

Muerte e historicidad en Martin Heidegger

GUSTAVO CATALDO

Universidad Nacional Andrés Bello

Existencia nativa e historicidad

EN EL CAPÍTULO V DE SZ, TITULADO TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD, hay una declaración de Heidegger enigmática y de difícil interpretación: *El 'ser relativamente a la muerte' propio, es decir, la finitud de la temporalidad (die Endlichkeit der Zeitlichkeit), es el oculto fundamento (verborgene Grund) de la historicidad del 'ser ahí'*"¹. La muerte, o más exactamente la muerte propia, es el fundamento oculto de la historicidad del *Dasein*. ¿Cuál es la relación entre muerte e historicidad? ¿Por qué la muerte es el *fundamento oculto (verborgene Grund)* de la historicidad? Recordemos que en el párrafo 53 Heidegger ha tratado lo que denomina "proyección existencial" (*existenziale Entwurf*) de la muerte propia. La proyección de la muerte consiste en un anticipar o adelantar (*Vorlaufen*) la posibilidad *en cuanto* posibilidad, sin convertirla en algo puramente disponible. Es esta *anticipación existencial* de la muerte el fundamento oculto de la historicidad.

Ahora bien, el *ser relativamente a la muerte* pretende dar cuenta del *ser total* del *Dasein*. El *Dasein* no es lo que *puede ser* hasta que muere; mientras el *Dasein* es, siempre hay algo que falta, siempre hay un resto pendiente. Sin embargo, precisamente cuando logra su *ser total*, el *Dasein* ya no es más. La *anticipación existencial* de la muerte significa, pues, la posibilidad de una *totalización* de la existencia, totalización que no sería posible si el *Dasein* no la pudiese precursar o adelantar (*Vorlaufen*). Sólo gracias a esta *anticipación existencial* de la muerte como posibilidad, el *Dasein* logra su *ser total* y se apropia del *sí mismo (Selbst)*. Hay, sin embargo, una grave dificultad que Heidegger consigna: "*¿se ha hecho entrar realmente en el 'tener previo' (Vorhabe) del análisis existencial el todo del 'ser ahí' (Ganze des Daseins) en lo que respecta a su ser total y propio*"². El *ser relativamente al fin (Sein zum Ende)* parece haber dado cuenta sólo parcialmente del *ser total* del *Dasein*. La muerte, estrictamente hablando, es sólo uno de los fines que comprende el *ser total* del *Dasein*: el otro fin es el comienzo (*Anfang*), el nacimiento (*Geburt*). La integridad del *Dasein* abarca, pues, no sólo un *Sein zum Ende*, sino también un *Sein zum Anfang*. Este estar *vuelto hacia el comienzo*, expresa el otro extremo que conforma la totalidad del *Dasein*; no sólo la muerte, sino también el nacimiento. El *Dasein* es tanto un *ser mortal*, como un *ser nativo*³. Por esta *condición nativa* el *Dasein* orienta su existencia no sólo *hacia*

¹ SZ, § 72

² ZZ § 72

³ Esta *condición nativa* del *Dasein* no siempre ha sido destacada con suficiente intensidad. Al contrario, no han escaseado las críticas que han interpretado la existencia del *Dasein* como orientada unilateralmente por la muerte, no faltando

delante, hacia el fin, hacia el futuro, sino también *hacia atrás*, hacia el comienzo, hacia el pasado. De allí la unilateralidad de la exégesis de la totalidad del *Dasein* como un mero *Sein zum Tode*. “El ‘*ser ahí*’ –afirma Heidegger– sólo se ha tomado por tema en la forma que existe ‘*hacia delante*’, dejando ‘*a la zaga*’ todo lo ‘*sido*’, por así decirlo. No sólo no se ha fijado la atención en el ‘*ser relativamente al comienzo*’ (*Sein zum Anfang*), sino que ante todo no se la ha fijado en el **prolongarse** (*Erstreckung*) el ‘*ser ahí*’ entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del ser total se ha pasado por alto justamente el ‘*continuo de vida*’, en el que, sin embargo, se mantiene constantemente de alguna manera el ‘*ser ahí*’”⁴.

Si se trata de ser fiel al ser total del *Dasein* no solo hay que fijar la atención en el *estar vuelto hacia el fin*, sino también en el *estar vuelto hacia el comienzo*. Pero no sólo eso. El *todo* a que se refiere Heidegger no es el todo simultáneo o meramente sincrónico, sino el todo que se prolonga diacrónicamente *desde* el nacimiento *hasta* la muerte. Es esta prolongación dinámica de la existencia que acontece *entre* los extremos del nacer y el morir, la que debe ser alcanzada como un todo. En definitiva, aquello a lo que hay que atender es al “*continuo de la vida*” (*Zusammenhang des Lebens*)⁵. La expresión “*Zusammenhang*” significa cohesión, conexión, coherencia. La vida no es una totalidad constituida por instantes discretos o discontinuos, sino una verdadera trama o urdimbre que acontece entre los extremos definitorios del nacimiento y la muerte. Efectuando una leve transposición, podría decirse que la vida posee una *unidad narrativa*. De allí la relación entre el *continuo de la vida* y la historicidad.

Pero hablar de *trama de la vida* (*Zusammenhang des Lebens*) es hablar al mismo tiempo de temporalidad. El análisis que realiza Heidegger de la temporalidad, a parejas con la consideración del *continuum* de la vida, quiere evitar una interpretación del nacer y el morir, del pasado y del futuro, en términos de un simple *Vorhandensein*. Como sabemos la expresión

incluso quienes le han otorgado a esta orientación rasgos “negativos” y sombríos. De allí han surgido ha menudo disyuntivas tales como una filosofía “para” la vida o una filosofía “para” la muerte. Estas oposiciones, demasiado simples, son completamente injustificadas. Heidegger no sólo considera unilateral la exégesis del *Dasein* como un simple *Sein zum Ende*, sino además su interés estriba precisamente en el todo que se distiende entre el nacimiento y la muerte. Es cierto que en Heidegger la temporalidad está imperada esencialmente por el futuro –y, por lo mismo, por la muerte–. Sin embargo, el futuro –como veremos posteriormente– no puede entenderse separadamente del pasado y el presente. Por lo mismo, en la trama de la vida, la muerte mantiene también una peculiar unidad con el nacimiento.

