. La existencia del Dasein en su ahora no es expresable en términos de duración cronométrica, sino como *extenderse* o, según traduce Gaos, como un *prolongado prolongarse*. Así, la “trama” no es definida como una suma, sino como un movimiento. Dilthey –a quien Heidegger tiene muy presente en su análisis de la historicidad– es claro cuando recuerda a Goethe, quien dice que un anciano “que mira atrás en su vida... siente cada momento del presente... como colmado y determinado por el pasado, como extendiéndose para plasmar el futuro, es decir, como desarrollo”<sup>12</sup>. Ya en el siguiente párrafo (§ 75) Heidegger brinda una respuesta a la cuestión de cómo mantenerse en la propiedad: “La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo... La resolución sería ontológicamente mal comprendida si se pensara que ella solo es real como ‘vivencia’ mientras ‘dura’ el acto de resolverse. La resolución, en cuanto destino, es la libertad para *renunciar* a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandase. La estabilidad no se constituye ni por ni a partir de la acumulación de ‘instantes’, sino que

130

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>11</sup> *Cf. ibid.*, p. 400.

<sup>12</sup> Dilthey, W., *El mundo histórico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 223.

estos brotan de la temporeidad *ya extensa* de la repetición que venideramente está-siendo-sida”<sup>13</sup>.

Para nuestro estudio sobre la autenticidad nos interesan dos conceptos: el de *fidelidad* (*Treue*) y el de *libertad* (*Freiheit*). Ellos significan que, tras la resolución precursora, se ha abierto una puerta en la cotidianidad cadente que conduce a la existencia propia dentro del marco de un destino común (*Geschick*). Podemos hablar de una *latencia* de la autenticidad para el Dasein resuelto, quien se ocupa de y se deja ocupar por su mundo, pero a la vez está dispuesto a abandonar su comodidad inauténtica según lo exija una determinada situación. Para sostener nuestra posición es necesario remarcar el concepto heideggeriano de *olvido* (que Heidegger, como hace notar Ricoeur, considera más que el de *memoria*), pues, si no, ¿qué evitaría que existiera una única y definitiva resolución precursora en el Dasein y su *Gemeinschaft*? Ahora bien, el contenido de dicha “situación” no está determinado ónticamente en *Ser y tiempo*. Sin embargo, sabemos que para Heidegger hay necesariamente un “ideal fáctico” (*ein faktisches Ideal*) en juego como supuesto, que actúa como guía en el desarrollo conceptual de la autenticidad<sup>14</sup>. Además, conocemos que el pleno acontecer del Dasein, es decir, el apogeo de su historicidad auténtica, es comunitario, pues Heidegger nos dice que “solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común”<sup>15</sup>. Esta frase, junto con el contexto cultural de Heidegger –del que se suele destacar la llamada *Kriegsideologie*–, ha abonado la tesis clásica de autores como Losurdo, que ven la concreción del destino colectivo en una situación bélica<sup>16</sup>. Una afirmación de esta índole excedería los límites y las capacidades de la presente investigación. No obstante, se ve como una opción que, al menos, se muestra válida: la guerra resulta una experiencia congruente con el pasaje de un Dasein singularizado en su ser relativamente a la muerte, que asume su posibilidad más propia como “destino individual” (*Schicksal*), a un destino común (*Geschick*), ya que la guerra nos enfrenta con una situación de muerte tanto individual como comunitaria. De allí que Heidegger hable de *das schicksalhafte Geschick*.

A partir de estas aclaraciones, podemos dialogar con Ricoeur acerca de su temor respecto de la *jerarquización* de las instancias temporales en *Ser y tiempo* de acuerdo con su grado de originariedad y autenticidad. El problema central

---

<sup>13</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 404.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 326.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>16</sup> Cf. Losurdo, D., *La comunidad, la muerte, Occidente*, Buenos Aires: Losada, 2003, pp. 68-76.

