

# TEMPORALIDAD E HISTORIA EN "SER Y TIEMPO" DE MARTIN HEIDEGGER

Manuel JIMENEZ REDONDO

Esta colaboración ha de entenderse como una continuación de la ya publicada en esta misma revista con el título de "'Cuidado' y 'Culpa' en Ser y Tiempo de Martin Heidegger". De modo que voy a reanudar sin más en el punto que la dejé la exposición iniciada allí.

## 1.- Cuidado y temporalidad

A propósito del "entender" hemos dicho que todo entender implica siempre un "respeto" relativamente al cual se hace proyección de lo entendido, proyección en la que lo entendido (y en esto consiste entender algo) se nos da como tal o cual cosa. De modo que si el ser del ente que somos lo hemos podido interpretar como "cuidado", resulta obligado preguntarse por el "respeto a qué" en que se ha movido el entender que ha quedado desarrollado, articulado y plasmado en esa interpretación. Dicho en términos de Heidegger: resulta obligado preguntarse por el "sentido" en tanto que "respeto a qué" de la proyección en la que algo se nos vuelve comprensible como algo. Se trata, pues, de la cuestión de qué es lo que posibilita a ese todo estructural en que se articulan los aspectos o momentos que "componen" lo que hemos llamado "existencia" y que hemos definido como "cuidado", esto es, se trata de preguntarnos, si nos atenemos a la terminología de Ser y Tiempo, por el sentido del "cuidado" (del "por delante de sí / ser ya en un mundo / en trato con el ente intramundano"), por aquello, repito, con que en realidad ha estado contando nuestra interpretación, hasta el punto de haber constituido en realidad el horizonte de ella, el horizonte en que esa interpretación se ha movido.

Para responder a esta cuestión partamos de nuevo del existir con propiedad. El

adelantarse adentro de la posibilidad de sí que representa la muerte, sólo es posible si nuestra existencia por su propia estructura, puede venir a sí, advenir a sí, en su posibilidad más propia, en su posibilidad más suya. El "por delante de sí" implica que nuestro existir, nuestra existencia, nuestro "ser-ahí", es, como dice Heidegger, "venidero". Pero tal adelantarse adentro de la posibilidad que representa la muerte, esto es, tal echarse adelante, tal anticiparse a sí mismo respecto de esa posibilidad, es un proyectarse la existencia respecto de su esencial ser-deudora, un asumir la existencia su venir arrojada a sí misma, su facticidad. "Venideramente", por tanto, es como la existencia puede propiamente ser lo que ya siempre era y de lo que huía, es decir, "venideramente" es como la existencia puede ser su más propio ser-sido. De modo que el adelantarse adentro de la posibilidad más propia y extrema de sí, esto es, el advenir o "futuro" más propio, no es sino el retorno a (o el "liberar") lo "sido" más propio. Tenemos, por tanto, que lo "sido" propiamente, lo "sido" de verdad, brota en cierto modo de la existencia en tanto que venidera. Y, por último, para esa existencia que se proyecta respecto de esa extrema posibilidad de sí inscrita en su propia facticidad, para esa existencia que se proyecta respecto a ese su propio venir arrojada al mundo en que ella consiste, venir arrojada que representa su ser-sido más propio, para esa existencia, digo, el ocuparse del ente intramundano es un ocuparse sabedor de sus justas medidas. Y ello quiere decir que esa existencia no puede ser lo que es sino como efectiva y genuina actualidad, como actualidad propiamente dicha, la cual, repito, brota de un advenir que es el que libera lo

propiamente sido. Tenemos, pues, que el "sentido" del "cuidado", considerado éste en el modo de la "propiedad", se nos revela como "temporalidad". El existir con propiedad que es del que hemos partido se nos revela como un advenir ya sido, o a lo ya sido, o como dice Heidegger, como un advenir sido-abriente; en definitiva: como un advenir que deja suelto lo que de verdad ya siempre éramos y que sólo así sostiene a una genuina actualidad. O dicho aún de otro modo: el existir con propiedad se nos revela como un genuino "futuro sido" que sostiene a un genuino presente, o dicho aún de otra manera: como genuinamente "histórico", con lo cual estamos ya apuntando a las cuestiones que en lo que sigue van a ocuparnos.

Pero inmediatamente, antes de entrar en esas cuestiones, hay que añadir que, como es evidente, esta "temporalidad", este "tiempo original", este advenir tomando presente que abre la dimensión de lo sido, no puede concebirse como un flujo de "ahoras", consistiendo el pasado en los "ahora" que ya no son, que ya "se fueron" (¿a dónde?, ¿al "pasado", quizá?) y el futuro en los "ahora" que aún no se han tomado presentes (¿y dónde residen mientras no se vuelven presentes, en el "futuro" quizá?). Es decir, esa temporalidad original no es el tiempo intramundano, que es al que responde esa concepción corriente del tiempo como un flujo de "ahoras" (del "ahora y ahora y ahora y ahora . . ." con que, por ejemplo, vamos señalando la aparición de los sucesivos números que indican los segundos en un reloj digital), sino que es el tiempo posibilitante del mundo del ser-en-el-mundo, del mundo como determinación de la existencia y dentro del cual damos con el tiempo del reloj y contamos con él.

En el último capítulo de Ser y Tiempo Heidegger trata de mostrar cómo el tiempo de reloj "deriva" de esa temporalidad original, y quizá habría que añadir que ese capítulo final se pierde en el enigma de tal relación de "derivación", enigma que en cierto modo se cierne ya sobre el capítulo penúltimo, el dedicado a la historicidad de la existencia. Pero en todo caso hay que tener

muy presente que para entender lo que Heidegger dice sobre la historicidad de la existencia, de ningún modo podemos seguir suponiendo tácitamente que nuestra existencia sea histórica por discurrir "en el tiempo", ni mucho menos que nuestra existencia sea temporal por discurrir "en la historia". El "cuidado", que es como hemos acabado llamando a la articulación de los elementos que conforman la apertura del "ahí" en el que consistimos, del "ahí" en que consiste el ser-en-el-mundo que somos, en el que damos con nosotros mismos y con las cosas, tiene su sentido, o dicho de otro modo: tiene su condición de posibilidad en un "advenir/sido-abriente/haciendo-presente", que ahora se nos revela como lo enigmáticamente original. Este es el problema, o quizá el enigma, a que hemos de enfrentarnos. Y por tanto el suponer tácitamente que ello a su vez no sería sino una estructura que discurre "en el tiempo", equivaldría a suponer que mantenemos en pie conceptos que a lo largo de Ser y Tiempo han quedado ya desmontados.