⁴ ZZ § 72

⁵ ZZ § 72

Vorhandensein significa “ser ante los ojos”, “estar ahí delante”. La *trama de la vida* es interpretada a menudo como una secuencia de vivencias donde lo propiamente real es el presente, al tanto las vivencias pasadas y futuras no son “reales”. El pasado es concebido aquí simplemente como lo que está *por detrás* y el futuro como lo que está *por delante*. El resultado de esta interpretación es no sólo que el pasado y el futuro no son “reales”, sino además que el tiempo queda reducido a un mero *estar ahí*, a una simple *presencia*. La pregunta, sin embargo, como lo enfatiza Heidegger, estriba en el *prolongarse* o extenderse (*erstrecken*) del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. En esta prolongación el *Dasein* no existe como una *suma* de vivencias que desaparecen después de haber sido “reales” en algún momento. Tampoco es posible interpretar este “un tras otro” de las vivencias como una especie de recipiente que es llenado desde fuera. En realidad, es el propio *Dasein* el que, *desde sí mismo*, se prolonga. El *entre* el nacimiento y la muerte ya está incluido en el propio ser del *Dasein*. De ello se sigue que nacimiento y muerte no son dos “irrealidades” que rodeen al *Dasein*, sino extremos que constituyen su propio ser. “Existencialmente comprendido –señala Heidegger– *no es nunca el nacimiento algo pasado en el sentido de lo ‘ya no ante los ojos’, como tampoco es peculiar de la muerte la forma de ser de lo que ‘falta’ porque aún no está ante los ojos, sino que está por venir. El ‘ser ahí’ fáctico existe naciendo (existiert gebürtig), y naciendo muere en el acto (gebürtig stirbt), en el sentido de ‘ser relativamente a la muerte’*”⁶. En la existencia del *Dasein* nacer y morir no son un mero *ya no estar ahí* o un simple *todavía no estar ahí*. Como lo hemos destacado, la trama temporal de la vida humana no puede ser interpretada desde la categoría del *estar-ahí* (*Vorhandensein*). Las expresiones que Heidegger emplea son lo suficientemente connotativas de esta imposibilidad: el *Dasein* fáctico *existe nativamente y nativamente muere*. Con ello lo que se quiere enfatizar es sin duda la continuidad o trama (*Zusammenhang*) entre el nacimiento y la muerte. La pregunta por la *trama* del *Dasein* es, sin embargo, el problema de su “*gestarse histórico*” (*Geschehen*). La expresión “*Geschehen*” significa evento, acontecer, acaecer, advenir. El problema es acerca de la proveniencia o advenir histórico del *Dasein*. El *acontecer del Dasein* se define por su “prolongarse” (*Erstreckung*). Es a este extenderse o prolongarse, o como lo señala Heidegger, a este “*prolongado prolongarse*” (*erstreckten Sicherstreckens*) al que llamamos el *gestarse histórico* (*Geschehen*) del *Dasein*. Poner al descubierto la estructura de este *gestarse histórico* significa comprender ontológicamente la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*).

Destaquemos algunos aspectos del desarrollo precedente. Es importante sobre todo subrayar que el problema de la historicidad se origina en Heidegger por la necesidad de dar cuenta del todo de la vida. La muerte es sólo uno de los extremos de ese todo: el otro extremo es el nacimiento. La historicidad, por consiguiente, es una realidad que mantiene una peculiar relación con la *condición nativa* del *Dasein*. Pero el nacimiento, por otra parte, no es meramente un extremo que deba interpretarse como un inicio que quede simplemente rezagado en el pasado, como tampoco la muerte puede ser concebida como otro extremo pendiente en el futuro. La concepción del todo del *Dasein* es la de una unidad temporal que se distiende tanto respecto del pasado como respecto del futuro. El concepto de “*Zusammenhang des Lebens*” –“continuidad” o “trama” de la vida– apunta a destacar no sólo la naturaleza temporal de la vida, sino además su cohesión o coherencia. Dicho de otro modo, por un lado es evidente que la unidad del *Dasein*

⁶ ZZ § 72 La traducción de Rivera es más exacta: “*El Dasein fáctico existe nativamente, y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte*”. La expresión *gebürtig* significa habitualmente “nacido de” o “natural de”. Gaos traduce la expresión “*gebürtig stirbt*” como “naciendo muere en el acto”, al tanto que Rivera lo hace por “nativamente muere”. La fórmula de Rivera subraya mejor y más concisamente el carácter “operante” del nacer en el morir.

–su *Selbst*– no es la de una conciencia trascendental ajena al tiempo, pero tampoco la de una temporalidad carente de sentido o significación. El *Selbst* se constituye temporalmente, esto es, no es un *todo dado* desde el principio, sino que es un “evento”, un “acontecer” (*geschehen*). Que la unidad del *Dasein* sea una *unidad acontecida* no hace sino revelar su historicidad radical. Por ser una *unidad acontecida* –o, si se quiere, “devenida”– es que revelar la historicidad significa al, mismo tiempo, dar cuenta del “estirarse” o “prolongarse” (*erstrecken*) del *Dasein*. En este *prolongarse* reside su historicidad. Ciertamente la idea de “prolongación” quiere oponerse a reducir la existencia a un momento que se agote o termine simplemente en un puro *presente*, en un simple *estar-ahí* (*Vorhandensein*), ya como comienzo o como fin. De allí la estrecha unidad “nacimiento-muerte” como expresión de la historicidad o, lo que es lo mismo, como expresión de la *unidad acontecida* de la existencia humana. A estas alturas ciertamente es claro el sentido en que Heidegger utiliza la expresión “historicidad” (*Geschichtlichkeit*). La historicidad es el carácter aconteciente del prolongarse del *Dasein*. De hecho el término “*Geschichtlichkeit*” deriva de “*geschehen*”, cuyo significado es acontecimiento, evento. Una cosa es, pues, la historia como acontecer y otra la historia como saber. La historia como saber, como “ciencia histórica”, se dice en alemán “*Historie*”. La historia como saber y el carácter histórico de los objetos, remiten finalmente a la propia historicidad del *Dasein*: “**Primariamente histórico** –insiste Heidegger– *es el ‘ser ahí’*”⁷.

Proyección y reiteración

Heidegger en el parágrafo 74, titulado “*La constitución fundamental de la historicidad*”, vuelve sobre los límites de la interpretación de la proyección existencial de la muerte. Ya hemos indicado que el *estar vuelto hacia fin* es sólo uno de los extremos del todo del *Dasein*: el otro extremo es el *estar vuelto hacia el comienzo*. Con ello Heidegger ha querido destacar el carácter parcial de la exégesis del *Dasein* como un simple *Sein zum Tode*. Lo único que garantiza la anticipación existencial de la muerte es la totalidad y propiedad del “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*). Sin embargo, las posibilidades de la existencia fáctica no pueden tomarse de la muerte. ¿De dónde pues surgen las posibilidades *desde* las cuales el *Dasein* se proyecta? Con la resolución el *Dasein* retrocede hacia el *sí mismo* en cuanto yecto o arrojado (*Geworfenheit*). Incluso más: el *Dasein* nunca retrocede más allá de su condición de arrojado⁸. La expresión “*Geworfenheit*”⁹ proviene del verbo “*werfen*”, cuyo significado es lanzar, despedir, arrojar. La idea contemplada en este concepto es que el *Dasein* se encuentra inicialmente arrojado, lanzado a la existencia, pero de tal forma que también está *entregado* a sí mismo, debe “cargar” con su propio ser. Esto es lo que Heidegger denomina también “facticidad” (*Faktizität*)¹⁰. La *condición de arrojado*, la facticidad, es algo que dice relación con el comienzo, con el estado nativo del *Dasein*. Pues bien, las posibilidades, como hemos dicho, según las cuales el *Dasein* se proyecta,

⁷ ZZ § 73

⁸ ZZ § 58

⁹ Gaos traduce, jugando con las raíces latinas, “*Geworfenheit*” por “estado de yecto”. Rivera, con más claridad, traduce por “condición de arrojado”.

¹⁰ La “condición de arrojado” o “arrojamiento” se revela en el “encontrarse” (*Befindlichkeit*). La expresión alemana “*befindlich*” designa la condición de aquello que se encuentra localizado, emplazado, situado, puesto en una particular circunstancia. El “encontrarse” consiste en que la existencia humana siempre se encuentra, antes de toda teoría o reflexión, en una situación determinada que no ha sido elegida. De allí su carácter radicalmente “fáctico”. Por lo mismo, las posibilidades extraídas de esta “condición arrojada” también corresponden, como expresión de la “facticidad”, a este originario “encontrarse en situación”.

no pueden ser extraídas del fin, sino del comienzo. De allí que la resolución sólo pueda abrir las posibilidades fácticas desde un legado o herencia. Heidegger lo dice así: “*El ‘estado de resuelto’, en el que el ‘ser ahí’ retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso partiendo de la herencia (aus dem Erbe) que toma sobre sí en cuanto yecto (als geworfene)*”¹¹.