yace en la temporeidad originaria como unidad horizontal-extática a partir de la cual el resto de las instancias temporales se temporizan. Entre esas “posibilidades fundamentales de temporización”<sup>17</sup> se encuentra la historicidad. Por un lado, la historicidad viene a completar la cuestión del ser-total del Dasein y su constancia, ya que antes solo se lo había analizado en relación con el fin y con la muerte y no con el comienzo y el nacimiento. En este sentido, la orientación del estudio de la historicidad pone su mirada en el “haber-sido”. Aquí también hallamos un punto problemático, que es al que Ricoeur se refiere. Si bien el “haber-sido” es expuesto (en el § 65) en su co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) con el futuro dentro de la unidad extática de la *Zeitlichkeit*<sup>18</sup>, la primacía del futuro parece reafirmar el orden de derivación del que habla Ricoeur y dentro del cual la historicidad quedaría detrás de la temporeidad originaria. Más aun, lo haría en una jerarquía “de instancia fundamental a instancia fundada”<sup>19</sup>. Sin embargo, a pesar de que la historicidad aparecería como una instancia *derivada*, en ella se realiza fácticamente el Dasein en su propiedad. Nos referimos, nuevamente, al *Geschehen* del Dasein y a la conformación de la *Gemeinschaft* a través del destino común. Entonces, la historicidad se muestra como una posibilidad a partir de la temporeidad originaria (y, por ende, como derivada) y, por otro lado, resulta co-originaria e igualmente auténtica en su temporizarse propio a través de la resolución precursora.

Este tema se plantea con mayor claridad cuando se lo contrasta con el tratamiento heideggeriano de la experiencia cotidiana del tiempo. Si bien el eje de la misma es puesto en el presente, la estrategia de Heidegger se centra en exponer la intratemporeidad y el concepto vulgar de tiempo a fin de demostrar que estas instancias se fundan en la temporeidad originaria y son, en consecuencia, ellas mismas no originarias: “si se demostrara que el ‘tiempo’ accesible a la comprensión común del Dasein *no* es originario, sino que deriva de la temporeidad propia, quedaría justificado, conforme al principio *a potiori fit denominatio*, llamemos *tiempo originario* a la *temporeidad* ahora puesta al descubierto”<sup>20</sup>. No obstante, el problema de la “trama de la vida” ya se vio resuelto con la discusión en torno a la historicidad. Incluso, aunque insistamos –con Ricoeur– en el privilegio que se le otorga al pasado en el marco de la historicidad, la verdadera explicación del presente propio como *Augenblick*

<sup>17</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 346.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 344.

<sup>19</sup> Ricoeur, P., *o.c.*, p. 460.

<sup>20</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 344.

ha de hallarse allí, justamente en la *Geschichtlichkeit* y en el fenómeno de la resolución precursora. Aun cuando el presente guíe la interpretación vulgar del tiempo, como “ahora”, “antes” y “después” y en la medición del reloj, el recurso empleado por Heidegger para demostrar la “relación originaria con el tiempo”<sup>21</sup> se basa en la introducción de los conceptos de databilidad, significatividad, distensión y publicidad. A partir de aquí se efectúa el vínculo con el carácter extático de la temporeidad originaria.

Con otras palabras, las tres instancias temporales nombradas por Ricoeur no se muestran como ordenadas jerárquicamente dentro de la propuesta de Heidegger –aun cuando puedan entrecruzarse ciertas jerarquías al interior de las mismas y en la relación de unas con otras–. Tanto la historicidad como la intratemporeidad serán remitidas a la temporeidad originaria, pero con la historicidad se clausura un tema y con la intratemporeidad se introduce otro, a saber, el de cómo la temporeidad originaria funda el concepto vulgar de tiempo. Esto no implica que la estructura originaria del tiempo expresado carezca de vínculos con la historicidad. De hecho, podríamos centrar nuestra mirada en “aquel fenómeno existencial... que nosotros llamamos *situación*”<sup>22</sup> y advertir cómo se despliegan las características extático-temporales de la resolución en su *entrar en situación* mediante los cuatro conceptos del tiempo mundanal ya citados. Pero si nos preguntamos por el *sentido del ser del Dasein* (tal como Heidegger define “sentido” a comienzos del § 65), hallamos el planteo más maduro en el tratamiento de la *Geschichtlichkeit*. “El comprender, en tanto que proyectarse a sí-mismo, es el modo fundamental del *realizarse* [*geschehen*] del Dasein. Como también podemos decir, es el sentido genuino del obrar. El realizarse del Dasein se caracteriza mediante su comprensión: su historicidad. El comprender no es un modo de conocer, sino la determinación fundamental del existir. Lo designamos también como comprender existencial en la medida en que se temporaliza en él la existencia como el realizarse del Dasein en su historia. En este comprender y gracias a él, el Dasein llega a ser lo que es y es en cada caso solo aquello que ha elegido para sí, o sea, tal como se comprende a sí-mismo en el proyecto de su poder ser más propio”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000, p. 311.

