

HISTORIA, FILOSOFÍA, VIDA. HISTORICIDAD Y TEMPOREIDAD EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER

History, philosophy, life. Historicity and temporality in Nietzsche and
Heidegger

Oscar Javier Jiménez Piraján
Universidad de San Buenaventura

RESUMEN: Este trabajo explora posibles fuentes de la noción de *temporeidad* (planteada por Heidegger en *Ser y tiempo*) en la obra temprana de Nietzsche, particularmente, en sus ideas sobre la *historicidad*. Este enunciado se articula con la problemática propuesta, también por Heidegger, en sus lecciones de 1923 (publicadas como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*), donde entiende *conciencia histórica* y *conciencia filosófica* como determinantes de lo ya interpretado: modos esquematizantes y paralizantes del comprender —y del existir. Se propone que la filosofía hermenéutica respondería a la necesidad de «estar despierto para la facticidad», de un modo análogo al llamado de Nietzsche a vivir filosóficamente. En el carácter de ambas posturas subyace la crítica del tratamiento moderno-contemporáneo del tiempo.

Palabras clave: Nietzsche – Heidegger – Historicidad – Temporeidad – Vida – Existencia

ABSTRACT: This paper explores possible sources of the notion of *temporality* (proposed by Heidegger in *Being and Time*) in Nietzsche's early work, particularly in his ideas on *historicity*. This statement is linked to the problem proposed, also by Heidegger, in his 1923 lectures (published as *Ontology. Hermeneutics of Facticity*), where he understands *historical consciousness* and *philosophical consciousness* as determinants of what has already been interpreted: schematizing and paralyzing modes of understanding —and of existing. It is proposed that hermeneutic philosophy would respond to the need to «be awake to facticity,» in a manner analogous to Nietzsche's call to live philosophically.

Keywords: Nietzsche – Heidegger – Historicity – Temporality – Life – Existence

Mi sufrimiento y mi compasión —¡qué
importan!
¿Aspiro yo acaso a la *felicidad*? ¡Yo
aspiro a mi *obra*!
(Nietzsche, *Así habló Zaratustra*)

INTRODUCCIÓN

En el capítulo quinto de la *Segunda sección* de *Ser y tiempo*, «Temporeidad e historicidad»¹, Heidegger hace una importante distinción entre las nociones de *historicidad* [*Geschichtlichkeit*], *saber histórico* [*Historie*] y *temporeidad* [*Zeitlichkeit*], ésta última, estructura ontológica constitutiva del *Dasein*². El planteamiento que presento establece relaciones y contrastes entre historicidad y temporeidad, a partir de una lectura de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche³, y de su concepción de la historia como ámbito fundamental para el presente. Se parte de una indicación de Heidegger en el §76, titulado «El origen existencial del saber histórico en la historicidad del *Dasein*»⁴. Cito *in extenso* el pasaje, necesario para entender la tesis propuesta: que la noción de *historicidad* se encuentra en la raíz misma del concepto de *temporeidad*; y para exponer, también, la relación problemática que, de acuerdo con este análisis, plantea la concepción moderna del tiempo:

La posibilidad de que el saber histórico en general tenga «ventajas» o «inconvenientes» «para la vida» se funda en que ésta es histórica en la raíz misma de su ser y que, por consiguiente, en cuanto fácticamente existente, ya siempre se ha decidido por una historicidad propia o impropia. Nietzsche ha comprendido y dicho de un modo penetrante e inequívoco —en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (1874)— lo esencial acerca de las «Ventajas e inconvenientes del saber histórico para la vida». Distingue allí tres clases de saber histórico: el monumental, el anticuarial y el crítico, sin mostrar, sin embargo, explícitamente la necesidad de esta tríada, ni el fundamento de su unidad. La triplicidad del saber histórico está bosquejada en la historicidad del *Dasein*. La historicidad del *Dasein* hace comprender también hasta qué punto el modo propio del saber histórico debe ser la unidad concreta y fáctica de esas tres posibilidades. La clasificación de Nietzsche no está hecha al azar. El comienzo

1 Heidegger, M. (2012b). *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.). Editorial Trotta., pp. 387-416.

2 El término *Dasein* se emplea, en este trabajo, de acuerdo con lo indicado por Heidegger en su tratado *El concepto de tiempo*: «En las siguientes páginas la palabra *Dasein* se usará exclusivamente como término técnico para designar la ‘existencia humana’» (Heidegger, 2008, p. 16).

3 Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. CIT II, OC I, pp. 695-748.

4 Heidegger, M., 2012b, pp. 405-410.

de su Segunda intempestiva permite conjeturar que él comprendía más de lo que daba a conocer.⁵

Lo que en las respectivas nociones se establece es el carácter *vital* y *existitivo* de la historia y del tiempo. Nietzsche determina el ámbito de la *historicidad* como constituyente de la vida, abordando la crítica de la *historia*, en general, y del *historicismo*, en particular, como actitud propia de la época moderna y del modo como el hombre asume su condición presente. Heidegger, por su parte, acuña el concepto de *temporeidad* como horizonte comprensor del ser, en tanto determina las posibilidades existitivas del hombre (*Dasein*). Las concordancias entre las dos nociones permiten, a su vez, conjeturar que entre ellas se establece una relación fundante. Permiten, también, abordar la problemática del tiempo en un horizonte filosófico que dé cuenta de la condición actual del hombre, inmerso en la existencia *pública, administrada y técnica*. Para desarrollar el planteamiento, proponemos entonces la siguiente estructura:

- a) En primer término, exponer el concepto de historicidad en la *Segunda intempestiva*, a partir de las tríadas que lo articulan: la de los *elementos* o puntos de vista —*histórico, ahistórico y suprahistórico*—, en que se desenvuelve la actividad del hombre; y la de las *actitudes* o *modos* de entenderse con la historia —*monumental, anticuario y crítico*—, que determinan, a su vez, el influjo del pasado sobre lo presente.
- b) Proponer relaciones entre las concepciones de *historicidad* y *temporeidad*, en cuanto plantean el problema de la concepción ordinaria del tiempo —en ambos casos, una concepción *moderna*—. En el primero, referida al *historicismo* y a su visión objetivista y cientificista; en el segundo, a la concepción *técnica del tiempo*, como *ente a la mano*.
- c) A partir de lo anterior, revisar las respectivas concepciones acerca de la historia y la filosofía: en Nietzsche, como sendas actitudes vitales; en Heidegger, como *conciencia histórica* y *conciencia filosófica*, constitutivas del *haber previo* interpretativo. La crítica que hace Heidegger de los modos de conciencia, públicos y normalizados, se basa en ciertos malentendidos que dirigen las miradas hegemónicas de la filosofía, y establecen el horizonte propiciatorio de una *hermenéutica de la facticidad*.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 405.

⁶ Asumimos *hermenéutica* en el sentido que le da Heidegger en las lecciones sobre ontología, a partir de la definición de «la verdadera cuestión de la hermenéutica: ¿Qué carácter de ser del existir se muestra en estos modos de tenerse a sí mismo?». Cfr. Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Traducción de Jaime Aspiunza). Alianza Editorial (1999, p. 69).