## 2.- El ser y el tiempo

Pero antes de seguir adelante y de pasar a introducir el concepto de historicidad, que no es sino una especificación de la idea de temporalidad que hemos expuesto, conviene volver de nuevo sobre el concepto de culpa-deuda. Porque sucede que el lector que se orienta por todo lo que proviene de Heidegger en el pensamiento de nuestros días, no le resulta a veces fácil reconocer esos temas cuando se hace referencia a ellos con una terminología distinta de la que se utiliza en Ser y Tiempo. Es lo que ocurre, por ejemplo, el tema de la culpa-deuda que Heidegger introduce mediante un análisis del fenómeno de la conciencia moral, a la búsqueda, un tanto artificiosa, de un fenómeno que quepa interpretar como un llamarse a sí misma la existencia a ser-con-propiedad. Y en principio cabría pensar que el tema de la culpa-deuda en Ser y Tiempo no alcanza más que a ese ámbito de fenómenos, a esa problemática, digamos, "existencial"; y sin negar que esos problemas sean tales problemas, cabe sin embargo pensar que no son los

problemas cruciales en el pensamiento de nuestros días. Pero como señalé al final de mi primer artículo, creo que eso no es así. El tema de la culpa-deuda es el que está en el centro de toda recepción de Heidegger en el pensamiento contemporáneo, el tema a propósito del cual uno, por así decir, ve derrumbarse el edificio de la metafísica occidental, de la metafísica de la presencia, de la metafísica de la identidad, y en rigor no ha habido otra. Voy a detenerme a explicar brevemente qué es lo que quiero decir.

En el primer capítulo de la obra *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamento de la doctrina completa de la ciencia) (1794) de J. G. Fichte, que lleva por título "Del principio absolutamente incondicionado", Fichte parte del principio de identidad  $A = A$ , pero este principio no es absolutamente incondicionado, pues lo que dice es que "Si A es, entonces A es A"; no es pues un principio absolutamente incondicionado, sino que queda sometido a condición: no hay ente sin identidad, naturalmente si es que hay tal ente. El principio absolutamente incondicionado y sobre el que se funda el propio principio de identidad es el de la igualdad del Yo consigo mismo, el del saberse el yo no consistir en otra cosa sino en sí,  $Yo = Yo$ . Este último principio es en efecto absolutamente incondicionado, pues no se lo puede interpretar como "Si yo soy, entonces soy yo". Porque la supuesta condición sólo puede serlo viniendo dada a mí, y eso no puede ser sino presuponiéndome yo igual a mí, presente a mí, siendo yo, como condición a su vez de que tal condición se me dé, con lo cual la condición llegaría siempre tarde. La identidad absoluta del sujeto consigo mismo, se convierte al cabo en fundamento y base de la presencia ahí de cualquier ente con la identidad sin la que no podría ser. Más aún: se convierte en base de la interpretación del ser como lo presente-ahí, pues no hay ente sin identidad y parece que la base última de la identidad es en definitiva la presencia del fundamento a sí mismo, la igualdad del fundamento (sapiente y transparente a sí) consigo mismo. Esta igualdad la interpreta Fichte como autogénesis, como

una acción que no es sino el resultado de sí misma.

Reparemos en lo que acabo de exponer. Por una parte, resulta casi trivial. Pero por otro lado, parece vulnerar casi todo buen sentido. Resulta trivial por lo siguiente. Lo real se me da como estando ahí con independencia de mí; y asimismo, yo mismo doy conmigo como estando ya ahí con independencia de mí. Pero resulta que en ese estar ya ahí las cosas con independencia de mí, y, por tanto, la mayor parte de ellas antes de que yo estuviera, y de suerte que seguirán estando cuando yo ya no esté, no tengo en cierto modo más remedio que presuponerme como aquel a quien son presentes el estar ahí ya las cosas con independencia de mí antes de que yo fuera y el seguir estando ahí las cosas cuando yo ya no esté. Dicho de otro modo: lo real no es sino lo que está ahí con independencia de mí; pero para concebir así lo real diríase que no tengo más remedio que precederme a mí mismo y sobrevivirme a mí mismo en un estar yo ahí presente, que inevitablemente se me funde con un estar ahí presentes las cosas, en que la realidad como tal de las cosas consistiría, pues que el existir las cosas es un estar presentes las cosas ahí.

Pero por otro lado, todo ello no es sino un dislate que vulnera todo sano sentido común. Pues ello parece significar que no podemos "tocar" realidad, y que ni siquiera podemos concebirla como tal, si no es excediéndonos infinitamente a nosotros mismos, es decir, si no es precediéndonos indefinidamente a nosotros mismos antes de existir y sobreviviéndonos indefinidamente después de dejar de existir; lo cual implica: que tenemos que entendernos a nosotros mismos como no siendo esencialmente sino una autoposición, un ponernos ya de antemano previamente; que tenemos que entendernos a nosotros mismos como no siendo esencialmente otra cosa que una acción de ponernos, la cual es ya resultado de sí misma; que tenemos que entendernos como no consistiendo, por tanto, sino en una autogénesis y ésta sin fin. Pero se trata de un autoponerse, de un autohacerse, de una autogénesis, que

como siempre ha de autopresuponerse y autosobrevivirse a su vez, nunca puede darse alcance a sí misma y que, por tanto, sólo se viene dada a sí misma como idea de sí, esto es, se viene dada a sí propia como una tarea infinita, teniendo precisamente su clave en esa infinitud. Dicho de forma levemente distinta: ese infinito presuponerse e infinito sobrevivirnos es difícilmente concebible como otra cosa que como una acción de ponernos, la cual sea a la vez producto de sí misma, sin poderse dar nunca alcance a sí misma, y, por tanto, no puede ser sino como una "idea", como una aspiración inscrita en el propio ser, que infinitamente excede a ese ser, y en la que empero ese ser consiste.

Y después de decir todo esto, no tenemos más remedio que preguntarnos si en realidad sabemos bien de qué estamos hablando, si quizá todo ello no es más que un puro absurdo, pues si seguimos por esa vía de bizarro razonamiento, cada vez es más difícil ver qué es lo que todo ello pueda tener que ver con la clase de seres finitos que somos. Y efectivamente, Fichte se perca de que ante todo ello, el sujeto de sentido común no tiene más remedio que preguntarse si Fichte está haciendo "genuina filosofía", o si no se trata más bien de "puro dislate", de un "sinsentido" o, como había escrito un recensor, si "lo que Fichte había querido hacer era algo más que gastar una broma". Y en la parte en que se produce el razonamiento que, más o menos, y a ojo de buen cubero, he tratado de reseñar e interpretar, Fichte habla de una "Erzählung" de los distintos pasos. Ese término Fichte lo emplea en el sentido de "relación" o "narración", pero malévolamente podemos traducirlo también por "cuento" o "fábula" o "ficción". Tratemos de responder desde Heidegger a la cuestión de si lo que hace Fichte es "genuina filosofía", o "delirio", "sinsentido", "broma", "cuento", "fábula" o "ficción".