Se trata, según es patente, de un *retroceder* (*Zurückkommen*) a la *condición de arrojado*. Este retornar o retroceder comporta una entrega de posibilidades transmitidas por la tradición. Naturalmente, la expresión “legado” o “herencia” (*Erbe*) no es empleada por Heidegger simplemente como un “bien cultural”, en el sentido objetivo, sino como un “bien” que constituye existencialmente al *Dasein*. Tampoco esta expresión designa un legado o una herencia *explícitamente* asumida. Se trata de bienes efectivamente transmitidos, pero no necesariamente *como* transmitidos. La tradición tiene, pues, un *sentido existencial*. La tradición antes que un *conjunto objetivo* de bienes culturales transmitidos es algo que el propio *Dasein* es. La tradición hace posible el existir como tal y, en particular, el *existir propio*. Por otra parte, Heidegger habla de un “retroceder” o “retornar” (*Zurückkommen*): el *Dasein* retrocede a su condición de arrojado. Este “retorno” es un retorno *hacia* sí mismo *desde* las posibilidades abiertas por la tradición. ¿Cómo es posible este retorno? ¿Cómo es posible retornar al pasado? ¿No están acaso las posibilidades como tales referidas al futuro? Para responder a estas preguntas lo que hay tener en todo caso presente es que si bien las posibilidades son abiertas por el *estar vuelto hacia el comienzo*, estas mismas posibilidades sólo adquieren un carácter propio por la anticipación del fin, por la anticipación de la muerte: “*El precursar (Vorlaufen) la muerte –señala Heidegger– es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene ‘curso provisional’. Sólo el ser en libertad para la muerte da al ser ahí su meta pura y empuja a la existencia hacia su finitud*”¹². Este retorno hacia la facticidad, hacia la existencia finita, sólo es pues posible *adelantándose a la muerte*. Dicho de otra forma, solamente desde el fin, desde la anticipación del fin, es posible un *retorno al comienzo*.

Este retorno Heidegger lo va expresar en el siguiente texto que citamos en su integridad y que se encuentra destacado en el original: “*Sólo un ente que en su ser es esencialmente **advenidero** (zukünftig), de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojar retroactivamente (zurückwerfen) sobre su ‘ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad **siendo sido** (gewesend ist), puede, haciéndose ‘tradición de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar ‘estado de yecto’ y ser, **en el modo de la mirada** (augenblicklich), para ‘su tiempo’. Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un ‘destino individual’, es decir, una historicidad propia*”¹³. El texto recapitula de una manera virtualmente exhaustiva lo dicho hasta aquí. Sin embargo, dada su evidente complejidad, requiere un particular esfuerzo de exégesis. En primer lugar, el texto hace referencia a un ente, el *Dasein*, que es esencialmente “advenidero” (*zukünftig*). El vocablo

¹¹ ZZ § 74

¹² ZZ § 74

¹³ ZZ § 74 Dada la oscuridad del texto, citamos a continuación la respectiva traducción –más transparente, por cierto– de Rivera: “*Sólo un ente que es esencialmente **venidero** (zukünftig) en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede dejarse arrojar hacia atrás (zurückwerfen), hacia su ‘ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente **que está siendo sido** (gewesend ist), puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser **instantáneo** (augenblicklich) para ‘su tiempo’. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia*”.

“*zukünftig*” significa futuro, venidero. Ciertamente lo que aquí se quiere señalar es que el *Dasein* es esencialmente futuro; el *Dasein* es un ser que se *futuriza*, por así decirlo. La traducción de “*zukünftig*” por *advenidero* o *venidero* acentúa correctamente la modalidad de este futuro: alude a un futuro que no es un simple *no estar ahí todavía*, sino a un futuro que “se viene encima”, por así decirlo¹⁴. Es por este “futuro que llega” que el *Dasein* choca, se estrella contra la muerte como ante una barrera irrebalsable y es repelido a retroceder hacia su facticidad. La expresión “*zurückwerfen*” –literalmente, lanzar o arrojar hacia atrás– significa reflejar, repeler, “reyectar”. El *Dasein* al estrellarse con la muerte es “reyectado” hacia su condición de arrojado. Jugando algo con las expresiones, se podría decir que el *Dasein* es un *proyecto reyecto*. Es en tal sentido que Heidegger destaca la cooriginariedad del *Dasein* en cuanto futuro o venidero y en cuanto pasado o “haber sido”. Dicho directamente, el futuro y el pasado se copertenece.

Si hemos de destacar, como lo hace Heidegger, la “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), es evidente la continuidad entre el pasado y el futuro. Es por esta continuidad que el futuro irrebalsable hace “rebotar” la existencia hacia “lo sido”, reiterando así tradición. El “rebotar” ante la barrera de la muerte hace que el *Dasein* no sólo retroceda a su condición de arrojado, sino además permite la *reiteración* (*Wiederholung*) de la posibilidad heredada. Esto que Heidegger denomina “reiteración” o “repetición” es la tradición expresa. Reiterar, sin embargo, no significa abandonarse al pasado como pasado, ni apuntar al progreso. Heidegger lo expresa del siguiente modo: “*La reiteración (Wiederholung), que brota del proyectarse resuelto, no se deja convencer por lo ‘pasado’ que debe limitarse a tomarlo como lo antaño real. La reiteración replica (erwidert) más bien la posibilidad de la existencia ‘sida ahí’. Pero la réplica de la posibilidad en la resolución es, al par y en cuanto es en el modo de la ‘mirada’ (als augenblickliche), la revocación (Widerruf) de lo que en el hoy sigue en cuanto ‘pasado’*”¹⁵. De lo que se trata con la reiteración, posibilitada por la “reyección” de la muerte, es de responder (*erwidern*) a la existencia “sida”, pero no en cuanto “pasada”, sino en cuanto *instantánea* (*augenblicklich*)¹⁶ para su tiempo. El vocablo “*Augenblick*” significa “instante”, “momento”. Designa una mirada que de una vez abarca una situación. Es algo así como una “ojeada” o “vistazo” (*Blick*). El instante es la forma propia del presente, el *presente propio*, que retiene tanto el futuro como el haber sido¹⁷. El instante, pues, no se identifica con el simple “ahora”, en el sentido de suceder “en” el presente, sino que es una suerte de síntesis entre el pasado y el futuro que “abre” una situación. Por el instante, el *Dasein* queda “situado”. Es lo que Heidegger denomina también “*historicidad propia*” (*eigentliche Geschichtlichkeit*). Es esta forma de la temporalidad lo que hace posible un *destino* (*Schicksal*).

¹⁴ En la concepción heideggeriana del futuro no es tanto el no-todavía de “algo” lo que adviene, sino el propio *sí mismo* del *Dasein*. El *Selbst* es una categoría que penetra constantemente todo el desarrollo del SZ, y ello a tal punto que bien se podría considerar todo SZ como una tematización de la idea de *sí mismo*, sobre todo bajo la forma de una rectificación de la idea moderna de *conciencia*. Esta referencia constante al *sí mismo*, es también notoria en el caso de la interpretación heideggeriana del futuro y de la temporalidad en general: “*La temporalidad –sentencia Heidegger– es el original ‘fuera de sí’ en y para sí mismo (an und für sich selbst)*” (§ 65). Lo que viene pues desde el futuro es el propio *sí mismo* del *Dasein*. El fenómeno originario del porvenir es un dejarse *venir hacia sí mismo* en su posibilidad más propia.

¹⁵ ZZ § 74

¹⁶ Gaos, dejándose llevar por la etimología, traduce “*augenblicklich*” por “*en el modo de la mirada*” (*Augenblick*), lo cual hace difícilmente comprensible el texto. Rivera, en cambio, privilegiando el sentido usual del término en alemán, traduce acertadamente por “*instantáneo*”. Ciertamente en la idea de instante resuena el concepto griego de *kairos*: el tiempo oportuno o justo. Aparte del sentido cristiano-paulino del vocablo, y su tematización en Kierkegaard, Heidegger remite sobre todo al libro VI de la *Ética a Nicómaco* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Kostermann, 1975, § 20).