<sup>22</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 315.

<sup>23</sup> Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 333.

II

Tanto Martin Heidegger como Paul Ricoeur ven en Nietzsche una figura fundamental en el pensamiento de una Historia o historiografía (*Historie*) propia. En Nietzsche, este modo propio de la Historia –la Historia crítica– debe apreciarse como una búsqueda de justicia por parte de quien la ejerce y aprende. En este sentido, a la Historia crítica le corresponde un doble acto, el de su construcción como historiografía y el de la posibilidad de hacer justicia a través de ella. Ambas actitudes de la versión crítica de la Historia revisten un carácter que excede a la persona solitaria del historiador: “...los hombres y los pueblos necesitan adquirir el conocimiento de la Historia siempre y únicamente para la vida y, consiguientemente, bajo el voto y el dominio de la misma... El conocimiento del pasado es deseado en toda época para el servicio del futuro y del presente”<sup>24</sup>.

En el pasaje anterior encontramos el concepto de “vida”, del cual Nietzsche no brinda detalles en cuanto vida *individual*, pero que emplea al referirse a un *pueblo*. Así, un pueblo al que se lo puede denominar una *cultura* debe constituir una unidad viva de toda su realidad en conjunto; de allí que este filósofo hable de la *salud* de un pueblo<sup>25</sup>. Si pensamos en la aptitud de la Historia crítica como *justicia*, hallamos fácil el camino hacia la comprensión de la misma como *curación* de las heridas abiertas del pasado, aquellas que supieron lastimar y hasta fracturar esta unidad viva. Con esto, Nietzsche descarta los intentos de ver a la Historia como una ciencia pura y la vuelca a su lado práctico, *für das Leben*, como indica el subtítulo de su obra. Sin embargo, el anclaje práctico de la Historia no parece desplazar el lugar de una *verdad histórica*. “Solo en cuanto el hombre verídico tiene la voluntad incondicional de ser justo existe algo grande en esa búsqueda de la verdad tan indeliberadamente glorificada en todas partes”<sup>26</sup>. El capítulo sexto de su *Segunda consideración intempestiva* es aquel que Nietzsche dedica a sus reflexiones sobre la Historia, la justicia y la verdad.

La comparación entre el historiador y el juez –que el tema anterior amerita– es presentada con inteligencia en el libro de Ricoeur. Ambos roles están signados por la imposible tarea de constituirse en un *tercero absoluto* que exprese la imparcialidad exigida en el deseo de los protagonistas de la acción social. Las dos figuras son, según el autor, maestras en el uso de la sospecha,

---

<sup>24</sup> Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006, p. 50.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 77.

pues se ocupan de probar y examinar aquello dado a conocer en los testimonios. Estos son analizados, por el historiador, en el marco de los archivos y, por el juez, dentro de un tribunal. En este sentido, el *proceso* se sitúa como un terreno común al uno y al otro. Se trata de una teatralización de los hechos y, entonces, de una reconstrucción del pasado. Esta puesta en escena denota, dice Ricoeur, la relación del proceso con el *tiempo*<sup>27</sup>. En su fase deliberativa, el juicio o proceso no muestra muchas diferencias a los fines de la comparación realizada. Sin embargo, la fase conclusiva del proceso sí lo hace. El “fallo”, cuando es judicial, se expresa en una sentencia que debe resultar definitiva. Allí es cuando el historiador “reabre los círculos que el juez cierra tras haberlos abierto preventivamente”<sup>28</sup>; entonces se desata el conflicto, ya que el juez penetra con su decisión en la historia –y así también en la historiografía– y ello hace que el historiador deba trabajar bajo la presión de las consecuencias y la repercusión del fallo.