Tanto una visión *histórica* como una *existente*, resultan, a nuestro entender, genuinamente pertinentes para discutir la condición del hombre en el momento histórico-existencial del presente. Una vez discutidas las nociones de *historicidad* y *temporalidad*; las concepciones *historicista* y *técnica* del tiempo; y, a su vez, la *conciencia histórica* y la *conciencia filosófica*, será posible determinar la necesidad de una *hermenéutica de la facticidad* como vía filosófica del «estar despierto», «de que el existir se encuentre consigo mismo, aparezca ante sí mismo»⁷.

1. NIETZSCHE, LA ESTRUCTURA DE LA HISTORICIDAD Y LA HISTORIA COMO SABER

En primer lugar, se hace necesario distinguir entre los elementos *histórico* [*Historische*], *ahistórico* [*Unhistorische*] y *suprahistórico* [*Überhistorischen*], expuestos por Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva: De las ventajas y perjuicios de la historia para la vida* (1874)⁸. Estos se articulan dentro de la estructura, más originaria, de la *historicidad* [*Geschichtlichkeit*]. No hay que perder de vista cómo Nietzsche establece estos tres elementos en tanto están presentes en todo organismo —«[...] *ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura*»⁹— en mayor o menor medida. De la proporción en que éstos se hacen presentes, depende el carácter y la forma en que se está constituido y la cualidad de la vida misma¹⁰.

Es importante indicar que, cuando alude a las ventajas y peligros de la *historia*, Nietzsche se refiere a «historia» en cuanto «saber histórico» [*Historie*]: narración histórica, ciencia, *historiografía*, relato que se conserva del hecho mismo¹¹. En contraste, «historia» [*Geschichte*] designa: acontecimiento, realidad histórica o hecho pasado. Esta distinción es importante pues, aún en alemán, los dos términos pueden confundirse y, de hecho, han terminado por usarse de forma indistinta. Sin embargo, filosóficamente la distinción es esencial: entre el *objeto* y la *ciencia que lo estudia*; entre el *discurso* y la *cosa misma* a la que el discurso se refiere. Ontológicamente, es la distancia que media los hechos o acontecimientos como real y efectivamente ocurren, y el relato que de ellos se conserva¹².

El hombre es un ser *histórico* [*Historische Seinn*], cuya total experiencia vital transcurre *en* y se refiere *al* tiempo; que construye su existencia en torno a las acciones y eventualidades pasadas, presentes y futuras. Son «seres humanos históricos» aquellos cuya «[...] mirada fija en el pasado los empuja

7 Heidegger, M. *Ibid.*, p. 37.

8 Nietzsche, F., CIT II, OC I, pp. 695-748.

9 *Ibid.*, p. 699.

10 Cf. Nietzsche, F., CIT II, OC I, p. 699.

11 Heidegger se referirá al término así: «*istorein* = “explorar”: el des=cubrir, que explícitamente vive en cada caso en un ser-histórico, de lo pasado para un presente». (2012a, p. 66).

12 Cf. Jaran, F., 2017.

hacia el futuro, los alienta a continuar luchando con la vida y enciende en ellos la esperanza de que lo bueno todavía vendrá...»¹³. En la tensión entre lo que recuerda y lo que olvida, cada organismo (*ser humano, pueblo, cultura*) fija su horizonte: en la medida en que sepa asimilar su pasado, y «sepa olvidar y recordar oportunamente»¹⁴, esto acontecido le determinará, y le será útil para dar forma a su presente. La noción de «horizonte» resulta igualmente importante, pues de ella se puede decir que un hombre no es nunca un ser aislado de un mundo, o carente de él, sino que la suma de los acontecimientos que lo determinan, lo ubica justamente en ese horizonte y, en él, establece el campo de sus posibilidades.

En cuanto al elemento *ahistórico*, lo describe como «una atmósfera envolvente que es la premisa de la vida, extinguiéndose ésta si queda destruida aquella»¹⁵. Si bien, «el ser humano sólo llega a ser humano» en la medida en que es capaz de superar su elemento ahistórico —y por lo tanto, piensa, medita, recuerda—, para hacer nueva historia y *crear*, lo acontecido necesita ser superado: no de otra forma consigue nueva fuerza, nuevo saber. Es en el ámbito ahistórico donde se encuentra el impulso necesario para lograr aquello que la historia consideraba *irrealizable*: «¿Dónde están las acciones que el ser humano sería capaz de llevar a cabo sin antes haber penetrado en ese vaho de lo ahistórico?»¹⁶; Nietzsche pone un ejemplo para hacer entender mejor este estado, sin el que no hay creación: «Imagínese a un hombre al que arrebató y arrastra una violenta pasión por una mujer o por una gran idea: ¡cómo cambia su mundo!»¹⁷. No de otra forma es posible que sientan los artistas, los creadores, los *obstinados* con su tarea: «Es este el estado más injusto del mundo, estrecho, desagradecido con lo pasado, ciego a los peligros, sordo a las advertencias, un pequeño torbellino viviente en un mar muerto de noche y olvido»¹⁸. La historia es el terreno de *lo seguro*: la patria, la tradición, la costumbre. Es el testimonio de aquello que conviene y no conviene hacer; de lo posible, y por lo tanto, también la muralla de *lo imposible*: «[...] y ningún artista logrará la imagen de su creación, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberla antes deseado y anhelado en tal estado ahistórico»¹⁹.

Por su parte, el elemento *suprahistórico* —el anhelo de trascendencia, presente en todo fenómeno religioso, idealismo y metafísica—, es fundamental para la constitución de cultura: para el arte, para el anhelo de permanencia y

13 Nietzsche, F., CIT II, OC I, p. 701.

14 *Ibid.*, p. 699.

15 *Ibid.*, Nietzsche, F., CIT II, OC I, p. 700.

16 *Idem.*

17 *Idem.*

18 *Idem.*

19 *Ibid.*, p. 700.

para cada esfuerzo que hace el hombre por superar su condición finita, precaria y limitada. Ejemplo de ello sería la argumentación ontológica de la infinitud, la perfección y la inmortalidad (*onto-teo-logía*), que, en contraste con la condición finita, establecería el ideal *teológico-metafísico*. Y, sin embargo, en la certeza de un *más allá* de la historia, los hombres suprahistóricos también encuentran ciertamente su cansancio y su condena, a la vez que su fuerza y su fe. Una dicotomía, ambivalencia o polivalencia, de las tantas posibles en el pensamiento de Nietzsche, es posible también aquí. Mientras que lo suprahistórico alienta en el hombre la visión y la ambición de trascender y, con ello, fija su meta *más allá* de la vida presente, de esta tierra y del ámbito de esta vida, también propicia en él, el cansancio y la resignación: «si el sentido de la enseñanza es la felicidad o la resignación, o la virtud, o bien la expiación, eso es una cuestión sobre la cual los hombres suprahistóricos nunca han estado de acuerdo». La conciencia metafísica obra de maneras misteriosas, pues pone el valor de la vida, aquí o allá, y *más allá*... si bien, más de una vez, le esperan el tedio o la culpa: «¡cómo, en medio de la infinita sobreabundancia de lo que acontece, no va a desembocar en la saciedad, la sobresaturación, y aun la náusea!»²⁰.