¹⁷ ZZ § 68

El presente propio: el instante

Resulta en extremo importante destacar la función del instante en la concepción heideggeriana la historicidad¹⁸. El *instante*, como expresión de la temporalidad propia, no se identifica con el concepto de “ahora”. El ahora, es el *presente impropio*, característico de la concepción vulgar del tiempo. Esta concepción vulgar, se caracteriza justamente por interpretar el tiempo desde el “ahora”. Lo decisivo radica aquí en que el tiempo es juzgado como una sucesión infinita de “ahoras”. El pasado es un simple “ahora-ya-no” y el futuro un mero “ahora-todavía-no”. En esta sucesión de “denantes” y “enseguida”, es imposible encontrar un comienzo y un fin: el tiempo es infinito en ambas direcciones. Con ello se escapa la *finitud de la temporalidad*. Frente al presente impropio, frente al “ahora” nivelado y disperso, el *instante* o presente propio, se caracteriza porque *retiene* o mantiene el futuro y el haber sido. Mientras que en el presente impropio, simplemente el *Dasein* está en *medio de (Sein bei)* de lo que se ocupa, en el *instante* se abre una situación: “Al ‘precurisar’ (*Vorlaufen*) del ‘estado de resuelto –afirma Heidegger– es inherente un presente (*Gegenwart*) conforme al cual abre una resolución la situación. En el ‘estado de resuelto’ no sólo es el presente recobrado de la disipación (*Zerstreuung*) en aquello de que se cura inmediatamente, sino que resulta mantenido (*gehalten*) en el advenir y el sido. El presente mantenido en la temporalidad propia o presente propio (*eigentlichen Gegenwart*) lo llamamos la ‘mirada’ (*Augenblick*)”¹⁹. El instante es definido como el *presente mantenido (gehalten) en la temporalidad propia*. La expresión “*gehalten*” significa pararse, mantener, guardar. Juega aquí tanto la idea de una temporalidad retenida, guardada, recogida, cuanto la idea de pararse, detener, hacer un alto (*Halten*). Frente a este *presente guardado* está un *presente disperso (Zerstreuung)*, disipado, distraído, “divertido”. La idea parece ser que el *instante* no expresa sino una peculiar *concentración del presente*. En cierto sentido podría decirse que existe una temporalidad impropia que consiste en un presente que se escapa, que se disipa en una serie de “ahoras” inconexos e indefinidamente sucesivos.

Este presente impropio Heidegger lo ve particularmente en la “avidez de novedades” (*Neugier*)²⁰. La “avidez de novedades” representa, en cierto sentido, lo contrario del instante. Lo que caracteriza la “avidez de novedades” es una particular relación con el tiempo. Ciertamente la curiosidad se orienta hacia algo aún no visto, pero de tal manera que busca sustraerse del estar a la espera. La “avidez de novedades” no es así expectante de una *posibilidad*, sino que desea constantemente ésta como algo meramente real. Por ello su relación con el futuro es impropia. Se trata de una relación incontentida, sin demora con el tiempo. Hay que escapar constantemente de toda expectativa. De allí que el presente surja de este escapar permanentemente de toda espera. Por decirlo así, la curiosidad está tan poco entregada a la “realidad” que tan pronto se le aparece ya está inmediatamente persiguiendo otra. La curiosidad no se “queda”, no reposa en las cosas, sino que constantemente “salta fuera” (*entspringt*)²¹. Este “saltar fuera” es la condición temporal de la *disipación* o distracción (*Zerstreuung*). El *Dasein*, lejos de toda detención o

¹⁸ ZZ § 81

¹⁹ ZZ § 68 Para hacer inteligible el texto es necesario leer nuevamente “*Augenblick*” por “instante”.

²⁰ ZZ § 68

²¹ La expresión “*entspringen*” significa surgir de, provenir de, escapar, evadir. Gaos traduce por “surgir de” y Rivera por “saltar fuera”. La voz “*entspringen*” proviene de “*springen*” que significa justamente “salir”, “saltar”, “brincar”. Lo que con este término se designa es la inquietud o desasosiego de un presentar que permanentemente “salta fuera” de sí mismo.

demora, lejos de todo presente concentrado, se pierde a sí mismo en una temporalidad dispersa, derramada. De allí que la curiosidad sea lo opuesto al instante: “*Este modo del presente* –señala Heidegger– *es el fenómeno más extremadamente opuesto al de la mirada (Augenblick). En aquél es el ser ahí en todas partes y en ninguna. Éste pone la existencia en situación y abre el ‘ahí’ propio*”²². Frente a la dispersión de la curiosidad, en la cual se “está en todas partes y en ninguna”, el *instante* abre una situación y le otorga al *Dasein* un “ahí” (*Da*).

Tiempo vulgar y tiempo originario

Pero volvamos a nuestro tema. La muerte, el *estar vuelto hacia la muerte*, precisamente lo que permite es el retorno al tiempo originario, al presente propio. Sin embargo, también es evidente, justamente porque el *Dasein* se comporta elusivamente con relación a la muerte, que la condición cotidiana de la temporalidad es la de una temporalidad caída, impropia. Esta temporalidad impropia es lo que Heidegger también denomina “*el concepto vulgar del tiempo*”²³. Como lo hemos indicado, lo peculiar del concepto vulgar de tiempo, es su interpretación a partir de una serie de “ahoras” que se suceden indefinidamente. Incluso el concepto aristotélico de tiempo, tal como lo interpreta Heidegger, se atiene a esta orientación ontológica dada por el mero *estar-ahí-presente (Vorhandensein)*. El reloj mismo no hace sino replicar, en otro plano, esta misma concepción. “Leer” el tiempo en un reloj significa decir “ahora”, significa decir “hace un rato” o “luego”, es decir, un “ahora-ya-no” o un “ahora-todavía-no”. Lo que resulta finalmente de esta secuencia es que el tiempo es infinito por ambos lados. Lo que así se encubre es la finitud de la temporalidad. Es importante destacar, sin embargo, que lo que Heidegger denomina “*concepto vulgar de tiempo*” no es primariamente una “teoría filosófica” o una mera “doctrina”²⁴ sobre el tiempo, sino algo que concierne a la propia existencia cotidiana del *Dasein*. El *concepto vulgar de tiempo* es una modalidad de la temporalidad caída del *Dasein*: “*La caracterización vulgar del tiempo* –afirma Heidegger– *como una secuencia de horas irreversible y que pasa sin fin brota de la temporalidad del ‘ser ahí’ que cae. La representación vulgar del tiempo tiene sus derechos naturales. Es inherente a la forma de ser cotidiana del ‘ser ahí’ y a la comprensión del ser inmediatamente dominante*”²⁵. La representación vulgar del tiempo se origina en el modo “natural” de comportarse del *Dasein* en la cotidianidad caída.

²² SZ § 68

²³ La expresión “*concepto vulgar de tiempo*” es empleada por Heidegger con una significación no exenta de ambigüedades. Por una parte es usada con una indudable inflexión depreciativa: el tiempo vulgar no es el *tiempo originario*. Sin embargo, a par “tiempo vulgar” y “tiempo originario” no son dos concepciones que no digan ninguna relación entre sí; al contrario, en cierto sentido la comprensión del “tiempo originario” depende de la comprensión del “tiempo vulgar”. El “tiempo vulgar” constituye un *modo de acceso* al “tiempo originario”. De allí que Heidegger se demore en discutir la concepción aristotélica del tiempo o la interpretación del uso del reloj. Y no se demora en interpretar la concepción aristotélica del tiempo simplemente para declararla falsa, sino para revelar, en cierto sentido, aquello “no-dicho” y que se oculta en dicha concepción. Sin la concepción vulgar del tiempo no podríamos pues acceder al tiempo originario. Lo mismo cabe decir no ya respecto de la “concepción” del tiempo, sino de la propia existencia “práctica” del *Dasein*: la existencia humana sólo puede acceder al tiempo propio *desde* el tiempo impropio.