La relación de la Historia con la vida es destacada por Heidegger en el § 77 de *Ser y Tiempo*, cuando comenta la visión del conde Yorck von Wartenburg acerca de la filosofía de Dilthey. Según Heidegger, el conde tuvo que llevar el problema de la historia a una unidad más fundamental, en su caso, la “vida”, que Heidegger refiere al Dasein. La historicidad del Dasein –y su modalidad propia expuesta en la Historia crítica– estaría presente también en los perspicaces comentarios de Yorck, a quien Heidegger cita: “Todo saber histórico verdaderamente vivo, y no solo descriptivo de la vida, tiene el carácter de una crítica (p.19)”<sup>29</sup>. No obstante, Ricoeur –quien no deja de advertir la relevancia de la Historia para la vida– cree que el énfasis heideggeriano en la “preocupación por la muerte” destrona otros problemas cruciales que el alemán no menciona, como el de la “carne” y el del “cuerpo propio”<sup>30</sup>. Las alusiones de Heidegger a la “vida” no se ven en este último sentido, sino, más bien, como una cuestión temporal o tempórea, la de la estabilidad o constancia del *sí-mismo* propio o, en otras palabras, la de la “trama” o “continuo” de la vida en tanto unidad del Dasein entre el nacimiento y la muerte.

Si nos detenemos en la insistencia de Nietzsche respecto de la necesidad de interpretar al pasado desde “lo más sublime del presente”<sup>31</sup> solo si es para construir un futuro mediante el juzgamiento de lo pretérito, encontramos la línea

---

<sup>27</sup> Ricoeur, P., *o.c.*, p. 417.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>29</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 413.

<sup>30</sup> Ricoeur, P., *o.c.*, p. 462.

<sup>31</sup> Nietzsche, F., *o.c.*, p. 89.

que nos une a la “resolución precursora” heideggeriana y a la caza de un “ideal fáctico” que sea solidario con la estructura existencial de un Dasein auténtico. Pero, además, hay coincidencias en el modo de aprehensión del pasado que se considera adecuado en la Historia crítica y en el *Geschick*. Heidegger redescubre el concepto de repetición empleado por Kierkegaard en su filosofía, algo que también destaca Ricoeur<sup>32</sup>. Este se diferencia de la repetición como retorno idéntico de lo pasado. La repetición kierkegaardiana debe verse como *retoma*, tal como se sugiere en la traducción castellana de *La repetición*. El protagonista de esta obra se empeña en reiterar episodios, acciones y decisiones de su pasado, pero se desencanta al comprobar que esto es imposible, más allá de todo cálculo. Por eso se “despertaba ahora para dejar que la vida, de un modo incesante y despiadado, siga *tomando de nuevo* todo lo que nos ha dado antes, sin que por eso nos conceda nunca una *repetición*”<sup>33</sup>. Así, el pasado adquiere un contenido nuevo y, en este sentido, actúa como una “*revocación* de lo que en el hoy sigue actuando como ‘pasado’”<sup>34</sup>. En la última dirección piensa también Nietzsche al descartar el tipo monumental de Historia, en donde “el pasado es descrito como algo digno de ser imitado, es decir, como algo imitable y repetible”<sup>35</sup>. La propuesta de Heidegger se centra en mostrar la unidad de los tres tipos de Historia descritos por Nietzsche, quien no habría mostrado el fundamento de esa triplicidad. La misma se hallaría en el modo en el que el Dasein se temporaliza en la unidad de sus éxtasis en cuanto es *el* ente histórico propio. En Nietzsche, la Historia monumental y la anticuarial obstruyen el crecimiento vital si no son acompañadas por una Historia crítica. Heidegger, al mostrar cómo una clase propia de conocimiento histórico se correlaciona con la otra, concluye que “el saber histórico monumental anticuarial es, en cuanto propio, necesariamente una crítica del ‘presente’”<sup>36</sup>. Recordemos que la propiedad –de la mano de la “resolución precursora”– actúa, justamente, como una des-presentación del hoy, al arrancar al Dasein de la caída en la impropiedad de su existencia cotidiana.