La estructura de la historicidad implica, a su vez, la posibilidad de encarar el pasado y, con ello, condiciona el vivir de acuerdo con la actitud según la cual el pasado es asumido —de forma *monumental*, *anticuaria* o *crítica*—. Son estos modos en que la historia opera, determinantes de la cualidad propia del presente: Heidegger también ha llamado la atención al hecho de que lo acontecido no es propiamente una estructura «pasada» o «superada», «dejada tras de sí». En el alma de la temporeidad es esencial el entendimiento de que el pasado está siempre presente, y de que, en realidad, «se anticipa» al hombre en todo momento: el modo en que asume ese pasado y vive con respecto a él, le condiciona y le otorga su cariz al presente y al futuro²¹.

En su versión *monumental*, la historia funge como reverencia e idealización del pasado histórico; allí se encuentran el aliento, la inspiración, el testimonio y la constancia de todo aquello que el hombre ha sido capaz de lograr, y que por ende, sería capaz de lograr nuevamente. En este sentido: «Pertenece la historia ante todo al individuo activo y poderoso, a aquel que sostiene una magna lucha»²² y que no encara sólo, con sus propias fuerzas insuficientes, la «tarea de la historia; que, por el contrario, necesita modelos, maestros, confortadores, y no puede encontrarlos entre sus compañeros del presente»²³. La historia, en su versión monumental, encara el *futuro*; se acude

20 Nietzsche, F., CIT II, OC I, p. 701.

21 Heidegger, M. (2012b), p. 41.

22 Nietzsche, F., CIT II, OC I, p. 703.

23 *Idem*.

a ella para asumir el *porvenir*, teniendo las gestas y la grandeza pasadas como ejemplo.

En su versión *antiquaria*, la historia opera como aceptación resignada y racionalización de las condiciones de lo concreto; en este caso «[...] la historia pertenece al que preserva y venera»²⁴. Aquí no hay exaltación heroica del *pasado*, sino gratitud, virtud, reverencia, no por aquellas acciones extraordinarias que dieron forma a la historia gloriosa, sino por la tradición, la piedad y la rutina. Lo que aquí se alienta es la conservación de la vida y lo que con ella *adviene*, con sus estructuras y prerrogativas: «La historia antiquaria degenera ya en el instante mismo en que deja de animarla e infundirle entusiasmo la vida palpitante del presente»²⁵, y con ello, el pasado se hace pauta del presente y del futuro, más como resignación, que como inspiración.

La historia ejerce su influjo, en último término, como *crítica*: como necesidad de indagar la historia para desenmascarar lo que de ella le resulta sospechoso (actitud precursora de la *genealogía*). Siendo resultado de las generaciones precedentes, lo somos de sus aciertos y desaciertos; de sus gestas, pero también de sus yerros, crímenes e injusticias. Toda indagación de la historia nos encara con motivos de orgullo, pero también de vergüenza: buena parte de lo que olvidamos es resultado de la necesidad y el deseo de olvidar, también, para establecer una versión más loable de nuestra historia. El examen de la misma nos lleva a la certeza, no siempre alentadora, de que ella requiere ser juzgada para entender y transformar el presente, el *devenir*. La crítica es entonces también un ejercicio al servicio de la vida, pues «No por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos»²⁶.

La exposición de las tríadas de *elementos* y *actitudes* estructurantes del hecho histórico da forma al concepto de historicidad. Con ello, Nietzsche confronta la relación del hombre con el tiempo; como suelo, a la vez que horizonte, de la experiencia humana. Ahora, la crítica del *historicismo* se dirige justamente a la pretensión (*moderna*) de fijar el pasado como un hecho objetivo, y a la historia como disciplina académica, como conocimiento certero y veraz de este hecho: es decir, del establecimiento de la *verdad histórica*. La crítica consiste, en forma concreta, en advertir cómo la historia no se sustrae del carácter interpretativo desde el cual Nietzsche concibe toda pretendida «verdad». La historia es, en últimas, un relato, más o menos veraz, más o menos conveniente; pero, en cualquier caso, no una *verdad absoluta*. Así la moral, la ciencia objetiva y, en general, todo discurso hegemónico,

24 *Ibid.*, p. 709.

25 *Idem.*

26 Nietzsche, F., CIT II; OC I, p. 710.

históricamente constituido, queda develado como *interpretación, relato, metáfora*.²⁷

Por su parte, Heidegger, en su tratado de 1924, *El concepto de tiempo*, expone también el hecho de que los hombres somos resultado de las generaciones que nos precedieron: «El respectivo *Dasein* es al mismo tiempo siempre una generación. Con la generación misma, por tanto, el *Dasein* está precedido por un determinado estado interpretativo»²⁸. Idea importante para el presente análisis, si trasponemos el *estado interpretativo*, legado por las generaciones precedentes, de ellas heredado y determinante de nuestro estado interpretativo actual, con la actitud o modo, en términos nietzscheanos (*monumental, anticuario, crítico*) como encaramos el pasado. La forma de nuestra historia arroja una cierta luz sobre la actualidad de nuestro ser, y ello no depende enteramente de nosotros: hace parte de nuestro legado, de la vida misma y de *cómo* vivimos. Esta analogía nos permite dar paso a una caracterización de la temporeidad y de sus relaciones y contrastes con la noción de historicidad.

2. LA HISTORICIDAD DE NIETZSCHE Y EL CONCEPTO DE TEMPOREIDAD DE HEIDEGGER

La tematización del fenómeno del tiempo fue abordada por Heidegger de forma decidida, en términos de temporeidad, en *Ser y tiempo*, como carácter constitutivo y estructural del existir. La idea central del concepto de *temporeidad* tiene como raíz el hecho de la muerte. En la conciencia de la muerte se fundamenta la experiencia del hombre, en tanto ella no determina, simplemente, el final de la vida como acontecimiento, como cesar del tiempo histórico. En el hecho de estar *vuelto hacia la muerte* se basa la esencialidad del vivir, que consiste en el permanente carácter de *incompletitud* de la vida. De acuerdo con esta conciencia de la muerte, el hombre (*Dasein*) es siempre un ente inacabado e incompleto: «En la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente del poder ser»²⁹. Lo que esto implica es que, más allá del final temporal de la vida, la muerte significa el fin de toda posibilidad, o mejor, la posibilidad definitiva, la de *dejar de ser*.

27 Si el *tiempo* representa un problema subyacente al pensamiento de Heidegger a lo largo de sus distintas etapas, lo propio ocurre con la *historia* para Nietzsche. En ambos casos se trata, más que de preocupaciones puramente «teóricas», de conceptos fundamentales. La historia, que en el Nietzsche de la *Segunda intempestiva* constituye una cierta carga (historicismo) que subyuga a la vida, en la obra posterior (*Aurora, La Gaya ciencia, Genealogía de la moral*) cobra un peso ineludible sin el cual el espíritu no puede entender la vida como interpretación y la verdad como relato.

28 Heidegger, M. (2012a). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. (Traducción de Jesús Adrián Escudero). Herder Editorial., P. 64.

29 Heidegger, M., 2012b, p. 253.

El ser como existir contiene en su estructura la *proyectividad*, la posible consumación de los proyectos que el existente (*Dasein*) establezca como horizonte de la propia vida. En este sentido, el hecho de permanecer en la existencia, el permanente aplazamiento del fin del tiempo histórico plantea, a su vez, la *incompletitud* del proyecto. La idea puede contrastarse con el término *imperfectum*, usado por Nietzsche, para afirmar que «[...] la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia —un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección»³⁰. Con ello plantea el carácter de la muerte, también, más que como el cesar del tiempo vital, como el horizonte al que todo se refiere:

Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma³¹.