²⁴ Ciertamente *también* es una teoría sobre el tiempo. De hecho Heidegger afirma que Aristóteles, Platón y, en general, toda la tradición filosófica, no ha hecho sino guiarse por esta interpretación del tiempo como un simple *estar-ahí-delante (Vorhandensein)*. No obstante, de lo que se trata es de un *orden de precedencia*. Antes que una “teoría”, el concepto vulgar de tiempo es un modo como el *Dasein* se comporta en la cotidianidad media y regular. Incluso cabría afirmar que, en cierto sentido, la teoría “sobre” el tiempo no es sino una *derivación* de un modo de *ocuparse* con el tiempo.

²⁵ ZZ § 81

Pero, ¿cómo se verifica, en la temporalidad cotidiana y regular, esta concepción vulgar del tiempo? Sabemos que el *Dasein*, en su cotidianidad inmediata y regular, se encuentra perdido en aquello de que se ocupa. En este *estado de perdido*, lo que se produce es una fuga ante la existencia propia; fuga que consiste fundamentalmente en un desviar la vista del fin del “ser en el mundo”, es decir, de la muerte. En esta *fuga ante el fin* lo que se manifiesta es la “infinitud” del tiempo público. Es la consigna tranquilizadora del “uno morirá”. Pero *el uno (das Man)* en realidad es todos y ninguno en particular; el *uno*, estrictamente hablando, nunca muere. Cuando es “uno” el que muere –y no en cada caso yo mismo– siempre hay tiempo, siempre hay un “después” y un “luego”. El tiempo pasa en una secuencia indefinida de “ahoras” donde ya no hay fin alguno: el advenir finito del *Dasein* queda oculto.

Si atendemos a lo señalado precedentemente, se hace evidente la diferencia entre el tiempo vulgar y el tiempo originario. Al tanto el tiempo vulgar se funda en el *ahora*, el tiempo originario se funda en el futuro: “*La temporalidad horizontal-extática –señala Heidegger– se temporiza (zeitigt) primariamente desde el advenir (Zukunft). La comprensión vulgar del tiempo, por lo contrario, en el ahora (Jetzt), en el puro ahora mutilado en su plena estructura que se llama ‘presente’ (Gegenwart)*”²⁶. La temporalidad “extático-horizontal”²⁷, señala Heidegger en primer lugar, se “temporiza” (*zeitigt*) desde el futuro. Hay pues un *temporizar* de la temporalidad. La expresión alemana “*zeitigen*” significa también madurar, producir. La idea parece ser el de aquel tiempo que es necesario para que las cosas maduren o se produzcan. Aquello que hace que el tiempo se produzca como tiempo, aquello que “hace madurar” el tiempo como tal, es el futuro. El futuro *temporiza* el tiempo. Esta es la diferencia fundamental entre la temporalidad originaria y el tiempo vulgar. El tiempo vulgar se funda en el “ahora”, pero en ese “ahora” disminuido que se llama “presente” (*Gegenwart*). Recordemos que el “presente propio”, como unidad haber sido y advenir, Heidegger lo llama “instante” (*Augenblick*).

La unidad de los tres éxtasis del tiempo

Sin embargo, esta primacía del futuro hay que entenderla correctamente. Una consideración más detenida de la “esencia” del futuro y su función, debería conducirnos a una comprensión más exacta del “lugar” de la muerte en la constitución de la temporalidad. En primer lugar reiteremos que el futuro no es lo “ahora-todavía-no”, lo que está simplemente por delante, lo no presente. Esta manera de entender el futuro le resta al futuro precisamente su carácter advenidero. En el futuro “hay algo” que llega, que se viene encima. Este “algo” que se “viene encima” no es, sin embargo, *primariamente* una cosa o un suceso: es el propio ser del *Dasein*, en su más peculiar posibilidad, lo que adviene. El sentido del futuro se encuentra prefigurado en la *cura* o cuidado (*Sorge*) como estructura fundamental de la existencia: el cuidado es fundamentalmente un anticiparse-a-sí. La referencia efectiva del futuro es pues el *sí mismo (Selbst)*. Lo cual significa, por otra parte, que el *sí mismo* en Heidegger no es algo así como una “cosa” plenamente constituida y que luego, como un momento consecutorio, salga de sí hacia un no-todavía; más bien hay que

²⁶ ZZ § 81

²⁷ La temporalidad está constituida por tres “éxtasis”: futuro (“a sí”, *Auf-sich-zu*), pasado (“retro”, *Zürück auf*) y presente (“dejar que hagan frente”, *Begegnenlassens von*). En cuanto implican un salir “fuera de sí” ((tm)kstatikÖn) se llaman precisamente “éx-tasis”. En cada uno de los “éxtasis” el *Dasein* es arrebatado “fuera de sí”. Sin embargo, a los tres “éxtasis” no sólo le pertenece un salir hacia, sino también le pertenece un “hacia qué” de la salida. Es este ser arrebatado en una dirección lo que Heidegger denomina “horizonte”. El horizonte es aquello en dirección a lo cual cada “éxtasis” está de alguna manera abierto. (SZ § 69). De allí la unidad “extático-horizontal” de la temporalidad.

decir que el *sí mismo* “mismo” se “futuriza”. La propia existencia es para Heidegger “temporización”. Con ello queda establecido el “valor existencial” del futuro. Pero por lo mismo, aquello que se “futuriza”, aquello que adviene, es el *Dasein* mismo en su más peculiar y total posibilidad. Esta posibilidad peculiar y total –en virtud de la cual el *Dasein* se totaliza, se “recupera a sí mismo”– es la muerte. En el *adelantarse* (*Vorlaufen*) a la muerte como posibilidad, manteniéndola como posibilidad, el *Dasein* adviene a sí mismo: “‘Advenir’ (*Zukunft*) –precisa Heidegger– *no mienta aquí un ahora que aún no se ha vuelto “real”, pero que llegará a ser, un buen día, sino el venir (Kunft) en que el ‘ser ahí’ adviene a sí (auf sich zukommt) en su más peculiar ‘poder ser’*”²⁸. Por este “venir a sí mismo”, en la anticipación de la posibilidad extrema, el *Dasein* existe finitamente. El *Dasein* no tiene un fin en el cual solamente “cese”, sino que *existe de un modo finito*. Con ello el futuro, temporizado por la anticipación de la muerte, se revela también como finito. La temporalidad originaria no puede sino ser una *temporalidad finita*.