Es interesante cómo podemos encontrar en Nietzsche rasgos de la impropiedad heideggeriana *avant la lettre*. En ambos existe un concepto compartido, el de *indiferencia*. Esta es, en Nietzsche, producto de una visión nociva de la Historia, que llama “instrucción histórica” o “sentido histórico”, incluso si se

<sup>32</sup> Cf. Ricoeur, P., o.c., p. 489.

<sup>33</sup> Kierkegaard, S., *La repetición*, Hjelmström, K.A. (trad.), Buenos Aires: JCE, 2004, p. 75.

<sup>34</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 399.

<sup>35</sup> Nietzsche, F., o.c., pp. 35-36.

<sup>36</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 409.

la entiende como un exceso de la misma. Por esta razón comenta que “hay algunos pájaros a los que se los ciega para que canten mejor”<sup>37</sup>. Según este autor, se trata de un mal de la “modernidad”, la cual parece nutrirse de la Historia, pero con una intención opuesta a la vida. Más aun, Nietzsche destaca la fuerza vital de sociedades que, como la helénica, han evidenciado una cultura *ahistórica*. Como apunta Ricoeur, solo esta ahistoricidad sería el remedio para la “enfermedad histórica”<sup>38</sup>. Nietzsche denomina a este “antídoto” de dos formas, lo *ahistórico* y lo *suprahistórico*. Aunque su diferenciación no es muy precisa, podemos señalar que “ahistórico” refiere más bien a la posibilidad de “olvidar y encerrarse en un horizonte limitado”<sup>39</sup>, y lo “suprahistórico” refiere a lo eterno, que se expresa en el arte y la religión. Ambas visiones se oponen al concepto de ciencia tradicional, de raigambre cartesiana y vinculada a la observación. En esta ciencia hay un privilegio de lo histórico, de lo devenido. Ella odia el olvido, y eso –que la distancia del arte y la religión en su aspiración a la eternidad– la hace vivir en contradicción con las mismas. La ciencia, regida por el *cogito*, sustituye al “ser vivo”, por un “ser pensante”, algo que vendría, en la opinión de Nietzsche, en segunda instancia, tras la vida<sup>40</sup>. El aferrarse al “sentido histórico” moderno solo produce un movimiento caracterizado por la apatía o indiferencia frente a las obras y los eventos de la humanidad.

También encontramos elementos de crítica similares en Heidegger. El Dasein, en cuanto histórico, puede serlo también en la inmediatez de su cotidianidad no resuelta. En tal caso, es la *tradicición* la que le despoja de direccionalidad propia a este ente. La tradición no produce sino el desarraigo del Dasein de su historicidad. Y no es en realidad un desinterés en lo que normalmente denominamos como “histórico” lo que provoca esta situación. Al contrario, ese “sentido histórico” –en términos nietzscheanos– encubre la falta de fundamento o suelo (*Bodenlosigkeit*) y el Dasein “ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo”<sup>41</sup>. Estamos hablando de un modo de “historizarse” o de “acontecer” como generación, que se encuentra bajo el signo de la impropiiedad. Recordemos que la “verdad”, en este caso la “verdad histórica”, no se corresponde con el concepto de concordancia, que podemos

---

<sup>37</sup> Nietzsche, F., *o.c.*, pp. 98-99.

<sup>38</sup> Cf. Ricoeur, P., *o.c.*, p. 384.

<sup>39</sup> Nietzsche, F., *o.c.*, p. 150.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, pp. 149-151.