Ahora, no debe entenderse esta condición de *imperfectum* como contraria a una supuesta perfección, a la que el hombre aspiraría, siendo que ésta última sugeriría una pretensión metafísica. Se trataría, mejor, de una condición de *perfectibilidad*, de *acabamiento* o de *completitud* del proyecto en que consiste el hecho de vivir, pero que en términos existenciales, no termina de concretarse: una siempre abierta posibilidad que no se consuma. De lo que se trata aquí es de un constante y permanente carácter de expectativa o de proyectar futuro, interrumpido por la muerte y que deja, para trasponer la cuestión en los términos propios de Heidegger, siempre un *resto pendiente* en el hecho de vivir: «Al *Dasein* le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser —un resto pendiente»³². Planteado en este sentido, sólo el hombre (*Dasein*) posee desde siempre la posibilidad de concretar un proyecto propio; sólo él se mueve hacia un horizonte, en el que tiene la posibilidad de *decidir* sobre su existencia, o de un existir *propio* o *impropio*.

Este carácter es definitivo en la idea de la temporeidad. La comprensión vulgar del tiempo lo comprende como ente a la mano del que se dispone. Decimos: *tengo tiempo*, *aún hay tiempo*; *perdemos* el tiempo, *hacemos* tiempo, *matamos* el tiempo; se dice: el tiempo *se agota*, *aprovechamos* el tiempo, *disponemos* de tiempo o *nos queda poco* tiempo. En esta comprensión cotidiana y ordinaria, se pierde de vista el carácter *de ser* del tiempo, que supera el de *ser en* el tiempo³³. La temporeidad implica que el propio ser no transcurre, ocurre o se consuma en un tiempo entitativo diferente del ser:

30 Nietzsche, F., CI II; OC I, p. 698.

31 *Idem*.

32 Heidegger, M., 2012b, p. 259.

33 *Ibid.*, pp. 419-440.

esta última concepción, efectivamente, hace parte de la comprensión ordinaria del tiempo, en tanto se presencia cómo transcurre para el hombre (*Dasein*) o para la generalidad del ente: es esta comprensión entitativa (*óntica*) la que determina también su uso en la estructura técnica de la comprensión del ser. A cambio, desde una postura ontológica, Heidegger concluye: «*El respectivo Dasein mismo es (el) tiempo*»³⁴.

Lo que denominamos comprensión *técnica* del tiempo es consecuencia de una hegemonía de la técnica en el ámbito de la comprensión, derivada a su vez de la preminencia de la técnica sobre toda experiencia. Aquí nos interesa concretamente la visión que del tiempo se establece dentro de dicha estructura interpretativa de la realidad; esto es, como ente a la mano del cual se dispone, al cual se le mide y sobre el cual se calcula. En términos de la vida cotidiana, Heidegger ha señalado cómo el «aplazamiento» de la muerte es asumido en tanto «olvido», «distracción» del hecho fundamental de la existencia: aquello que denomina «caída», «huida» en lo óntico, representa justamente la asunción del tiempo vital en términos de ente del que se hace uso³⁵. El carácter de *propiedad* o *impropiedad* de la existencia se encuentra, de ese modo, subsumido en la posibilidad de «tomar entre manos» la propia existencia, o en el de «gastar» el tiempo en la distracción y en el olvido del hecho fundamental, de la inminencia del dejar de existir. Ahora bien, en la sociedad administrada y técnica, este uso entitativo del tiempo es la esencia misma de la organización *técnica*, *tecnológica* y *tecnocrática* de la vida, pues mide, usa y dispone del tiempo en su máximo nivel de abstracción.

En Nietzsche hay, también, una crítica al tratamiento del pasado como verdad objetiva, con lo cual se inserta en la comprensión de la historia el carácter *objetivista*, *utilitario*, propio de la época industrial y de la hegemonía positivista, que interpreta la vida en términos de *utilidad* y *rentabilidad*. Dicha visión del pasado histórico ilumina con la misma luz la vida del presente: el ideal de la científicidad aplicado a las *ciencias del espíritu* es la consecuencia de una orientación general del alma moderna. La hegemonía del historicismo es evolución y consecuencia de esa inserción del abstraccionismo y de la concepción lógica de la realidad, que ya se anuncia en el *Nacimiento de la tragedia* —como crítica del *socratismo*—³⁶. El *historicismo* y la *concepción técnica del tiempo* hacen parte del mismo desarrollo. Así, podemos concluir de estas determinaciones:

- a) Que hay una relación fundante entre las nociones de *historicidad* y *temporeidad*; estas se establecen a partir de la necesidad de tematizar

³⁴ Heidegger, M., 2012a, p. 47.

³⁵ Heidegger, M., 2012b, pp. 193-198.

³⁶ Cf. Nietzsche, F., NT: §§ 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18. OC I, pp. 321-460.

el pasado, su carácter definitorio para la vida presente y el tratamiento que de ellas se hace a partir del mismo.

- b) Que ambas formas de abordar el fenómeno del tiempo plantean un carácter de inacabamiento, de incompletitud (*imperfectum, resto pendiente*) en la vida y en el ser mismo del hombre; que este no es carencia, sino que dota a la vida, en su misma ausencia de certeza y «perfección», de un horizonte abierto.
- c) Que la visión moderna del tiempo, en las concepciones del historicismo y la ciencia natural (Nietzsche) como de la técnica y la vida administrada (Heidegger) establece una relación de ruptura y de extrañamiento del hombre hacia su propio *tiempo vital*.

Lo que procede es analizar las posturas de Nietzsche y Heidegger frente al saber histórico y al pensamiento filosófico; frente a la *conciencia histórica* y la *conciencia filosófica*³⁷, como horizontes interpretativos del haber previo, con miras a una revisión final del problema del tiempo en el momento *contemporáneo-actual* y a la necesidad de una filosofía hermenéutica dirigida a dicho problema. Se intenta mostrar que tal filosofía debe responder al olvido del carácter abierto, al horizonte posible de la vida, establecido por la idea ordinaria del tiempo desde el saber, como ambos autores lo perciben y critican.

3. EL SABER FILOSÓFICO, LA CIENCIA HISTÓRICA

Nietzsche se ocupa, en la *Segunda intempestiva*—y en otros textos de la época, por ejemplo, en la *Tercera intempestiva. Schopenhauer como educador*³⁸ o en diversos fragmentos póstumos— de la figura del filósofo y de su valor para la cultura. Esta crítica tiene que ver con la idea de *intempestividad*: en la medida en que, como forma de interpretar y de conocer el presente, se requiere tomar distancia de este y contemplarlo a la luz, no de la actualidad, con sus intereses y su corta visión; sino del pasado, en lo que tiene para enseñar al presente, y del futuro como ámbito de lo que el hombre espera de sí mismo, de su aspiración y posibilidad.