Pero es justamente en este punto donde también se patentiza la imposibilidad de comprender el futuro desligado del haber sido. La clausura del futuro, el cierre del poder ser del *Dasein*, la imposibilidad de un *progressus ad infinitum*, es justamente lo que permite el “pasado”: el haber sido se origina, en cierto sentido, en el futuro. Pero –y esto es lo relevante– en un *futuro finito*. En este sentido, la “temporización” no es otra cosa que una suerte de *finitización por el futuro*. Pero, ¿qué significa exactamente que el “pasado” se origine en el futuro? Ya hemos indicado que el *Dasein* en tanto se *futuriza* se estrella contra la muerte como posibilidad irrebasable y es “repelido” (*zurückwerfen*) al haber sido. Sólo por esta “reyección” hacia el haber sido es posible una *historicidad propia*. El haber sido, sin embargo, de manera análoga al futuro, no mienta un mero “antes”, un simple ya-no-ahora, sino una existencia ya “sida” (*gewesen*). Este *ser sido* Heidegger lo expresa del siguiente modo: “‘Mientras’ el ‘ser ahí’ existe fácticamente, no es nunca pasado, pero sí que es siempre ya *sido* (*gewesen*), en el sentido del yo *soy sido* (*ich bin-gewesen*). Y sólo *puede ser sido* mientras es. Pasado llamamos, por el contrario, a un ente que ya no es ‘ante los ojos’ (*vorhanden*)”²⁹. Las formulas lingüísticas empleadas por Heidegger son aquí menos anodinas que nunca. La expresión “*ich bin-gewesen*” podría, en efecto, ser traducida, en un buen español, por “yo he sido”. Heidegger, sin embargo, destaca el “*bin*”, enfatizando el “*soy sido*”. En el caso del alemán, el verbo ser conjuga el perfecto empleándose a sí mismo como auxiliar. En español, pues, hay que decir “yo he sido”, pero en alemán debemos decir “yo soy sido”. Pero qué resulta de todo esto. Ciertamente lo que quiere enfatizar Heidegger es que el “pasado” no opera simplemente como “lo pasado”, lo que está por detrás, sino que el pasado pertenece a la propia existencia del *Dasein*: el *Dasein* no “tiene” pasado, es su pasado. Y ello a tal punto que sólo puede “ser sido” mientras *es*. El *Dasein* en el “encontrarse” siempre se sorprende a sí mismo como un ente que “siendo”, sin embargo “ya era”; es decir, como un ente que, en cuanto siempre arrojado en la existencia, es contantemente “sido”. Por lo mismo, el sentido primario de lo que Heidegger denomina “facticidad” radica en el “sido”: en el “yo soy sido” (*ich bin-gewesen*).

Pero volvamos sobre la unidad de futuro, pasado y presente. El haber sido, lo hemos dicho, surge del *adelantar* la muerte como posibilidad extrema y peculiar. El *Dasein* puede *ser sido* sólo en tanto se futuriza. Puede pues ser “pasado” en unidad con el futuro. Estrictamente

²⁸ SZ § 65

²⁹ SZ § 65

hablando, lo peculiar de la concepción heideggerina de la temporalidad estriba en la unidad de los tres éxtasis del tiempo. Esta unidad, sin embargo, posee también un *orden* característico. Heidegger cada vez que enumera los distintos momentos de la temporalidad no dice “pasado-presente-futuro”, sino “futuro-pasado-presente”. En realidad, la primera enumeración resulta “natural” y la segunda, la heideggerina, extraña e inhabitual. Lo frecuente, en efecto, es hablar de “pasado-presente-futuro”, como si el tiempo consistiera en extenderse *desde* el pasado, *pasando* por presente, para *ir a parar* finalmente en el futuro. Esto es lo que se podríamos denominar una *ordenación cronológica* del tiempo. Sin embargo, como sabemos, una cosa es el tiempo del reloj y del calendario –el tiempo calculado– y otra cosa es el tiempo tal como efectivamente es vivido. La ordenación heideggeriana del tiempo es, si se nos permite la simplificación, una *ordenación existencial*. Finalmente no es otra cosa lo que Heidegger quiere decir cuando habla de “*tiempo originario*”. No obstante, la cuestión no reside tanto en la ordenación como tal, sino en saber cómo funciona. Ciertamente llama la atención no sólo que lo primero sea el futuro, sino también que lo último sea el presente. Pero lo que hay que tener sobre todo en cuenta es que la *temporización* de la temporalidad se constituye desde una relación práctica con el mundo: la *ocupación* con las cosas y el mundo³⁰. Desde esta perspectiva no debiere extrañar que la temporalidad tenga su síntesis última en el presente, en ese presente propio que Heidegger denomina “*instante*”. El *instante*, en efecto, está lo más lejos posible del presente abstracto y puramente genérico propio de la concepción vulgar del tiempo. Ese presente puramente cuantitativo es lo que Heidegger denomina “ahora”, simple *medida* en relación con un “antes” y un “después”. Frente a ese presente abstracto del “ahora medida”, el instante representa la modalidad eminente de inserción temporal en el mundo; inserción que, como dijimos, no puede sino ser una *inmersión práctica en el mundo*. El instante finalmente abre una *situación* y la situación es lo máximamente cercano al dominio de la ocupación y el trato con el mundo. El instante es, en cierto sentido, el *tiempo concreto*. No es simplemente el “punto” como unidad mínima o “elemental” de tiempo, sino aquello que abre hacia lo máximamente singular: la *situación* en cuanto le dispensa al *Dasein* su *ahí (da)*. Pero el aspecto más importante de esta exégesis es que esta posibilidad de una *existencia situada* se juega en la *síntesis* de pasado y futuro, posibilitada justamente por “reyección” (*zurückwerfen*) del *futuro finito*, es decir, por la muerte. El *instante* es precisamente esa síntesis de futuro y advenir que abre una situación. Es cierto, lo primero es el futuro. El *Dasein* –Heidegger no se cansa de repetirlo– es esencialmente futuro. Sin embargo, la *unidad acontecida* del *Dasein*, su gestarse histórico, sólo es posible sobre la base de una unidad entre el futuro y el haber sido. Esa unidad se origina en el *adelantar* o precursar la muerte como posibilidad extrema e irremediable. La temporalidad no es pues sino esa *unidad indisoluble de los tres éxtasis del tiempo*.

³⁰ Recordemos que en Heidegger la expresión “mundo” no hay que entenderla simplemente como un conjunto o una totalidad de entes: casas, árboles, hombres, montañas, astros. Mundo no es “lo global” o “lo mundial”; mundo, en un sentido originario, es para Heidegger lo que denomina *mundo circundante (Umwelt)*. Es lo que de una manera inmediata nos cerca y nos asedia y que, como tal, nos ocupamos. De allí que Heidegger remita a la expresión griega *prágmata*; no como meras “cosas”, sino como aquello con lo cual el *Dasein* tiene que habérselas en la ocupación (*pr(c)zīj*). Aquello que comparece en la ocupación Heidegger lo llama “útil” (*Zeug*). El mundo, por consiguiente, no es algo con lo cual el *Dasein* se enfrente como un “objeto”, ni es tampoco un conjunto de “cosas” o entes intramundanos, sino que “mundo” es aquello “en medio de” de lo cual (“*Sein bei der Welt*”) el *Dasein* se encuentra inicialmente bajo la forma de la ocupación (*Besorgen*).

Esta unidad de los éxtasis del tiempo, Heidegger también la expresa del siguiente modo: “*Retroviniendo a sí en el advenir, se pone el estado de resuelto, presentando, en la situación. El sido surge de advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como advenir presentando que va siendo sido, lo llamamos la temporalidad*”³¹. Este conciso y difícil pasaje contiene una formulación virtualmente exhaustiva de la “esencia” de la temporalidad. Es patente el esfuerzo de concentración y síntesis que revela el texto. Es como si Heidegger quisiese también transponer expresivamente la indisoluble unidad de la temporalidad. Heidegger señala que “el sido” (*Die Gewesenheit*) surge del futuro. Ya hemos explicado suficientemente el “sido”, tal como funciona en la frase “yo soy sido” (*ich bin-gewesen*). Heidegger aquí, sin embargo, agrega otra fórmula que hace literalmente “rechinar” la lengua: no dice simplemente que el pasado surja del porvenir y de allí emerja el presente, sino que es necesario un “*advenir que va siendo sido*”. No incluso meramente un “*advenir sido*” (*die gewesene Zukunft*), sino un “*advenir que va siendo (gewesende) sido*”. La formulación roza el paroxismo cuando Heidegger intenta entregar una definición completa de la temporalidad: “*advenir presentando que va siendo sido*” (*gewesend-gewärtigende Zukunft*). ¿Qué puede significar esta formulación de la temporalidad? Ciertamente el texto enfatiza, en primer lugar, el carácter del futuro: no simplemente un advenir que *ha sido*, sino un *advenir sido*. Esto significa que el futuro no es un advenir que “va dejando atrás” el pasado, por así decirlo, sino un futuro que en tanto adviene, adviene transido de haber sido: el advenir *es* sido. De allí que, por otra parte, Heidegger no sólo diga un *advenir sido*, sino que *está siendo* sido. Con ello ciertamente se quiere destacar el carácter *activo* de la temporalidad. Es lo que Heidegger ha llamado también “temporización” (*zeitigen*). El tiempo se “temporiza”, esto es, se hace tiempo. Por ello el futuro no es tanto un “estado”, sino un acto; acto por el cual el futuro se “temporiza”, se hace futuro. Los tres éxtasis del tiempo deben entenderse de este modo: el futuro es *futurización*, el presente *presentificación*. Lo mismo es necesario decir del pasado, aunque carezcamos de una expresión adecuada.