Hemos oído a Heidegger que consistimos en entes que no somos sino estando arrojados al propio "ahí" en que consistimos, el cual no nos viene abierto en esa su facticidad sino mediante un proyectarnos

respecto a posibilidades con las que damos y en las que por tanto a nuestra vez consistimos; es decir: que la existencia no consiste sino en una iactata projectio, en un dar-con-nosotros-poniéndonos y que, por tanto, "el self, el sí-mismo, que como tal ha de poner el fundamento de sí, nunca puede apoderarse de él y, sin embargo, ha de asumirse existiendo el ser-fundamento". Pues bien, un fundamento que, pese a tener que ponerse a sí mismo, pese a ser una autoposición, pese a ser resultado del propio autoponerse, pese a ser resultado de la propia proyección respecto a posibilidades, en que consiste, que, pese a todo eso, digo, nunca puede ser dueño de sí, nunca puede tenerse, nunca puede llegar a ser igual a sí, que se recibe en préstamo sin que su dueño aparezca por ninguna parte porque ese dueño no es sino el que aparece ya arrojado a sí mismo, cuando para ser de verdad dueño, base y fundamento tendría que aparecer ya desde el principio de sí mismo como promotor de sí (como quiere Fichte), tal fundamento, digo, no es sino una ficción de fundamento, o mejor, el principio absolutamente incondicionado que como base incluso del principio de identidad postula Fichte no es sino una ficción, pues la propia estructura de la existencia, la propia articulación de lo que hemos llamado deuda-culpa, impiden argumentar en el sentido y dirección en que lo hace Fichte. Pero como de verdad la existencia no es sino tomando suelo, proyectando un fundamento y por tanto asumiéndose como fundamento, resulta que la existencia no puede ser sino fabulándose como fundamento y fabulando un fundamento. Por tanto, lo que Fichte hace no es sino desarrollar con toda consecuencia y radicalidad la "fábula" de la identidad, basada en la "fábula" del ser como lo que ya estaba, está y seguirá estando presente ahí, aún en ausencia de todo testigo, estando basada a su vez esa "fábula" en la "fábula" de la postulada absoluta (en el sentido de incondicionada) e infinita igualdad del pensamiento consigo mismo, de la absoluta identidad y firmeza que define al "espacio" en que el ente se exhibe, es decir, de la absoluta firmeza e identidad que define al espacio de

esa presencia desde la que viene entendido e interpretado el ser de lo que hay, "fábulas" todas tres en que ha consistido la "genuina filosofía". Si consideramos el idealismo alemán como una cumbre de la Metafísica occidental, tenía razón Borges al decir que la gran filosofía alemana era la más fascinante literatura de ficción que conocía. Pues en cierto modo, en el idealismo alemán ocurre que el "cierre", la "clausura" de la Metafísica occidental (la incondicionada presencia del saber a sí mismo, en ese su absoluto presuponerse) quedan nombrados y con ello quedan también a punto para resultar convictos de la ficción que representan.

Sólo que al hablar de "ficción", lo que decimos empieza a carecer por completo de sentido. Pues es verdad que si los pasos argumentativos que hemos ido dando fueran acertados, nos habríamos quedado ciertamente sin un concepto de "realidad" contrapuesto al de "ficción". Pero adviértase que en ese caso nos habríamos quedado también, paralelamente, sin un concepto de "ficción" contrapuesto al de "realidad", es decir, nos habríamos quedado también sin concepto de "ficción", y entonces pretender que el concepto de "ficción" disuelve al de "realidad" es cosa tan absurda e ininteligible como decir que la verdad es una forma de ficción que necesitamos para sobrevivir (Nietzsche). Con lo cual resulta que el lenguaje en que hablamos de tal "cierre" como "ficción", se sabe enteramente dependiente de aquello que está desmontando, sin tener la menor idea de si puede llegar a avistar un terreno propio y de cuál podría ser éste. En todo caso, donde esa Metafísica occidental postula una noción de ser basada últimamente en la absoluta presencia del pensamiento y el saber a sí mismos como fuente de sentido y en la identidad de ser y pensamiento (es decir, donde esa Metafísica, para expresarnos en lenguaje de Derrida, sucumbe a la ilusión suscitada por el "fenómeno de la voz", por "la voz fenomenológica", esto es, por la voz tal como a sí misma se muestra, es decir, por la voz que queda fundida con la voluntad de querer decir o voluntad de significar de quien la emite, y con la que éste se

escucha a sí mismo autoafectándose en un autotransparente espacio interior, esto es, en un medio espiritual, en un medio pneumático, es decir, en el medio transparente del aire, y que, cuando se sutaliza aún más, no siéndole ya menester sonar o tornándosele indiferente ese sonar, se convierte en el callado lenguaje interior en el que al hablante, escuchándose en su propia intención de decir, teniéndose presente a sí mismo y conduciéndose respecto de sí mismo, se le vuelven presentes las cosas y estados de cosas y se conduce respecto a ellos) en el lugar, digo, donde la Metafísica occidental pone todo eso, tenemos radical ausencia a sí misma de la propia fuente de sentido, huella de sí, no "voz" sino "signo escrito" al que hay que dotar de sentido, "escritura", sucedáneos de una fingida presencia que en realidad queda siempre diferida y que, portanto, no son sino una ilusoria promesa de un origen y fundamento que nunca están si es que tal origen y fundamento deben entenderse como la fuente última de sentido, continua necesidad de interpretación sin sentidos definitivos, polivalencia de los signos en vista de que no pueden traducirse al supuesto medio autotransparente del querer-decir que a sí mismo se escucha, continua amenaza de sinsentido, continua amenaza de pérdida de sentido o de no saber por dónde empezar a darlo, diseminación, deriva de interpretaciones, texto que no es sino una ficción de texto, texto que es interpretación de un texto que originalmente no es ya sino una ficción de sí, de un original indefinidamente diferido. Y así desde Fichte (y Hegel) nos veríamos llevados a Derrida vía Heidegger.

Y el lector quizá se pregunte con toda razón a qué viene aquí todo esto y quizá se pregunte sobre todo si semejante tránsito no es quizá un tránsito demasiado apresurado, si quizá mi única intención al escenificar tan veloz como desvaído tránsito puede ser otra que la de añadir a continuación que tal tránsito del anverso que representan Fichte (y Hegel), al reverso que de ellos representa hoy Derrida, no es obligatorio, sino que, entre ambos extremos y eludiendo a ambos,

habría que localizar el lugar de una posible teoría de la racionalidad, si es que tal teoría es posible, o que, entre ambos extremos y eludiendo a ambos, habría que buscar el lugar en el que al menos sea posible hablar con sentido y argumentativamente de las consecuencias teóricas de la imposibilidad de una teoría de la racionalidad. Con lo cual todo este discurrir por pintorescos extremos no habría tenido otra finalidad que la de dar más realce a la virtud del justo medio, de un justo medio que ahora habría que tratar de articular en forma de pensamiento postmetafísico, de un pensamiento que, pese a haber de prescindir de apoyaturas metafísicas, y en definitiva: pese a haber de prescindir de Metafísica, supiese permanecer firme sobre el suelo del inacabado proyecto de la modernidad, sobre el suelo de la ilustración europea, como es por ejemplo el pensamiento de Habermas.