Las ciencias y, en general, los modos de conocer continúan el legado del pasado y el trabajo espiritual previo, lo que, en términos modernos, puede concebirse como *progreso*. Pero esta idea de progreso no debería ser la lente a través de la cual el hombre contempla *todo* pasado como *superado* y tiene la ilusión de ser, en todo, *superior* a él. En cada momento histórico el hombre tiene la tendencia a considerarse a sí mismo como más justo y evolucionado, como *epígono*; esta idea es particularmente moderna y tiene una expresión

37 Cf. Heidegger, M., 1999, p. 53.

38 Nietzsche, F., CIT III; OC I, p. 749.

superlativa en la visión hegeliana de la historia³⁹. Pero a Nietzsche esta idea le resulta problemática: la ilusión de un permanente progreso de la humanidad es engañosa; desarrollo científico y material, superación de la necesidad y progreso de la técnica no significan, necesariamente, una *mejora* constante y continuada de la especie en todas sus dimensiones.

Esta no debería leerse, sin embargo, como una crítica del progreso científico, o como una pretensión de regresar a un pasado *precientífico*, es decir, de una destrucción o ausencia de ciencia: «No se trata de destruir la ciencia, sino de dominarla. En todos sus fines y en todos sus métodos depende completamente de ideas filosóficas, *pero ella se olvida de esto fácilmente* [...]»⁴⁰; es una admonición ante el hecho de que el progreso científico y material no representan, de por sí, un crecimiento de la cultura hacia algo superior. La ciencia, por sí misma, no fija —o no debería fijar— el valor de la cultura; este es el papel de la filosofía: «[...] *La filosofía dominante, sin embargo, debe reflexionar también sobre el problema de hasta qué punto puede crecer la ciencia: ¿la filosofía tiene que fijar el VALOR!*»⁴¹. Con lo cual, el lugar de la filosofía se establece, más allá de valoración crítica de la ciencia —también de la historia en cuanto ciencia— en pensamiento que fija el orden y el valor, el destino de la ciencia y de lo que significa para la cultura.

En el trasfondo de este problema se encuentra el modo en que la modernidad concibe la ciencia, como forma hegemónica de comprender la realidad. Se ha señalado cómo la crítica nietzscheana del conocimiento objetivo tiene como fuente la crítica del pensar racionalista, abstraccionista, de origen socrático. En textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁴² o *El nacimiento de la tragedia*⁴³, expone un pensamiento que sustrae a la realidad su carácter concreto, multiforme y abigarradamente variado, para reemplazarlo por el unificante y abstracto *concepto*, y establece un destino para toda la metafísica occidental. Y aunque la unicidad y la abstracción conceptuales son esenciales en la creación de ciencia y cultura, y en el desarrollo de la técnica, su peligro consiste en convertirse en parámetro de toda realidad humana, de toda *vida*. Aquí se concreta un caso histórico de esa orientación que la filosofía brinda a la cultura: el pensar abstraccionista de origen socrático se inserta en el pensar y en el obrar, determina la ciencia y el pensamiento y, con ello, la vida en todas sus dimensiones.

Frente a ello, filosofar implica pensar a fondo y radicalmente el rumbo a seguir por la conciencia pensante, establecedora de valores, y, con ello, la

39 Cf. Jiménez. O., 2024.

40 Nietzsche, F., FP I, p. 349, 19 [24].

41 *Ibid.*, pp. 349-350, 19 [24].

42 Cf. Nietzsche, F., VME, OC I, pp. 609-620.

43 Cf. Nietzsche, F., NT, OC I, pp. 329-476.

praxis misma, el obrar. El carácter de *intempestividad* de la filosofía consistiría, entonces, también en su utilidad para que la cultura busque, encuentre y eleve al rango de *norma vital* su valor supremo, la medida de su fuerza. Ello implica, también, determinar el destino que su ciencia le impone; lo que resulta especialmente decisivo respecto del concepto que el hombre tiene de sí, de los valores culturales con los que encara la vida y, con ello, de sus valores estéticos, políticos, morales. Ya en la crítica de la cultura alemana de su tiempo —o de su *ausencia* de cultura, de su *pobreza* cultural— Nietzsche concibe los ideales de la burguesía como exacerbación de la pequeñez y la mediocridad, de la medianía que ve, en la realización de pretensiones materiales, nacionalistas y chauvinistas, el máximo logro de la civilización.⁴⁴

Esta crítica de la cultura, de los ideales democráticos y las ideas socialistas o colectivistas de cualquier signo; de la exacerbación de la visión positivista y utilitarista de la ciencia; y de la concepción historicista del pasado, redundan en la concepción que de la filosofía se establece, y de la figura particular del *filósofo*. No es éste el erudito de escuela, el «filósofo de universidad» ni el teólogo soterrado. No es suficiente que el ejercicio filosófico se reduzca al grado de una ciencia académica entre otras —al modo de la historia, de la filología o de cualquiera de las ciencias naturales—. Siempre desde la óptica de la cultura, el lugar del filósofo no se limita a la discusión estéril, a la exégesis de fuentes o a la «producción cultural»:

Nadie debe atreverse a cumplir en su propia persona la ley de la filosofía, nadie vive filosóficamente, con esa sencilla lealtad viril que obligaba al hombre antiguo, donde quiera que estuviera y cualquiera que fuese su actividad, a comportarse como estoico si había jurado lealtad a la Stoa. Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los seres humanos, a la apariencia docta: todo se reduce al suspiro: «Ojalá» o al conocimiento: «Érase una vez». [...] Se piensa, se escribe, se publica, se habla y se enseña filosóficamente, sí —dentro de ese límite más o menos todo está permitido, sólo en el terreno de la acción, en la así llamada vida, las cosas son diferentes; allí está permitida siempre una sola cosa y todo lo demás es sencillamente imposible: así lo quiere la formación histórica. ¿Serán todavía seres humanos, se pregunta uno entonces, o quizá meras máquinas de pensar, escribir y hablar?⁴⁵

44 Crítica común a las primeras obras de Nietzsche, particularmente a las *Consideraciones intempestivas*. Cf., especialmente la primera: *David Strauss, el confesor y el escritor*. DS, OC I, pp. 641-694. Tema que, en todo caso, se repite en muchas obras incluso de periodos posteriores (*El Anticristo*, *Nietzsche contra Wagner*) lo que denota la especial preocupación de Nietzsche por la decadencia de la cultura alemana y occidental en general.

45 Nietzsche, F., CIT II; OC I, p. 717.

Nietzsche advierte que es la filosofía el saber esencial responsable de forjar el carácter que la cultura entera debe asumir para lograr su propósito: la posibilidad de engendrar espíritus libres y, con ello, una cultura *superior*. Si la vida tiene valor como fenómeno estético, esto implica que el esfuerzo total de la cultura ha de tener claras sus metas y fortalecer el suelo mismo de la formación y propiciar, con ello, el florecimiento de la fuerza, de la belleza y de la voluntad: «¿Qué debe hacer el filósofo? Acentuar en medio de este hormigueo el problema de la existencia, y en general los problemas eternos. El filósofo debe *conocer* lo que se necesita y el artista debe *crearlo*»⁴⁶. Es en este sentido que se entiende el mentado carácter intempestivo de la filosofía, pues ella no se ocupa de lo actual en cuanto acontecer de la época; busca valores atemporales, que se sustraen al vaivén de las modas o de las necesidades contingentes. Su preocupación abarca la historia, en su *monumentalidad* que otea el futuro; en su carácter *anticuario* que mira el pasado y lo conserva; y en su ejercicio *crítico* del presente: «Nosotros afrontamos los problemas inmortales del pueblo —tenemos que liberarnos de los que son momentáneos, temporales»⁴⁷.