Lo anterior debiera conducirnos a ganar una mayor precisión en la propia imagen del futuro que Heidegger expone en algunos pasajes. En un texto ya citado, Heidegger explica del siguiente modo la función del futuro y su relación con el pasado: “*Sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero (zukünftig), de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente (zurückwerfen) sobre su ‘ahí’ fáctico(...)*”³². La “imagen” que se podría desprender de este texto es la siguiente: el futuro –y la muerte, por tanto– es una especie de “muralla” con la cual el *Dasein* se estrella y “rebota” hacia el pasado. Sin embargo, ni la imagen de la “muralla”, ni la del “rebote”, resultan apropiadas. En primer lugar, porque el *futuro finito* no es algo que se reduzca a *estar ahí delante* como una especie de límite al cual en algún momento se arriba. Ni el futuro ni la muerte son un límite, en el sentido “espacial” del término. La dificultad, a nuestro entender, reside precisamente ahí: en la tendencia a *espacializar* –o “entificar”, si se quiere– la temporalidad. Pero si pensamos el tiempo temporalmente es claro que ni el futuro es una “muralla” ni la relación con el pasado es una

³¹ SZ § 65 Rivera traduce el texto del siguiente modo: “*Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en situación. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido(o mejor, que está siendo) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que esta siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos **temporeidad***”.

³² SZ § 74

especie de “rebote”. La verdadera “tortura” a que Heidegger somete a la lengua en los textos hace poco citados, responde en gran medida a un esfuerzo por eludir una “entificación” del tiempo. Pensar el tiempo temporalmente, tal parece ser en gran medida el intento de Heidegger. Lo dice además con todas sus letras al momento de tratar la temporalidad del cuidado: “*La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo la totalidad de la estructura de la cura. Los elementos de la cura no están simplemente amontonados (Anhäufung), como tampoco la temporalidad misma ‘va con el tiempo’ (mit der Zeit) componiéndose de advenir, sido y presente. La temporalidad no ‘es’, en general, un ente (Seiendes). No es, sino que se ‘temporacia’(zeitigt sich)*”³³. Es indudable que las implicancias de este pasaje son de largo alcance, pero también resulta claro en el contexto de lo tratado.

Pero lo anterior debiera finalmente también conducirnos a “corregir” la función que cumple la muerte en la constitución de la historicidad. La historicidad, recordémoslo, es el carácter aconteciente del prolongarse del *Dasein*. Ella está posibilitada precisamente por la muerte en cuanto “reyecta” (*zurückwerfen*) al *Dasein* a su haber sido. El *Dasein*, lo hemos señalado, es un *proyecto reyecto*. Por dicha “reyección” de la muerte puede “retornar” (*Zurückkommen*) al haber sido y tomar sobre sí las posibilidades transmitidas por la tradición. De esta manera el *Dasein* recupera la integridad de su existencia. Esta integridad recuperada, sin embargo, no dice relación sólo con el comienzo o con el fin. Es cierto que el *Dasein* es tanto un *estar vuelto hacia el fin*, como un *estar vuelto hacia el comienzo*. No obstante, Heidegger también ha indicado que lo que le interesa no son, por así decirlo, meramente los “bordes” de la existencia, sino la integridad de la misma en cuanto se constituye diacrónicamente. De allí expresiones tales como el “*prolongarse*” (*erstrecken*) del *Dasein* o, en la formulación de origen diltheano, la “*trama de la vida*” (*Zusammenhang des Lebnes*). Es esta *trama de la vida* la que es recuperada por la *anticipación de la muerte*. Dicho de otra forma, lo que permite la muerte es la *reconfiguración de la propia historia*. Y ello sólo podemos hacerlo *a la luz* de la muerte. Pero si lo que permite la muerte es la reconstitución de una *totalidad narrativa*, por así decirlo, ello significa que la muerte como fin no es tampoco una especie de “faro” que alumbre “desde lejos” la existencia y permita totalizarla. Es cierto que el fin opera, en cierto sentido, “retrospectivamente” totalizando la existencia. Pero esto no es algo que simplemente esté *ahí delante*, como tampoco algo que alumbre sólo una vez que hayamos “alcanzado el fin” o estemos instalados en el “faro” del fin. Si hay algo que han enseñado las difíciles páginas de Heidegger sobre la temporalidad, es que ninguno de sus momentos pueden entenderse como “puntos” yuxtapuestos por los cuales la existencia “vaya pasando”. La existencia no consiste en un “estar en el tiempo”, sino que es ella misma *temporización*. Es en este sentido fuerte y activo que debe entenderse la función que cumple la muerte en la reconfiguración de la historicidad propia. Así como el futuro no es un estado, sino “acto”, acto por el cual el futuro se *futuriza*, así tampoco la muerte, como futuro finito, es un “estado”, sino una “acto”; acto por el cual la muerte se mortaliza, por así decirlo. La abstrusa fórmula heideggeriana para definir la temporalidad –“*advenir presentando que va siendo sido*”– no sólo destaca la estrecha imbricación de los tres éxtasis del tiempo, sino también que ésta no es la de un tejido donde los diversos hilos se entramen por relaciones de simple yuxtaposición, sino una imbricación que “va haciéndose” activamente. Es en este mismo sentido que hay que entender la fórmula “*precurar la posibilidad*” (*vorlaufen in die Möglichkeit*), como expresión de un modo propio de ser ante al muerte. El “adelantar” (*vorlaufen*) constituye

³³ SZ § 65

la forma propia del futuro, así como el “reiterar” (*Wiederholung*) la del pasado y el “instante” (*Augenblick*) la del presente. Sin embargo, ni el precursar, ni el reiterar, ni el instante, como modos de la temporalidad propia, pueden engendrarse autónomamente. Es cierto que el futuro tiene prioridad: la temporalidad, según lo hemos señalado, es una suerte de *finitización por el futuro*. Sin embargo, el futuro –y su correspondiente anticipación– en la misma medida en que se hace *futuro finito* se hace “pasado”. Se trata, según la formulación que hemos comentado, de un advenir sido. Lo cual significa –y es esto es lo misterioso– que *hay* historia porque *hay* muerte. La historicidad, por consiguiente, contrariamente a las apariencias, no tiene su origen en el pasado, sino en el futuro. O más exactamente, en ese *futuro finito* posibilitado por la anticipación de la muerte. La clave de la historicidad parece pues estar dada por estas dos expresiones: futuro y finitud. Del futuro ya hemos dicho lo suficiente. Pero, ¿qué hay de la finitud?