Propiamente no ha sido esto último mi intención. Por mi parte sólo he pretendido mostrar que toda la discusión de nuestros días acerca de la razón y la racionalidad tiene que ver con la problemática de la "esencia del fundamento" tal como en Ser y Tiempo Heidegger la bosqueja. Mi intención no ha sido otra que la de mostrar el alcance de la idea de culpa-deuda tal como se expone en Ser y Tiempo y ello porque me parece que haciéndonos cargo del alcance de ese fenómeno, podemos también hacernos cabalmente cargo del fenómeno de la historicidad como especificación del fenómeno de la temporalidad, pues culpa-deuda e historicidad vienen a ser en Ser y Tiempo una misma cosa, como a continuación veremos.

Pero naturalmente, también he pretendido otra cosa. La temporalidad -y esto es lo que hemos empezado viendo- se nos revela como el "sentido", el "respecto a qué", de nuestra comprensión de la estructura del "ahí", de la estructura del "espacio" en que consistimos, en el que damos con nosotros mismos y con los entes. La existencia no es sin una comprensión genérica y a la vez más o menos concreta de sí misma. Y esa comprensión de sí, por su lado

genérico, tiene desde luego que ver con la comprensión del "es", es decir, con la comprensión de la "diferencia" que caracteriza al juicio como el lugar, o como el espacio, en el que el ente se exhibe en lo que es y en lo que no es. Y aunque está claro que hasta ahora hemos dicho bien poco de la copertenencia e incluso identidad de ambas perspectivas (la del "ahí" y la del "es" o la del juicio), pues para decir algo tendríamos que entrar en el tratamiento de que es objeto el lenguaje en Ser y Tiempo de Heidegger, tema que habrá de quedar para otro artículo, lo que sí quería yo subrayar aquí -pues para ello tenemos ya suficientes elementos de juicio- es que después de haber oído a Heidegger hablar sobre la "temporalidad" como "sentido" del "cuidado", y por tanto después de haber oído a Heidegger indicarnos la dirección en que habría que buscar el sentido de la mencionada "diferencia", la cual es la responsable de que a la clase de entes que somos le venga abierto algo así como "mundo" en el que damos con nosotros mismos y con las cosas y por ende de que seamos ser-en-el-mundo y, por tanto, "cuidado", después de todo eso, digo, nada puede tener ya de sorprendente el que en la tradición de la Metafísica occidental nos encontremos con que en definitiva el sentido del "es" venga interpretado desde el tiempo, desde el presente, desde el "ahora", nos encontremos definida la realidad como lo presente ahí, aún con independencia de todo testigo. Pues bien, la obra de Heidegger se endereza nada menos que a derrumbar esa comprensión del "es". Y ello naturalmente tendrá que ver con los conceptos de culpa-deuda, temporalidad e historicidad. Y aunque en este artículo no podemos entrar en este punto, no debemos perder nunca de vista el calado y alcance de los conceptos que estamos introduciendo.

### 3.- Más sobre el ser y el tiempo

Pero puede que el lector, al oír hablar de todo esto se pregunte si esta clase de interpretaciones, al menos en el modo como las he introducido aquí, no tiene quizá su origen en que, para hacerlas, yo he recurrido

precisamente a un pensador (Fichte) que en la historia del pensamiento cuenta entre los más delirantes y estafalarios que quizá puedan encontrarse. Mi respuesta es que ello no es así y que al mismo resultado podríamos llegar recurriendo a pensadores que nos resultan mucho más familiares, y en obras que resultan incluso emblemáticas de la Modernidad cultural. Tomemos el caso del Discurso del Método de René Descartes. En su capítulo cuarto Descartes, en orden a mostrarnos cómo puede obtenerse un fundamento incommovible para el edificio del saber, nos describe los pasos de la "metodización" de la duda por vía de una profundización y radicalización de ella que representa una progresiva "desmundanización", un progresivo poner todo en duda, una progresiva puesta entre paréntesis de todo lo dado. Pero hay un punto en el que ya no puedo poner más paréntesis, en el que doy desnudamente conmigo mismo, es decir, en el que resulta que, en la radicalización del propio proceso en que pongo todo en duda, me vengo dado desnuda e indubitamente a mí mismo como dubitante, en el que me quedo al descubierto a mí mismo en lo que genuinamente soy allende toda duda, esto es: un ser que en su dudar de todo se viene dado indubitamente a sí mismo como dubitante, y ello con tal claridad y distinción y tan fuera de toda sombra de duda, que la certeza del cogito, sum, la claridad y distinción con que yo me vengo dado a mí mismo fuera de toda duda como una cosa que también fuera de toda duda es una "cosa que piensa", una res cogitans (pues la duda no es sino una modalidad de lo que llamamos pensamiento) se convierte en paradigma de toda certeza. Todo lo que me venga dado con igual claridad y distinción exhibe una genuina pretensión a ser considerado verdadero, a condición de que yo pueda mostrar que en el dárseme cualquier otra cosa que no sea yo, no viene inscrita ninguna posibilidad de error sistemático, de error sistemático, oculto e insuperable. Y henos aquí a Descartes no sólo definiendo el ser (el haber, la existencia) de lo que se nos da, desde su dárse nos (desde

su sernos presente) con la misma claridad y distinción con las que en la radicalización de la duda, cuando a punto estoy de no hacer ya pie en ninguna parte, me vengo dado desnuda e indubitamente a mí mismo como dubitante, es decir, henos aquí a Descartes no sólo "reduciendo" el ser de las cosas al ser del sujeto, no sólo convirtiendo la indubitable certeza con que el sujeto se es presente desnuda y vaciamente a sí mismo en fundamento de todo, sino también preguntándose por qué ello habría de ser necesariamente así. Y como es sabido, Descartes encuentra la respuesta. Y no sin avisar de que, si lo pensamos bien, pese a lo sorprendente que ello pueda parecer a primera vista, de esa respuesta (y de la estructura que ella pone de manifiesto) -y no de ninguna otra cosa- depende el que "toquemos" realidad y no se nos desvanezca todo en un sueño, y aun pesadilla, a la que en la desorientación, quiebra de civilización, y radical y consiguiente desmundanización que experimentaron las cabezas en el contexto de las guerras de religión de la primera mitad del siglo XVII, parecen asemejarse la vida, el mundo y las cosas, es decir, parece asemejarse la existencia. Y la respuesta de Descartes, con la que, frente a la huída contrarreformista del mundo y el moralmente equívoco y jesuítico trato que la Contrarreforma impone con el mundo, el individuo moderno se reafirma sobre el suelo que él mismo representa, sobre el haberse descubierto él mismo a sí mismo en su desprenderse de todo, en su haberse hecho dueño de su propia desorientación, desesperación y duda al convertir las en método, esa respuesta, digo, no consiste en otra cosa que en una radical afirmación de la tesis de la identidad de ser y pensamiento con la que Parménides abriera la historia de la filosofía occidental. En mí, argumenta Descartes, encuentro la idea de un ser infinitamente más perfecto que yo, que no sé bien como podría yo concebirla si no fuera ese mismo ser quien la ha puesto en mí, un ser al que conforme a esa idea concibo como el ser más grande que el cual nada puede concebirse, y que por tanto necesariamente tiene