<sup>41</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 42.

traducir a la problemática historiográfica como la cuestión de la *representancia*. El Dasein puede mostrar al ente que ha sido en el modo de la apariencia. Esto ocurre cuando la tradición toma la forma de la “habladuría” y el ente histórico permanece, entonces, encubierto. En consecuencia, la tarea descubridora del Dasein se torna una lucha constante, que agrega cierto interés al problema de la movilidad existencial y al torbellino, pues no es solo el arrastrar y el caer lo que en este movimiento se destaca, sino también el impulso a salir de este estado lo que allí se propicia y se vuelve una posibilidad existencial. Por ello, Heidegger insiste en la necesidad esencial del Dasein de asegurarse “siempre de nuevo” el estar al descubierto<sup>42</sup>, lo cual implica una búsqueda incesante por parte de este ente que evidencia, antes que una separación tajante entre impropiedad y propiedad, una dialéctica de la existencia.

En el plano de lo impropio, vemos a la indiferencia como una de las características centrales del “uno” (*das Man*). Aunque tal rasgo parece ser necesario para el accionar y el ocuparse del “*ser en el mundo*” –y, de allí, que se tome a estos existenciales como “originarios”–, este está ligado definitivamente a una modalidad inauténtica del existir. La indiferencia es una nota del Dasein *caído*. Si también pensamos en Nietzsche y su descripción de la apariencia de progreso y velocidad de su contemporaneidad –liderada por la ciencia–, echamos luz sobre las palabras de Heidegger: “La indiferencia (*Gleichgültigkeit*), que puede ir a la par con una afanosa actividad, debe distinguirse rigurosamente de la serenidad (*Gleichmut*). Este estado de ánimo surge de la resolución, que es como una *mirada* instantánea sobre las posibles situaciones del poder-estar-entero-abierto en el adelantarse hacia la muerte”<sup>43</sup>. Entonces, en Heidegger no puede haber una averiguación histórica propia sin un acontecer auténtico del Dasein en comunidad. Sabemos ya que ese acontecer es situacional y, por ende, no depende de la mera exploración del pasado dado como tradición. Se nos permite hablar de lo “suprahistórico” en el sentido de la superación de la historia como simple actividad investigativa del pasado; de un pasado que permanece “cerrado” en la asunción de lo que la tradición le lega al Dasein, del ámbito al que ella lo circunscribe en su inmediatez. Recordemos que se trata de una apropiación productiva del pasado: se refuerza no solo el planteo de Nietzsche de una Historia útil para la vida, sino también el de Heidegger, para quien el tema del saber histórico ha de ser *lo posible*<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 238.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p. 407.

Este último tópico ha menester de ciertas consideraciones sobre el “olvido”. Su tratamiento es importante para comprender la crítica de Ricoeur a Heidegger que mencionamos al comienzo de nuestro trabajo, respecto de la difícil relación entre originariedad e impropiedad en el interior de las instancias temporales de *Ser y tiempo*. En *La memoria*, Paul Ricoeur distingue dos tipos básicos de olvido: un olvido por destrucción de huellas y un olvido de algún modo reversible, que él denomina olvido de reserva<sup>45</sup>. La primera clase refiere al olvido como enemigo de la memoria. En este sentido, tememos al olvido como a nuestra “finitud”; es la pérdida de todo recuerdo y la imposibilidad de recordar. La segunda clase reviste otro carácter. Por un lado, este olvido nos evidencia el horror que implicaría recordarlo todo, tal como ocurre en el famoso cuento de Borges<sup>46</sup>, al que Ricoeur también alude. Por otro lado, es el olvido más ligado a la posibilidad de la antigua reminiscencia platónica, algo que “designa el carácter *desapercibido* de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia”<sup>47</sup>. Incluso, se ha de vincular este olvido a lo que Ricoeur denomina lo Inmemorial. Este carácter del olvido “de reserva” es el que Ricoeur en principio avista en Heidegger, aunque a la manera de una paradoja. Según Ricoeur, la denominación que Heidegger emplea para referirse a lo pretérito, el “haber-sido” (*Gewesenheit*), en lugar de “pasado” (*Vergangenheit*), transforma al pasado en algo que “fue” y no en algo que “ya no es”, colocándolo, de algún modo, dentro de nuestro espectro de disponibilidad. La memoria estaría posibilitada por el olvido y no al revés. Sin embargo, Ricoeur llama la atención sobre un doble uso del olvido en *Ser y tiempo*. Tratamos con un olvido “ontológico”, el olvido del ser, que definiría la modalidad no-auténtica del Dasein. Si bien es “constitutivo” de la existencia, aquí se ve su lado negativo. Es este “poder del *olvido*”<sup>48</sup> el que nos hace caer constantemente en la indiferencia, cuando el Dasein se temporaliza a través del presente impropio<sup>49</sup>. Sin embargo, la constitución mundanal del Dasein precisa del olvido, y aquí se ve con claridad la positividad de su potencia. “Para la temporeidad constitutiva del dejar estar en respectividad es esencial un específico *olvido*. Para poder ponerse ‘efectivamente’ a la obra y operar ‘perdiéndose’ en el mundo de los útiles, el sí-mismo tiene que olvidarse de sí”<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. Ricoeur, P., o.c., p. 533.