4. CONCIENCIA HISTÓRICA, CONCIENCIA FILOSÓFICA.

El *haber previo* como acto interpretativo definitorio del existir, fue analizado de forma amplia en las lecciones dictadas por Heidegger en 1923 en la Universidad de Friburgo, publicadas en el volumen 63 de la *Gesamtausgabe* bajo el título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Según la concepción planteada en estas lecciones, *conciencia histórica (cultural)* y *conciencia filosófica* son modos públicos de interpretación de la *actualidad*, o lo que es lo mismo, modos del *existir actual*. Ambas formas de tematizar el presente representan el ámbito de su deconstrucción: *la historia como conocimiento objetivo del pasado, como verdad; la filosofía, a su vez, como su interpretación*⁴⁸.

Tanto historia como filosofía presentan problemáticas que para el existente (*Dasein*) inmerso en el presente no siempre son evidentes. Que establecen un estatuto de realidad públicamente aceptado y, por lo tanto, inmerso en las estructuras de la *curiosidad* [*Die Neugier*], la *habladuría* [*Das Gerede*] y la *ambigüedad* [*Die Zweideutigkeit*] (que en las lecciones sobre *Ontología* quedan enunciadas y que en *Ser y tiempo* alcanzan su concreción)⁴⁹. Con *habladuría* se refiere Heidegger al fenómeno que constituye el modo de comprender (y ser) del *Dasein* cotidiano: «La cosa es así, porque se la

46 Nietzsche, F., FP I; p. 349, 19 [23].

47 *Ibid.*, p. 346, 19 [7].

48 Heidegger, M., 1999, p. 53.

49 *Ibid.*, 1999, p. 52.

dice»⁵⁰. Es la versión pública de la verdad: «La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa»⁵¹. En cuanto a la *curiosidad*, designa la tendencia a la mera percepción no apropiadora, no esencial ni originaria: «En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*»⁵². Como resultado de esa dinámica entre una curiosidad inane y una habladuría sin fundamento, la *ambigüedad* es la constitución común de lo «real»: «Ambiguo, el *Dasein* lo es siempre ‘Ahí’, es decir, en la aperturidad pública del convivir donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el ‘quehacer’ en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada»⁵³.

Más que fenómenos del lenguaje, susceptibles de ser problematizados como tales, dichas estructuras son constitutivas del acto *interpretativo-comprensor*. De modo que se entienden de forma sucinta, consciente o inconsciente, constituidas en estatuto de verdad —como *normalidad* y saber *públicamente aceptado*: «En estos fenómenos se hace visible una forma fundamental del ser Ahí, que nosotros interpretamos como caída, un ‘caer’ que ostenta una peculiar forma existencial de movilidad»⁵⁴. ¿*Caída* en qué? En la tentación de la tranquilización, en el vivir cotidiano exento de preguntas radicales acerca del propio vivir, en la opinión de otros y en las directrices acerca de cómo vivir y pensar, en la alienación y en el perderse —*enredarse*— a sí mismo: «El cadente estar-en-el-mundo, en cuanto tentador-tranquilizante, es al mismo tiempo alienante»⁵⁵.

Conciencia histórica y *conciencia filosófica* quedan conceptuadas, así, como modos públicos del entender, como haber previo determinante de la comprensión actual del existir. Esta caracterización histórica, efectiva y actuante, se fundamenta en la *confusión* o *malentendido*, según el cual, la filosofía se *reduce* a un saber entre otros saberes, que tendría una pretendida base histórico-científica. Para entender lo anterior, resulta conveniente analizar la crítica que de dicho malentendido hace Heidegger. Esta consiste, fundamentalmente, en distinguir entre el estatuto de las *ontologías regionales*, y el de la *ontología* como definición e indagación del ser propiamente.

Dentro de lo anterior cabe el entendimiento de la filosofía como un modo *más* del saber: ambigüedad que le quita su carácter esencialmente comprensor, pues cuando se piensa *todo*, no se piensa, en el fondo, *nada*. La ciencia del conocimiento, en cuanto al método, falsabilidad y verificabilidad

50 Heidegger, M., 2012b, p. 187.

51 *Idem.*

52 *Ibid.*, p. 191.

53 *Ibid.*, p. 192.

54 *Ibid.*, p. 153.

55 Heidegger, M., 2012b, p. 196.

de las teorías, es *epistemología*; en cuanto a los «mecanismos» mediante los cuales el pensamiento se relaciona y obtiene juicios ciertos, es *lógica*; en cuanto a los fenómenos mentales y perceptivos, es *psicología*; en cuanto a los hechos acontecidos, su estatuto de verdad y las evidencias que lo sostienen, es *historiografía*; en cuanto al comportamiento del hombre, su cultura y relaciones, usos y costumbres, es *antropología*. Y así, de forma sucesiva, toda «ontología regional» tematiza una dimensión particular de la realidad —si bien, toda «ciencia» y toda «ontología» comprenden ya, desde una *actualidad* particular, la situación del ente singular que es el *Dasein* y que tiene la propiedad óntica y ontológica de establecer las distintas regiones.⁵⁶

Sin embargo, el discurso acerca del *existir mismo*, de la condición originaria y fundante que desde el hombre (*Dasein*) establece toda otra región, que tematiza el existir en cuanto a su carácter estructural del comprender, supera a las ciencias y ontologías regionales, en la medida en que lo *fundante* supera lo *fundado*. Ningún modo de comprender —*en tanto modo*— puede explicitar al comprender mismo, más que de forma seccionada y regional, como lo hacen las diferentes «ontologías». La tarea de la comprensión fundada del existir es propia de la filosofía, a la que se le confunde históricamente con un modo particular de comprender: se la relativiza y se la limita, cuando, por ejemplo, se la intenta fundar en uno de los *modos* —la historia, por ejemplo—⁵⁷. De allí la crítica al *malentendimiento* de la filosofía, *dialéctica* o *fenomenología*, al que no podemos referirnos, con detenimiento, en este trabajo⁵⁸. Pero baste decir ahora que la crítica de Heidegger se dirige a una concepción superficial, banal, «bárbara» de la filosofía y concretamente, de la fenomenología: «De la fenomenología sólo puede apropiarse uno de manera fenomenológica, es decir, no repitiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela, sino demostrándola»⁵⁹.

Sólo un conocer fundado en el existir mismo puede explicitar el ser, en tanto ninguna ontología regional reconoce la originariedad y singularidad del ente comprensor mismo (*Dasein*) desde la condición de su *horizontalidad*

56 Cf., al respecto, el §10 de *Ser y tiempo*. *Ibid.*, pp. 66-71.

57 La noción de que diferentes concepciones del tiempo subyacen a diferentes ciencias, y de que estas nociones tienen un carácter esencialmente distinto, está presente en la obra de Heidegger desde sus primeras reflexiones conocidas: en «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» [*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*] de 1915, y que corresponde a la prueba de capacitación docente que el joven autor presentara en la Universidad de Friburgo, se encuentra explícita esta preocupación por el carácter del tiempo en las ciencias concretas; en este caso, en la física y en las ciencias históricas. El breve escrito resulta revelador, primero, de la importancia que la distinción del carácter del tiempo tiene para la filosofía de Heidegger y, segundo, del estatus que la miradas particulares de la ciencia otorgan al tiempo, haciendo de cada una dimensión completamente distinta de otras. Cf. Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia* (Traducción de Jesús Adrián Escudero). Editorial Trotta.