que existir (no Descartes, pero sí San Anselmo habría añadido: porque si no existiese, sería un punto menos perfecto que el más grande que puede concebirse, que es naturalmente el existente; de modo que si tengo en mí la idea de un ser más grande que el cual nada puede concebirse, no tengo más remedio que afirmarlo como existente y real); y como yo no puedo concebirme sino proviniendo de este punto fontal de la identidad de ser y pensamiento, en que se resume toda perfección, ni siquiera puedo concebir que en mi propia capacidad cognoscitiva venga inscrita por parte de quien me creó, la posibilidad de un error sistemático. Y por consiguiente lo que me es presente con la misma claridad y distinción con que me quedo yo presente a mí mismo en mi propio sucesivo despojarme de cada una de las fuentes de duda, no tiene más remedio que ser verdadero. Una vez más en la historia del pensamiento, la garantía de que por principio puedo “tocar” realidad como tal, estriba en la absoluta presencia a sí del pensamiento en su calidad de fuente y suma de toda perfección, presencia que se consume en un *nunc stans*, en un ahora que no pasa y que en relación con la sucesividad de los disminuidos “ahora” del tiempo es un *aei on*. Al hablar de Descartes se suele interpretar toda esta problemática como la del “tránsito” al “mundo externo”. Pero me parece que no es menester transitar hacia la calle cuando se está en ella. La estructura subyacente en el texto de Descartes no es sino una transformación de lo mismo que ya cabe encontrar en Platón. Sólo un ente que puede desmundanizarse y que en tal desmundanización halla que “dentro de sí” está ya allende de todas y cada una de las cosas, de la totalidad de lo que hay como tal, de suerte que es capaz de abarcarlas y de referirse a la totalidad de ellas como en su suma, conjunto y fuente, a la que se sabe pertenecer y de la que tiene ya siempre “memoria”, sólo ese ente, digo, tiene mundo y es capaz de lenguaje. Índice de mi imperfección, como se dice por lo demás en los capítulos tercero y cuarto del propio Discurso del Método, son la provisionalidad de mi actual “vivienda”, en la que me sé no

sólo sujeto a error sino estando probablemente en el error, y la sucesividad orientada de mi ser, al cual, al verse remitido a sí mismo por no tener en definitiva ninguna otra base que a sí mismo, pero al no tener en ello como núcleo sino aquella identidad, le queda abierta tal perspectiva de progreso, basada en una tan enfática voluntad de metódica autotransparencia y de metódica, sistemática y bien organizada apropiación de lo real, que visto desde el Discurso del Método el hombre moderno ofrece la doble cara de venir incondicionalmente asentado sobre sí y de venir dado a sí mismo como una tarea infinita, como una “idea” de sí.

#### 4.- La historicidad de la existencia

Y con lo dicho podemos entrar ya en el tema de la historicidad. Tras averiguar cómo el “sentido” del “cuidado” es la temporalidad, el sentido del ente que somos acaba revelándose como un modo original de tiempo, como un modo más original de tiempo que el que representa el tiempo con que nos topamos en el “ahí” en que consistimos y en el que damos con nosotros y con los demás entes, también (repito) con los entes que son el espacio y el tiempo que miden los relojes. Ya hemos señalado también que no podemos entrar en este artículo en la complicada relación que Heidegger establece entre la temporalidad original y el “tiempo vulgar” que Heidegger considera “fundado” en ella, entre la radical finitud de la primera (en tanto que centrada -tal como la hemos introducido- en el comportarse la existencia respecto de su propio fin, respecto de la muerte) y la “infinitud” del segundo, entre la temporalidad original en que se asienta algo así como la apertura de “mundo” y el tiempo intramundano, o discurrir de las cosas “en el tiempo” dentro del mundo. Pero sea como fuere, lo que a estas alturas del análisis resulta ya obvio es que, primero, todo ello tiene decisivamente que ver con lo que queremos significar al pronunciar las palabras “es”, “ente”, “ser”, y que, segundo, si Heidegger ha resultado mínimamente convincente, a la existencia, al sujeto, al ente que somos, no cabe conside-

rarlo sin más como una cosa que “discurre” en el tiempo, ni tampoco se lo puede considerar histórico por ser una cosa de ese tipo. A nosotros nos va a ocupar en lo que sigue sólo ésta segunda cuestión.

Y precisamente por ella podemos entrar en nuestro tema. Pues si la historia no es el específico modo de discurrir “en el tiempo” la cosa sujeto, entonces ¿qué es?. Y hay aún una cuestión más elemental y enigmática: si el ente que somos no es sin más “en el tiempo” por cuanto que el tiempo intramundano deriva de la temporalidad original, se plantea entonces la cuestión de cómo definir el extenderse la existencia entre el nacimiento y la muerte, la de cómo definir el moverse, el dilatarse, el permanecer, el pasar, el suceder la existencia entre su principio y su fin. Pues tras lo dicho es evidente que el que la existencia no sea una cosa que discurre “en el tiempo”, teniendo la historia que ver con su específica forma de discurrir, no se sigue en modo alguno que la existencia sea suprahistórica o atemporal. Y es a su vez evidente que en este punto no podremos darni siquiera un paso si no esclarecemos la estructura de ese “pasar”, “acontecer”, “suceder” de la existencia, a los que, repito, según Heidegger, erraríamos radicalmente si tratásemos de interpretarlos como un discurrir una cosa sujeto “en el tiempo”. Así pues, lo que diríase que es el lugar de lo histórico, a saber: el discurrir de la existencia en el tiempo, se nos volatiliza conceptualmente y se nos convierte en un enigma, el cual -no hay más remedio que insistir en ello- tiene decisivamente que ver con la cuestión a que se orienta Ser y Tiempo, la cuestión del sentido del ser. Y henos aquí de nuevo sin saber exactamente por dónde tirar.

Heidegger toma el siguiente camino. Conforme a la concepción corriente, esto es, conforme a la concepción que propende a entender la existencia desde el ente de que la existencia se cuida, la existencia es un ente que, como todos los demás entes, discurre en el tiempo, y el que la existencia sea histórica tendrá enfáticamente que ver con el específico modo de ese discurrir. Entonces un

modo de hacer de verdad frente a esa idea de la historia concebida como un discurrir en el tiempo la cosa-sujeto, es partir de una buena articulación de esa idea, de una buena articulación de lo que suelen ser los ingredientes del concepto corriente de historia: “La historia es el específico acontecer, suceder o pasar de la existencia, que se produce en el tiempo, de suerte que es el acontecer pasado de la vida colectiva, pero a la vez “transmitido” y que sigue operando, lo que principalmente se considera historia o histórico.”