<sup>46</sup> Cf. Borges, J.L., “Funes el memorioso”, en: *Artificios*, Obras Completas I, Buenos Aires: Emecé, 2008.

<sup>47</sup> Ricoeur, P., o.c., p. 563.

<sup>48</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 360.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 362.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 368.

Aquí hay puntos de contacto con Nietzsche, quien promueve el olvido como algo saludable para una época que cree que nutrirse es no olvidar y no percibe a la cultura como una *physis* “nueva y mejorada, sin interior, ni exterior, sin simulación ni convención, el concepto de cultura como unanimidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad”<sup>51</sup>. Ricoeur se explaya más sobre el olvido heideggeriano y su nota paradójica: “No se sabe si la desaprobación del olvido supone en su *Verfallen* el trabajo de memoria, o si la gracia del reconocimiento del pasado podría levantar el olvido de su vencimiento-caducidad y elevarlo al rango del olvido de reserva”<sup>52</sup>.

Existe un vínculo entre el olvido y la repetición (*Wiederholung*) entendida como *retoma*, tal como hemos explicitado. El olvido, aquí, está ligado a un recurso como lo inmemorial. Es un olvido positivo que se inserta en el marco del acontecer del Dasein (en cuanto el Dasein retoma su condición de arrojado *adelantándose*, en el instante). Pero además, desde nuestro lugar, sostenemos otra tesis que conecta el olvido con la repetición. El “estado de resuelto” no puede permanecer ajeno al poder del olvido. El Dasein no se puede resolver “de una vez y para siempre” –aun cuando se mantenga *fiel* a aquella resolución primigenia–. Esta fidelidad implica un trabajo constante, un mantenerse *en libertad* permanente que el Dasein y su comunidad construyen en el trájín de la cotidianidad cadente. El torbellino puede hundir al Dasein resuelto *nuevamente* en la impropiedad. La fidelidad no basta: se requiere de nuevos actos resolutorios. Esto se explica por aquello que mencionamos anteriormente, el hecho de que la resolución es siempre un sumirse en la *situación*. Cualquier “ahora” es *datable* y *significativo* y ello no excluye al momento de la resolución. La situacionalidad del acto resolutorio –que no muestra sino el carácter extático de la temporeidad– evidencia la multiplicidad de instancias en las que el Dasein puede resolverse. La *fidelidad* es la manera como Heidegger denomina al “olvido de reserva” propuesto por Ricoeur. Pero también está el otro olvido, que no podemos descartar, el que corresponde a una *Gemeinschaft* caída, olvidada de sí, de que alguna vez pudo haber estado resuelta. Un olvido no de la condición de arrojado (que permanece como *lo Inmemorial*), sino de la resolución misma: el olvido por destrucción de huellas. El miedo a este fue el que provocó que la ciencia moderna pusiera a la memoria en un elevadísimo escalafón, hasta pervertirla (recordemos a Nietzsche). La repetición *necesita* del olvido para ser repetible. De allí que Ricoeur halle paradójico al tratamiento del olvido por parte de Heidegger.

---

<sup>51</sup> Nietzsche, F., o.c., p. 157.

<sup>52</sup> Ricoeur, P., o.c., p. 565.