58 Cf. Heidegger, 1999, p. 141.

59 *Ibid.*, p. 67.

temporal, desde su *cotidianidad*. La crítica de Heidegger, en la que se basa además la necesidad del paso *de la dialéctica a la fenomenología* —y de ella *a la hermenéutica de la facticidad*— tiene su origen en estos malentendidos: en la confusión entre historia y filosofía como haber previo público y normalizado, y el olvido consiguiente de la constante e inagotable aperturidad del existir, de su incompletitud esencial y de que, en un discurso acabado y aceptado comúnmente por «verdad», la posibilidad queda «cerrada». Esto es, el olvido de que «...por encima de la realidad, está la posibilidad»⁶⁰.

Pero la crítica resulta más radical cuando se alude, precisamente, al carácter público y normalizado de la verdad, derivada no ya de su cientificidad, sino de la *pretensión* de dicha cientificidad. El lenguaje «técnico» y la «confiabilidad» de las fuentes devienen ciertamente en fetiches del discurso circulante: la esencial curiosidad y la habladería que quiere saciarla, la ambigüedad resultante y la «dictadura de la opinión»⁶¹ no sólo sustituyen a la verdad como *realidad*, sino como *ideal*. Esto es, que a cambio de una pretensión de objetividad acerca de la realidad, de por sí ya problemática, a la habladería y la ambigüedad se añade la presunción de verdad objetiva acerca de un discurso no contrastado ni discutido. En términos de historia, y de *filosofía*, particularmente, Heidegger llama la atención acerca de la circulante *habladería* [*Gerede*] que pretende dar cuenta de la realidad, que implica la ausencia de radical determinación para afrontar las cuestiones esenciales: «Estamos en la actualidad tan faltos de enjundia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente». Y es que, según esta crítica, el pensar filosófico se atiene a la discusión pero se niega a asumir la transformación de la vida: «Esa demanda hace que la oferta crezca, en lenguaje popular a eso se le llama ‘un interés creciente por la filosofía’»⁶². Interés que oscila entre la investigación académica parcelada en nichos de especialización, la demanda del público por soluciones y manuales «para la vida», y el simple desinterés. Pero que, en el fondo, ocultan la falta de carácter para enfrentar los problemas que acucian a la existencia en su radical compromiso por la libertad, la apropiación de la vida y la resolución de las estructuras de la alienación y la esclavitud: «los gritos enmascarados del miedo a la filosofía»⁶³.

Entonces, la *conciencia histórica* y la *conciencia filosófica* se constituyen como estructuras desde las cuales se interpreta, de modo *público y normal*, la realidad: la interpretación de ese modo entendida es estructural al ser;

60 Heidegger, M., 2012b, p. 58.

61 Acerca de la «interpretación técnica del lenguaje», así como de la «dictadura de la opinión», Cf. *Carta sobre el humanismo*, en: Heidegger, M., 2000, pp. 259-297.

62 Heidegger, M., 1999, p. 39.

63 Heidegger, M., 1999; p.39.

constituyen un fenómeno fundamental, el del *estar-ya-interpretado*. En este sentido, el necesario ejercicio hermenéutico consiste en un análisis de lo *actual*, del existir en cada caso situado, determinado previamente. Dicho análisis implica el conocimiento del haber previo y de *cómo* se ha llegado a este, mediante la superación de prejuicios y malentendidos esenciales que, históricamente, habrían viciado el hecho del comprender en sus ámbitos públicamente aceptados (historia y filosofía): el de la preminencia de una *verdad objetiva*, de una *racionalidad fundamental*, o el de la estructura *sujeto-objeto* y de la pretendida *ausencia de punto de vista*. Aquí se entienden las críticas de Heidegger a la dialéctica y a la fenomenología —cuando se asumen de manera superficial—⁶⁴, y con ello el paso a la necesidad histórica de una filosofía de la *facticidad (hermenéutica)*, que dé cuenta del estatuto del existir desde una noción originaria, auténtica, si se quiere, del tiempo⁶⁵.

Lo que posiblemente está en juego aquí es la dilucidación entre dos concepciones de la filosofía: la dialéctica, que «vive realmente siempre de lo ajeno»⁶⁶; y, por otro lado, la fenomenología, que es conocer de *lo inmediato*: como mera especulación o como una engañosa recurrencia a lo inmediato sin fondo, en ambos casos palabras vacías que no encaran los problemas —en todo caso, *el problema: la existencia*. En esta crítica se puede evidenciar como antecedente la crítica que, a su vez, hace Nietzsche de la historia entendida como conocimiento «objetivo»: una historia vista como objeto fijado ya para siempre, exterior al observador; y como posible conocimiento despojado de prejuicios, de punto de vista. Puede decirse: una hegemonía del sujeto establecida sobre la base de una historia «objetiva» y de una filosofía «exterior», «ajena» al propio existir. Concepción del sujeto (y del objeto) como un *en-sí* quimérico y extra temporal.

En concordancia con lo expuesto, el saber histórico alcanza, más allá de la concatenación entre pasado, presente y futuro, y desde una visión filosófica —*intempestiva*— el carácter vivo, en el que lo futuro, el *por-venir*, adquiere fuerza en aquello que *adviene*, en el pasado anticuarial; y examina el presente, el *devenir*, desde la crítica. Entendemos así la alusión de Heidegger a la *Segunda intempestiva* en el §76, ya citada, y que continúa así:

El Dasein en cuanto histórico sólo es posible en virtud de la temporeidad. Esta se temporaliza en la unidad extático-temporal de sus éxtasis. El Dasein en cuanto venidero existe de un modo propio en la apertura resuelta de una posibilidad que él ha elegido. Retornando resueltamente a sí, está repitentemente abierto para las posibilidades «monumentales» de la existencia humana. El saber histórico que brota de esa historicidad es «monumental» [...]. En la

64 Cf. *Ibid.*, p. 67.

65 Cf. *Ibid.*, pp. 105-107.

66 *Ibid.*, p. 66.

apropiación repitente de lo posible está bosquejada, a la vez, la posibilidad de la conservación venerante de la existencia que ya existió, existencia en la que se hizo manifiesta la posibilidad ahora asumida. Por consiguiente, en cuanto monumental, el saber histórico propio es «anticuarial». En la unidad del futuro y el haber- sido, el Dasein se temporiza como presente [...]. El saber histórico monumental anticuarial es, en cuanto propio, necesariamente una crítica del «presente». El modo propio de la historicidad es el fundamento que hace posible la unidad de las tres modalidades de la ciencia histórica. Pero el *fundamento* del fundamento del modo propio del saber histórico es la temporeidad, en cuanto sentido existencial del ser del cuidado.⁶⁷

En este sentido, las ciencias históricas poseen en su *fundamento* un carácter existencial, en cuanto no es posible desligar pasado, presente y futuro como momentos aislados o independientes; y en consecuencia, tematizarlos de forma objetiva, en tanto se pretendiera abordarlos desde una estructura *sujeto-objeto*, desde una *ausencia de punto de vista*. Lo que corresponde es, a cambio, la visión de un *advenir* de lo pasado, de un *devenir* presente y de un *porvenir*, aunados en la historia pero, de modo más fundamental, en el *carácter existivo de la temporeidad*.