Partamos de esta definición y empecemos fijándonos en la noción de “pasado”, que es hacia la que parece gravitar la noción corriente de historia o, al menos, la noción historiográfica de historia. Decimos, por ejemplo, pertenecer “al pasado” los cacharros expuestos en un museo. Pero, ¿en qué sentido pertenecen al pasado o son “pasados”, y en qué sentido son por eso “históricos” cuando se trata de cacharros que aún siguen presentes ahí delante, y en ocasiones intactos, de suerte que podrían ser perfectamente utilizados para aquello para lo que se utilizaban?. Bien, la respuesta quizá esté en ese “se utilizaban”. Lo pasado, lo histórico en esos cacharros no es sino el mundo en que eran utilizados junto con otros cacharros en el contexto de una existencia. Lo pasado, lo desaparecido, y en este sentido lo “histórico”, es ese mundo. Lo que sigue ahí delante en el museo son elementos intramundanos del mundo desaparecido, para entender los cuales tenemos que hacernos cargo de la trama de referencias y remisiones de ese mundo, y éste es el sentido en que esos cacharros pertenecen al pasado, son “históricos”. Concluimos, pues, que el ser histórico de esos cacharros proviene de haber pertenecido al mundo de una existencia pasada.

Y es ahora cuando podemos introducir de lleno en nuestro problema. ¿La existencia es acaso histórica porque en su discurrir en el tiempo llega a su fin, convirtiéndose así en “mundo” pasado, en existencia pasada, y pasando así ella misma a pertenecer al pasado?. Y ¿qué es ese pasa-

do en el sentido de historia pasada: acaso el misterioso lugar en que se acumulan los "ahora" que viniendo del futuro fueron alguna vez "reales" dejando de serlo en el instante siguiente, de suerte que es esa "irreal" acumulación de "ahoras" pasados la que hace que el tiempo histórico se vuelva cada vez más "alto", es decir, que los "ahora" reales se sitúen cada vez más "arriba" en la historia?. Y, ¿cómo podría ser esto último si la línea de "ahoras" es infinita?.

La respuesta a tenor de lo que hemos expuesto al hablar de la temporalidad como sentido del "cuidado" parece que tiene que ser la siguiente: la existencia no puede ser "pasada" en el sentido de haber expirado la tanda de sucesivos "ahora" que le habrían sido concedidos, es decir, en el sentido de que su "acontecer", su "pasar", ocupe un determinado trecho en el discurrir de "ahoras" que representa el tiempo, sino que la existencia sólo puede ser "pasada" en el sentido de "sida", aunque el problema siga siendo entonces el de la relación entre temporalidad original y sucesión temporal en sentido "vulgar". De modo que podemos decir: "El carácter de históricos de los cacharros expuestos en un museo se funda en la pertenencia de éstos a un mundo sido de una existencia sida. Y ésta es lo primariamente histórico." Y en este punto hay que volver a subrayar que, de nuevo, algo que diríase tendría que figurar entre lo que nos es más próximo y familiar y, por consiguiente, sabido, se nos truoca en un enigma. Pues si tenemos presente la elemental cuestión a la que hemos empezado haciendo referencia, a saber, la de en qué consiste ese "entre" del extenderse la existencia "entre" el nacimiento y la muerte y excluimos el explicar ese "entre" en términos de un discurrir la existencia "en el tiempo", tanto la temporalidad original como el "tiempo reloj", que vendría fundado en ella, nos muestran su lado de enigma.

Hasta el momento lo único que hemos hecho, pues, ha sido una sustitución conforme a las reglas de uso del vocabulario que habíamos introducido. Hemos sustituido:

"pasada" por "sida". Es decir, lo único que hemos hecho es remover de la existencia el significado del término "pasada" en el sentido primario que éste tiene de un haber llegado la existencia a su fin en su discurrir en el tiempo. Nada más. Removido ese significado, al menos como significado primario, seguimos prácticamente como antes. Y la única manera de seguir adelante es dar a continuación un paso más, que por lo demás resulta casi obvio: la existencia no es "sida" por ser "pasada", sino que es "sida" por ser "venida". Ya lo habíamos dicho: la existencia es primariamente sida, es propiamente sida, es sida con propiedad, no por ser pasada, sino por ser propiamente advenida o venida en el sentido en que al hablar de la temporalidad lo expusimos. Primariamente sida lo es la existencia "propia" (como empezamos diciendo) en el sentido de su ser "venida" a la posibilidad más propia de sí, a lo que ella de verdad ya siempre era, a su ser-sido más propio, esto es, en el sentido de un proyectarse respecto de la propiedad más radical y genuina de sí, lo cual no es a su vez sino abrir una genuina actualidad. La existencia no es, pues, sida por ser pasada sino que es sida en cuanto venida tornando presente.

Pero es claro que no era exactamente esto lo que habíamos empezado preguntando cuando nos hacíamos la pregunta de en qué sentido pertenecen al pasado los cacharros expuestos en un museo; pues habíamos respondido que su carácter de históricos en ese sentido, esos cacharros lo debían a su pertenencia a un mundo pasado; pero hemos añadido que un mundo no puede ser pasado en el sentido en que lo es una cosa que discurre en el tiempo, sino que un mundo, esto es, la existencia, pues el mundo es una determinación de la existencia, es en todo caso sida, y que propiamente sida lo es la existencia en el sentido de ser radicalmente advenida. Con lo cual se diría que por arte de prestidigitación hemos evitado la cuestión a la que propiamente apuntábamos, a saber, la de cómo caracterizar el que un mundo que fue ahí, dejó de ser ahí, si no es por referencia al discurrir de la cosa-mundo en el tiem-

po. Pues bien, como muy bien indica el propio Heidegger autoexplicándose en cursos posteriores, *Ser y Tiempo* es más bien una obra compuesta de fragmentos. Y es una obra fragmentaria porque en ella hay cortes que se deben a que simplemente el autor no sabe seguir, de modo que el lector no ha de sucumbir a la ilusión de que el tema continúa, o de que el problema sigue siendo desarrollado, por el hecho de que las líneas y páginas sigan y de que el texto no se interrumpa. Esto es lo que sucede en este caso. Pero lo que sí nos resulta ya medianamente clara es la tesis de Heidegger de que la dimensión de lo sido nos viene abierta en la existencia en virtud de que ésta es advenidera tornando presente. Por tanto, si dejándonos inspirar por la "definición vulgar" de historia entendemos que lo histórico de la existencia tiene que ver con el ser sido de ésta, la dimensión de lo histórico propiamente dicho nos viene abierta desde el futuro, cosa que no tiene por qué sorprender a quien esté familiarizado siquiera con el título del libro de R. Kosseleck *Vergangene Zukunft*.