III

Con nuestra investigación hemos llegado a ciertas conclusiones. Algunas de ellas son de carácter ontológico y refieren al concepto de movilidad o movimiento existencial. Este constituye en esencia al Dasein en cuanto la “trama” de su vida no es una acumulación de instantes, sino un *extenderse* que conecta nacimiento y muerte, proveyendo constancia al sí-mismo en el éxtasis del *instante*. Por otro lado, el movimiento no refleja solo la faceta estructural de la unidad existencial-tempórea del ente que somos, sino también un lado fáctico. Este se encuadra dentro de la problemática de la dupla propiedad/impropiedad. Aunque podamos hablar de contraste y hasta de oposición –puesto que no hay puntos medios entre ambos modos–, la relación entre las dos modalidades no es de superioridad de la una sobre la otra ni es estática. El Dasein en su cotidianidad está signado por lo impropio, pero justamente es este olvido de sí el que le permite sumirse en el mundo con los entes que no son como él y que también conforman la “mundaneidad”. Sin embargo, como huida del *Selbst*, lo impropio no coincide con cierto “ideal fáctico” de comunidad. Bajo el dominio del “uno” el Dasein es despojado del peso de su sí-mismo al precio de una nivelación con otro Dasein en la indeterminación. Se muestran los rasgos de una existencia *dependiente*. Pero la cotidianidad está constituida por existenciales, no por meras máscaras, y de allí que siempre acompañará al Dasein en el transcurso de su ser-en-el-mundo. Por eso decimos que en la resolución precursora hay un dominio de lo cotidiano que va a la par de la situación. Como explicamos, su duración responde a la temporeidad horizontal-extática del Dasein como extenderse y no a una suma de actos resolutorios. Esta movilidad entre lo impropio y lo propio no posee la nota de un esporádico intercalarse de las modalidades, sino precisamente la del *torbellino*. Existe una fidelidad a lo repetible, una latencia de lo propio subyacente que se puede exponer a la luz cuando lo necesita una situación determinada. Es este movimiento posible el que traza la línea entre un olvido que nos absorbe en el mundo de la inmediatez cotidiana con los entes que no son Dasein (como en la *Zuhandenheit*) y un olvido de la condición de arrojado y del otro Dasein como perteneciente a nuestra “generación”.

141

En el nivel investigativo, el abrirse auténtico de la historicidad permite al Dasein alcanzar una ciencia histórica propia. Esta tiene una potencia en el nivel práctico que se basa en la resolución precursora y en la manera en la que, en el instante, se proyecta la condición de arrojado en el advenir del Dasein en su

ser relativo a la muerte. Dentro de este modo de descubrir el ente que ha sido, yace nuevamente una motivación relativa a la movilidad existencial. El mismo disimularse del ente –por ejemplo, en lo que se denomina “tradicción”– es lo que suscita su apertura por parte del Dasein. El movimiento de la existencia es tal que su fuerza se refleja en ambas direcciones, hacia lo impropio –con mayor frecuencia– y hacia la propiedad. El torbellino enseña así su poder en el plano epistémico, en el ámbito de la “verdad”.

Por último, advertimos que la propiedad en historia no se vincula tanto con una metodología historiográfica, sino con una relación existencial del Dasein con la Historia. Por eso Ricoeur no habla directamente de historia crítica –como lo hace Nietzsche–, y en su lugar, escribe sobre la filosofía crítica de la historia. Lo que la línea de pensamiento común a nuestros autores modifica es el *sentido de ser* de la historia, a la que se la dota de un significado existencial o vital. En este uso, la justicia adquiere una crucial relevancia. Esta muestra a la historia en su capacidad retrospectiva a la vez orientada hacia el futuro. La justicia logra revelar al Dasein como *Mitsein*. La historia, fundada en la historicidad, tiene sus raíces en un “historizarse” o acontecer que es siempre un co-acontecer (*Mitgeschehen*). Así, hay una construcción de la comunidad (*Gemeinschaft*) en la justicia, que se vuelve justicia *histórica*. Alcanzamos, entonces, un fundamento ontológico-existencial que reemplaza a un “ideal fáctico” vacío. Este es finalmente plenificado en el instante de la resolución precursora, cuyo realizarse es la lucha y la acción colectiva del Dasein.

Recibido: 24/09/2014

Aceptado: 28/04/2015