1. CONCLUSIÓN. HISTORIA, FILOSOFÍA, VIDA.

Esta articulación entre los modos de entender la historia y los modos de vivirla, en tanto posibilidad dada *desde* la historicidad y *en* la temporeidad, permite comprender mejor la crítica de Heidegger a la historia como interpretación estática de lo dado. Nietzsche criticaba, justamente, la concepción objetivista y pretendidamente imparcial de la historia (*historicismo*) asimilable a los malentendidos aludidos desde la concepción heideggeriana: la suposición de un *fundamento racional absoluto* de la realidad; el prejuicio del *sujeto-objeto* y el de la ausencia de *punto de vista*. La historia, así entendida *a ultranza* —como conocimiento objetivo, científico—, propicia una interpretación de la vida que resulta paralizante, en la medida en que los malentendidos referidos terminan por otorgar a la existencia el carácter objetivado propio de todo ente en la era de la *racionalización*, *tecnificación* y *maquinación* de la vida. Ello plantea la necesidad de una filosofía hermenéutica, dirigida a la comprensión de la facticidad: del existir actual, compenetrado en una estructura histórica, temporal y existencial.

¿Esta filosofía (*hermenéutica de la facticidad*), de este modo entendida, corresponde a la analítica existencial del *Dasein*? ¿Es precisamente la configuración de la conciencia filosófica que precisa la interpretación, a partir de la *experiencia histórica* y de la *experiencia filosófica* actual? Si así fuera, esta analítica sería por una parte la superación de una *esquemática*

67 Heidegger, M., 2012b, pp. 409-410.

metafísica y alejada de la vida, por un lado, y de un *relativismo* sin fondo y trivial, por el otro. Estos dos últimos, aparentemente, identificados como dos modos «actuales» del filosofar, «públicos» y extendidos entre las academias y el hablar común: *pretendida filosofía*⁶⁸. A cambio de ello, se requiere para la comprensión radical del presente, para la praxis de su transformación, un ejercicio en torno a la comprensión de la existencia, desde la facticidad, y desde ésta como fuente posible de toda ontología, de todo lo que pueda entenderse como *ser*. No, por el contrario, el equívoco en el que ha caído la fenomenología, el de la observación supuestamente «pura», sin prejuicios ni supuestos, «sin punto de vista», de «objetos», llevada a cabo por un «sujeto».⁶⁹

Si bien, según Heidegger mismo ya nos lo ha indicado, en Husserl⁷⁰ ha quedado suficientemente demostrado el carácter de malentendido de esta posición «objetiva», la propia fenomenología ha caído, en tanto «disciplina», en ese particularismo y relativismo inane que, de forma analogizante, plana, pretende llevar a cabo la «observación» y la «descripción» de objetos a la vez que, según el mismo «método», pretende observar y describir fenómenos de la existencia como las experiencias religiosas. *Pecado* análogo y si se quiere, simétrico, al de una «dialéctica» que, desde el pedestal de la filosofía históricamente transmitida como escuela o como cuerpo de conocimientos, pretendiera dar por explicado el mundo, lo dado, el haber previo. Este impulso aplanador del pensamiento comparte con el tratamiento objetivista de la historia el destino de reducirse a «dedicación académica trivial», a la vez que reduce, con ello, la misma condición de movilidad, de existencia y devenir del ser, del hombre. *Historicismo* a cambio de *historicidad*, *sujeto-objeto* a cambio de *mundo*, *cientificismo* a cambio de una radical comprensión y de un radical compromiso por el existir. Ya Nietzsche advirtió de ese carácter de la cultura que alienta a pensar, escribir o hablar filosóficamente, pero no a vivir filosóficamente.

En consecuencia de lo anterior, y una vez superadas las visiones acerca de la historia y de la filosofía, según las cuales, éstas serían conocimientos derivativos y esquematizados —es decir, esquemas de interpretación de la

68 Cf. Heidegger, M., 1999, p. 141.

69 Desde esta concepción divergente de la comprensión, entre la fenomenología y la hermenéutica, se comprende en principio no sólo la nueva postura filosófica propia de Heidegger, sino la necesidad de plantear la «situación hermenéutica» propia de toda su analítica existencial. Al respecto, dice Jesús Adrián Escudero: «La fenomenología de Husserl, a juicio de Heidegger, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues desmenuza la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto. Heidegger, en cambio, rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la actitud teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida.» Prólogo a Heidegger, M., (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 17.

70 *Ibid.*, pp. 100-101.

existencia, alejados de la existencia misma—, abordamos una concepción de las mismas en cuanto interpretaciones del existir. Dice Heidegger que se trata de vías en las que el existir se encuentra a sí mismo. Y supera a su vez una visión mediana y limitada de la «cultura», de la que ya se habló al referirnos a Nietzsche y a su concepto de la historia y de la filosofía: de la primera como *vivificación*, de la segunda como *síntesis* de las potencias de la vida. En ningún caso como conocimientos puramente «teóricos», «académicos», alejados de la vida. Y sin embargo, con rigor suficiente para proporcionar conocimiento del existir mismo: para que este pueda tomar *posesión de sí*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEIDEGGER, M. (2012a). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. (Traducción de Jesús Adrián Escudero). Herder Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2004). *Der Begriff der Zeit (1924)*. Vittorio Klostermann, GmbH.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* (Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero). Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Hitos* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Aspiunza, J., trad.). Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Vittorio Klostermann, GmbH.
- HEIDEGGER, M. (2012b). *Ser y tiempo* (J. Rivera, trad.). Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, GmbH.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Tiempo e historia* (Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero). Editorial Trotta.
- HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones lógicas. 2 tomos* (versión de Manuel G. Morente y José Gaos). Alianza Editorial.
- JARAN, F. (2017). «De la diferencia entre la historia como acontecimiento (*Geschichte*) y la historia como ciencia (*Historie*) en Heidegger.» *Revista de filosofía Odos*, 8(106-131).
- JIMÉNEZ PIRAJÁN, O.J. (2024). «Acerca del conocimiento, uso y vivencia de la historia.» *Estudios de Filosofía*, 69, 95-114. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352524>
- JIMÉNEZ PIRAJÁN, O. J. (2021). «Memoria, olvido y trascendencia: dimensiones de la historicidad en la *Segunda consideración intempestiva*.» *Cuestiones de Filosofía*, 7 (28), 133-152. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n28.2021.11949>
- MONTES JIMÉNEZ, S. (2020). «Tiempo e historia: esbozos de la interpretación de Heidegger sobre la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche.» *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. Número 39 (27-43). <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2020.39.1280>

- NIETZSCHE, F. (2011). *Consideraciones intempestivas II: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Obras completas. Volumen I* (Introducciones, traducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós). Editorial Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Consideraciones intempestivas III: Schopenhauer como educador. Obras completas. Volumen I* (Introducciones, traducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós). Editorial Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2011). *El nacimiento de la tragedia. Obras completas. Volumen I* (Introducciones, traducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós). Editorial Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Obras completas. Volumen I* (Introducciones, traducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós). Editorial Tecnos.