Recurramos de nuevo al concepto vulgar de historia: "La historia es el específico acontecer, suceder o pasar de la existencia, que se produce en el tiempo, de suerte que es el acontecer pasado de la vida colectiva, pero a la vez 'transmitido' y que sigue operando, lo que principalmente se considera historia o histórico" y fijémonos ahora en la noción de "acontecer", "suceder", "pasar". Hasta aquí hemos deconstruido el concepto de pasado, sustituyéndolo por el de un ser-sido que compete a la existencia en virtud de su carácter "venidero", es decir, que compete a la existencia porque el existir con propiedad es un futuro ya sido, es decir, un resuelto advenir a lo que ya propiamente se era, a la posibilidad más propia y radical de sí, a la posibilidad que representa la muerte. Con lo cual nos hemos visto de nuevo reducidos a la idea de temporalidad original. Pero ahora, en un intento de dejar de dar vueltas a lo mismo, podemos preguntarnos lo siguiente: en esta estructura de la temporalidad original, en la que desde el echarse adentro de la posibilidad más irrebasable de

sí queda abierto lo sido más radical, ¿cabe encontrar un "acontecer, suceder o pasar específico de la existencia, de suerte que sea el acontecer sido de la vida colectiva, pero a la vez "transmitido" y que sigue operando, lo que principalmente podamos considerar historia o histórico?. La respuesta es que por supuesto cabe señalar tal acontecer; se trata nada menos que del acontecer que representa la existencia misma por su propia estructura. Y si ello es así, podemos entonces decir que la existencia por su propia estructura es histórica o que la historicidad es una determinación constitutiva de la clase de entes que somos; y es seguro que ello no puede significar primariamente que seamos históricos por "estar en la historia", es decir, por vernos implicados y complicados en y con cosas, personas, sucesos y avatares en nuestro supuesto discurrir en el tiempo y porque en ese vernos implicados y complicados pese toda la herencia del pasado, ni tampoco puede significar primariamente que seamos históricos porque nos veamos implicados en un proceso cuyo resultado global sea que la forma de ser que es la existencia cobre cada vez mayor "conciencia de sí", esto es, porque nos veamos implicados en un proceso que quepa calificar de "proceso de formación". No es eso, o no es principalmente eso, sino que, nuestro ser histórico se refiere a la estructura misma de la clase de ente que somos. Y en tal estructura juega un papel esencial el concepto de culpa-deuda que expuse en mi primer artículo.

Conviene avisar que desde este momento el lector puede empezar a tener, con Th. W. Adorno por ejemplo, serias razones para sospechar si no sucede que en Heidegger, con tanto insistir en la historicidad como determinación de la existencia, lo que de verdad pasa es que en definitiva desaparece la historia. Yo pienso que eso no es así, y lo que de verdad pasa en Heidegger es que a este respecto *Ser y Tiempo* no contiene más que un intento de bosquejar una muy fragmentaria respuesta a la cuestión de qué es eso de que la existencia sea histórica o de que la existencia se caracterice por su

historicidad, y nada más, pero que el calado de la respuesta es tal que al cabo hace imposible la consumación de la empresa que representa Ser y Tiempo. Veamos, pues, en qué consiste para Heidegger el que la existencia, por su propia estructura, se caracteriza por su historicidad.

La idea de temporalidad original la hemos introducido por referencia al existir con propiedad. Y este existir con propiedad lo definimos a su vez como un atender la existencia la llamada que la existencia se hace a sí misma de su perdimiento en el Uno/Se, como un proyectarse la existencia respecto de su ser deudora-culpable, como un proyectarse por tanto la existencia respecto a la posibilidad de la propia imposibilidad de sí, respecto de la posibilidad en que mi existir no es por tanto sustituible, respecto de la radical posibilidad de mí que representa mi muerte, como un proyectarse en suma la existencia respecto de su propia contingencia y facticidad, pues que el existir se caracteriza por ser precisamente el de cada cual, y en mi caso, precisamente el mío. Ese proyectarse la existencia respecto a la posibilidad de la no-posibilidad de sí, es lo que Heidegger llama la "resolución". Y es esa su "resolución" lo que convierte a la existencia en una existencia "resuelta". Ernest Tugendhat cuenta en alguna parte cómo fueron los estudiantes de Friburgo quienes, al oír las explicaciones de Heidegger a este respecto, en murmuraciones anónimas dieron en el meollo de la dificultad: "Estamos resueltos, Herr Heidegger, pero no sabemos a qué". Y es que efectivamente lo que en este contexto empezamos a oír a Heidegger viene dicho en un lenguaje que nos resulta sospechoso y extraño, que no sabemos muy bien qué es lo que pueda tener exactamente que ver con el hombre contemporáneo y que puede sonar a tres cosas bien distintas, las cuales en todo caso en Ser y Tiempo quedan algo revueltas, y, por descontado, una de ellas tiene que ver con el Heidegger prefascista.

Primero, lo que empezamos a oír puede sonar como una especie de discurso dirigido a, digamos en griego, hoi charientes,

esto es, los "guapos", los que son comm'il faut, frente a hoi polloí, esto es, frente a los muchos, frente al vulgo, frente a la existencia de término medio. Se trata de la existencia trágica, de la existencia que sabedora de estar construida sobre la posibilidad de no ser, que sabedora de su facticidad, se desprende de lastre y paja, en latín: se repetit, se "repite", es decir, sale a buscarse, se reedita a sí misma en la posibilidad concreta más genuina de sí con la que da al advenir propiamente sobre sí, con la que da al advenir con propiedad a lo que ya siempre era, es decir, al advenir a su contingente encontrarse ahí como tal y quedarle así abierta en sus justas medidas su propia situación. Y esta existencia resuelta nos aparece en Ser y Tiempo más bien como una existencia solitaria, como una especie del "ser-persona" de El Criticón de Gracian, como una existencia que al retornar reflexivamente sobre sí misma en la lucidez acerca de sus propias medidas se mantiene cabe sí en esa su propia "verdad"; se trata de una especie de salvarse la existencia en su consumirse en la (paralizadora) clarividencia de su propia verdad finita. Pero yo creo que no es ni mucho menos, o por lo menos no es principalmente, este gesto más bien de huída del mundo, de huída del Uno/Se, lo que prevalece en Ser y Tiempo. En Ser y Tiempo es patente una orientación activista. Es la existencia que al volver resueltamente sobre sí se libera de lastre y paja, es la existencia que "dispuesta a la angustia", esto es, proyectándose sobre la posibilidad de la propia imposibilidad de sí, da con la desnuda verdad de lo que ya siempre ella era ahí, da clarivamente con su concreta contingencia y facticidad, la que pierde con lucidez el miedo, la que en su osadía y audacia se hace con lucidez cargo de lo que propiamente es menester, en definitiva: la que sabe y la que en el ser-unos-con-otros, con el ser-unos-con-otros y contra el ser-unos-con-otros posee la energía y audacia suficientes para elegirse y serse como eso que sabe, es decir, para ser como es menester ser y para ser lo que es menester ser en esa situación que genuinamente la propia resolución abre. Es esa existencia la

que con todos y (si es menester) también contra todos se recibe a sí misma en herencia y préstamo, se elige a sí misma como esa posibilidad, como esa herencia, como ese préstamo hallados, y los es genuinamente como ella misma, es decir, los es como aquello que necesariamente tiene ella que ser si no quiere errarse, esto es, los es como su destino. No en Ser y Tiempo, pero sí inmediatamente después, esta existencia que se sabe (entreverada ya en Ser y Tiempo con un ser-unos-con-otros interpretado súbitamente y sin más análisis como Volk, como pueblo) es la que puede mandar, la que está llamada a mandar y la única que tiene energía para hacerlo, en orden a consumir aquello que en la conmoción y puesta-en-situación que esta misma existencia induce en el ser-unos-con-otros se revela como aquello a que está llamado el colectivo, de suerte que se erraría como colectivo si no se eligiera aquello que le es menester ser; en la evitación de ese errarse estriba la legitimación de la toma del poder por los que saben.