Muerte, finitud y destino

Ciertamente la idea de finitud reaparece y se filtra por todas las páginas de *Ser y tiempo*. Sin embargo, lo que parece caracterizar a la finitud, en su diversas modulaciones, es su relación con la *propiedad* (*Eigentlichkeit*). La mayor parte de las veces que Heidegger emplea la expresión “finitud” (*Endlichkeit*), lo hace en el contexto de la *propiedad*. Al respecto, esta pareciera ser la convicción básica de Heidegger: *existir auténticamente* es lo mismo que *existir finitamente*. Como es sabido la *propiedad* es enunciada ya desde las primeras páginas de SZ. En el párrafo 9 Heidegger expone los dos caracteres formales básicos del Dasein: el *tener-que-ser* (*Zu-sein*) y *ser-cada-vez-mío* (*Jemeinigkeit*)³⁴. El *ser-cada-vez-mío* significa que el “ser” que *tiene que ser* no es meramente el ejemplar de un género, sino que designa siempre un personal “yo soy” o “tú eres”. Pues bien, la posible *propiedad* o *impropiedad* en que se mueve el Dasein se funda en el *ser-cada-vez-mío*. La expresión “*eigentlich*” significa verdaderamente, en realidad, propiamente. Proviene de la expresión “*eigen*” que significa a su vez propio, peculiar, singular. En el término “*Eigenlichkeit*” resuenan, pues, tanto el sentido de verdadero como de peculiar. De allí que no sea una mala alternativa traducirlo por “autenticidad”. Con todo, lo que aquí queremos destacar es que si existir propia o auténticamente indica fundamentalmente “singularidad”, ello significa también que la *temporalidad finita* es una *temporalidad singularizada*. Esta *singularización*, sin embargo, como se desprende de todo lo dicho anteriormente, no es la singularidad del *individuum* –esto es, de la simple *substantia individualis*– sino aquel tipo de *individuación acontecida*, propia de historicidad. En este sentido, la *finitud de la temporalidad* no expresa sino aquella forma de “individuación” propia de la historicidad. Demás está recordar lo que ya hemos señalado acerca del tiempo vulgar. Reiteremos solamente que el tiempo vulgar, a diferencia del tiempo originario, se caracteriza precisamente por su infinitud, por estar constituido por una serie indefinida de “ahoras” yuxtapuestos. Con ello el tiempo queda nivelado: cualquier “ahora” es igual a cualquier otro “ahora”. Aquí ya no hay kairoj; ese *presente propio* que Heidegger denomina “instante” (*Augenblick*) y que en una síntesis de futuro y pasado abre una situación.

³⁴ Estos dos caracteres formales del Dasein de alguna manera anuncian y prefiguran las diversas estructuras de la existencia que Heidegger desarrollará posteriormente. Esto se hace evidente en las notas del “*Handexemplar*” que explican el *Zu-sein*. De ellas se deduce que en el *tener-que-ser* se prefigura tanto el carácter de *acontecer histórico* (*geschichtlich*) del “ser” *que-tiene-que-ser*, como el carácter *destinal* (*Bestimmung*) del “tener” del *tener-que-ser*. El *tener-que-ser*, en este sentido, indica formalmente la índole *histórico destinal* del Dasein. Algo análogo se puede decir de las categorías de *propiedad* e *impropiedad*, como estructuras que recorren e informan todo SZ. Ellas reaparecen en expresiones tales como “temporalidad propia”, “historicidad propia”, “presente propio”, “muerte propia”, etc.

Heidegger, sin embargo, tiene también otro nombre para esta *individuación acontecida*: la llama también *destino* (*Schicksal*). Recordemos un pasaje ya citado: “Solo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un ‘destino individual’, es decir, una historicidad propia”³⁵. Subrayemos por lo pronto la equivalencia aquí consignada entre “destino” (*Schicksal*) e “historicidad propia” (*eigentliche Geschichtlichkeit*). Lo que Heidegger denomina *destino* no es más que esa condición máximamente individual de la historicidad. Pero esta *individuación acontecida* está posibilitada por la temporalidad finita, es decir, por la muerte. La muerte, el advenir finito del *Dasein*, empuja a la existencia misma hacia la finitud y de esta manera la arranca de las primeras posibilidades; las posibilidades, dice Heidegger, de darse por satisfecho, de tomar las cosas a la ligera, de rehuir los compromisos, y “trae al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su destino (*Einfachheit seines Schicksals*)”. La expresión “*einfach*” significa simple, sencillo, ingenuo. Pero sin duda está empleada en el sentido de “unidad”. Se trata de recuperar la unicidad de la existencia por la temporalidad finita. Unidad que sólo puede acontecer por el *ser relativamente a la muerte* propio, esto es, por la *finitud de la temporalidad*.

Si atendemos a todo lo señalado anteriormente, resulta fácil inferir la importancia de la muerte en la constitución de la historicidad. Esta importancia no se deriva de revestir de tonos más o menos “patéticos” o “dramáticos” a cuestiones de suyo tan abstractas como la temporalidad o la historicidad. Si prescindieramos de la muerte como fin del *Dasein*, la historicidad quedaría sin su fundamento esencial. No basta meramente con señalar la insuficiencia de la concepción vulgar del tiempo, su conversión en una serie indefinida de “ahoras”, si no existe una potencia que la constriña y la cualifique de distinto modo. Tampoco basta con constatar la finitud de la temporalidad si esa misma finitud no arraiga, en definitiva, en una posibilidad de la existencia que sea precisamente una *potencia finitizadora*. La muerte, en cierto sentido, *concretiza* aquello que en una forma todavía abstracta aparece como mero futuro; como un simple no-todavía que no afecta radicalmente la existencia. Pero cuando es la propia existencia la que se arriesga por una posibilidad cierta, inminente e irrebasable, es también el propio rostro de la temporalidad el que se transforma. El tiempo adquiere una gravedad y un poderío que no tendría si no fuese por esa posibilidad extrema. El futuro ya no es simplemente aquello que resta, lejano y arrojado al dominio inoperante del “todavía no”, sino un poder que nos constituye de tal modo que en cualquier momento se nos viene encima con el rostro más amenazante: la posibilidad siempre apremiante de ya no ser más en el mundo. Con ello también el presente adquiere rasgos desconocidos por el “ahora” peregrinante y siempre reiterable de las manecillas del reloj. El presente ya no es ese presente disperso y nivelado, en el que se está en todas partes y en ninguna, sino ese presente expectante y concentrado –el *instante*– que le otorga a la existencia su lugar. Pero tampoco el pasado ya es lo mismo a la luz de la muerte. Ya no simple “pasado”, el puro reverso de la existencia, sino algo que somos constantemente y que mantiene una peculiar unidad con el presente y con el futuro. La historicidad, como el carácter aconteciente del prolongarse del *Dasein*, logra su unidad de destino sólo a la luz de la muerte. Pero esto significa que la unidad de la trama histórica sólo se alcanza a su vez a la luz del futuro. La prioridad que Heidegger le otorga al futuro no es, sin embargo, la prioridad de una posibilidad más: es la prioridad de una posibilidad final. El carácter totalizador del futuro, en cuanto faculta la unidad de la historicidad propia, no es pues tampoco la de un futuro cualquiera, sino la de un futuro finito. Con ello se dice, finalmente, que la muerte no es simplemente un rasgo más de la historicidad, ni siquiera

³⁵ SZ § 74

aquello en lo cual culmina, sino aquello que la posibilita: el poder de la muerte es el auténtico gestor de la historicidad. Esta es finalmente la razón por la cual Heidegger llega a afirmar que la muerte es el "*oculto fundamento de la historicidad del 'ser ahí'*"³⁶. Heidegger ha pensado el tiempo y la historicidad *sub specie mortalitatis*.

³⁶ SZ § 74