Segundo, lo que en todo este contexto oímos a Heidegger suena a lo que Th. W. Adorno describió como "la jerga de la autenticidad", a toda esa insufrible charlatanería sobre "el Ser" acompañada de una piadosa y edificante letanía existencialista, en un mejunje que hoy podríamos considerar sustituido por esa vacía jerga de la deconstrucción, sazónada de apelaciones a Heidegger, versos de Hölderlin y referencias a Nietzsche. Digamos que este es el Heidegger más inofensivo, más bien por corto e inane. Sobre ello no hay mucho más que añadir, pues si gue estando ahí el libro de Adorno.

Pero, en tercer lugar, lo que en este contexto empezamos a oír a Heidegger puede sonar también a algo completamente distinto. Podemos introducirlo recurriendo a un tema del propio Heidegger en ese contexto. La respuesta de Heidegger a las burlas de sus estudiantes no hubiera podido consistir en otra cosa que en una explicación de significados: la existencia resuelta es aquella existencia que se ha elegido a sí misma, y como existir no es sino un proyectarse res-

pecto a posibilidades, la existencia resuelta es la existencia que ha elegido elegir, esto es, la existencia que, como existencia, consiste en aquellas genuinas posibilidades de sí que les vienen dadas o que le quedan abiertas al advenir sobre sí la existencia seleccionándose con propiedad en su ser sido. Y ese haber elegido elegir tiene necesariamente que implicar también el haberse proyectado respecto a posibilidades de criterios de decisión sobre elecciones. No querría yo convertir a Heidegger en lo que a Heidegger nunca jamás le pasó por la cabeza ser, esto es, en un "liberal", pero tampoco querría yo poner ningún impedimento al liberal si quiere dejarse ilustrar sustantivamente por Heidegger. Pues estoy enteramente convencido de que lo que llamamos "contenido normativo de la modernidad", o los principios liberales, no son sino la resultante de un genuino proyectarse el hombre moderno respecto a la radical experiencia de la contingencia y falta de suelo en un existir que, por lo demás, ya no puede ser sino enfáticamente el de cada cual (irrepetiblemente "el mío en cada caso", es decir, irrepetiblemente el suyo para cada uno, y también irrecuperablemente si ello no es así), es decir, no son sino un efectivo consistir la existencia en esa su moderna facticidad, esto es, no son sino ese proyectarse la existencia respecto a su condición moderna, es decir, respecto a las posibilidades de normarse que al advenir sobre sí en esos términos se le abren de hecho. Ese elegir elegirse es, pues, a la vez una elección de criterios de elección, con los que la existencia da, a los que la existencia depura, y con los que la existencia se reedita a sí misma, al retornar sobre su radical contingencia, testimoniando así su proyección sobre sí y su no poder consistir en otra cosa. De ahí también que la existencia moderna tienda a moverse en muchas ocasiones al borde del sin sentido y también al borde de la catástrofe, en su saberse construida casi sobre nada. Pero con esto empiezo a apelar a ideas de R. Rorty, y sobre todo de A. Wellmer, a los cuales me remito.

Ahora bien, recuerde el lector que nuestra pregunta era si en la estructura que

representa la temporalidad original, en la que desde el adelantarse la existencia con propiedad adentro de la posibilidad más genuina de sí queda abierto lo sido en las posibilidades más radicales que puede ofrecer, si en esa estructura, digo, cabe encontrar un específico acontecer, suceder, pasar, de suerte que sea el acontecer sido de la vida colectiva, pero a la vez transmitido y que sigue operando, lo que principalmente podemos considerar historia o histórico. La respuesta era que por supuesto sí, y que ese acontecer era el acontecer y pasar en que la existencia misma consiste y que por tanto podemos decir que la existencia se caracterizaba por su historicidad. Llega el momento de decir en qué consiste para Heidegger el que la existencia por su propia estructura sea histórica, se caracterice por su historicidad. Pero resulta que ya lo hemos dicho. Consiste en que el existir con propiedad (pues sólo de eso estamos hablando) al proyectarse sobre la posibilidad de su propia imposibilidad se hace entrega de sí mismo a sí mismo, eligiéndose a sí mismo (de entre las posibilidades de sí en que la existencia puede consistir) como la posibilidad de ser que es menester ser, que es ineludible ser. Consiste, en suma, en que el existir con propiedad acontece como destino (y es desde aquí desde donde habría que indagar el ser del "entre", a que antes nos hemos referido). Pero, ¿no se queda todo esto en pura palabrería?. Creo que no. Pensemos, por ejemplo, en los representantes de la llamada "historia social" en la historiografía alemana de nuestros días. Para esta generación de (en 1945) jóvenes académicos, lo ocurrido de 1933 a 1945 es lo que radicalmente no debe ser, ni debió ser, ni deberá ser nunca más, lo cual es un radical proyectarse sobre la posibilidad de la exis-

tencia que es la existencia ilustrada, es un proyectarse precisamente sobre la posibilidad erradicada de la existencia alemana, sobre la posibilidad que la propia catástrofe alemana deja trasparecer en negativo. Ese elegirse como lo otro de lo que no debe ser es lo que abre la posibilidad de preguntar cómo pudo ocurrir que eso otro de lo que no debe ser, quedase erradicado de la existencia alemana, el por qué en Alemania no caló la cultura política del occidente europeo. Es entonces cuando se abre la perspectiva de una brutal crítica de la existencia alemana, atendida rigurosamente a hechos, pues es entonces y sólo entonces, es decir, es en esa pelea con la existencia sida, la cual se abre entonces en toda la magnitud de la catástrofe de civilización que anidaba en ella, cuando se tornan accesibles hechos históricos, no antes. Es desde el advenir a lo que ya somos, sin escurrirle el bulto, desde donde la existencia se hace transmisión de sí misma a sí misma en las posibilidades que es menester "editar", en la posibilidad de sí en que es menester la existencia consista. Y es ese autoentenderse el que se expresa en la forma y estructura de la mejor historiografía. Pues la historiografía es la expresión o autocomprensión de esta pelea que la existencia, desde el futuro, entabla con su ser-sido al tomarse en herencia a sí misma y abrir un genuino presente.

Ceso, pues, sin acabar. Mi intención ha sido sólo la de introducir al lector en los conceptos de temporalidad e historicidad, tal como Heidegger los desarrolla en *Ser y Tiempo*, y la de sugerir el alcance que tienen.

Manuel Jiménez Redondo  
Universidad de Valencia