



MARTIN HEIDEGGER

Tiempo e historia

Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2009, 110 pp.
ISBN 978-84-9879-036-8

A pesar de lo que a primera vista pudiese parecer, *Tiempo e historia* no es el título de alguna obra inédita de Martin Heidegger que viniese a cerrar *postmortem* una trilogía junto a *Ser y tiempo* (1927) y *Tiempo y ser* (1962); se trata en cambio de la edición de dos trabajos, alejados entre sí por un periodo de diez años, en los que la cuestión de la historicidad (del tiempo, el ser y la historia) adquiere un especial protagonismo. El primero de ellos, ‘El concepto de tiempo en la ciencia histórica’ (1915), corresponde a la prueba de capacitación docente que Heidegger realizó, el 27 de julio de 1915, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo, y que fue publicado, en 1978, en el primer volumen de las *Obras completas* (*Gesamtausgabe*). El segundo, editado en el volumen octavo del *Dilthey-Jahrbuch* (1992/1993), reúne la serie de cinco conferencias conocidas como ‘Conferencias de Kassel’ (16-25 de abril de 1925), que dedicó a ‘El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo’, en la Sociedad de Essen para las Artes y las Ciencias. Estas conferencias se enmarcan dentro del proyecto de una recensión sobre la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck, en la que Heidegger había estado trabajando con mucho interés desde que saliera a la luz a finales del año 1923. Pero dada la gran extensión

que fue tomando la reseña, más de setenta páginas, finalmente no pudo ser publicada y sus resultados quedaron recogidos en estas conferencias y en el tratado *El concepto de tiempo* (1924), editado en el volumen 64 de la *Gesamtausgabe* (2004) y traducido recientemente al castellano por Jesús Adrián Escudero (*El concepto de tiempo [Tratado de 1924]*, Herder, Barcelona, 2008).

‘El concepto de tiempo en la ciencia histórica’ se abre con unas palabras del maestro Eckhart que delimitan el ámbito de lo mudable y temporal frente a la imperturbable eternidad: “Tiempo es lo que *cambia* y se *diversifica*, la eternidad se mantiene simple”. Heidegger había concluido su trabajo de habilitación, *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Escoto* (1915), con una apelación inesperada a la historicidad del “espíritu viviente” como el lugar en el que debería ser planteado el problema de la significación de las categorías; se despide así del paraje inorgánico de la dogmática escolástica (en la que se había formado) y del logicismo estéril del neokantismo (del que comenzaba a distanciarse sutilmente), para poner toda su atención en desentrañar el papel que desempeña el acontecer del tiempo en la articulación del sentido de la vida histórica. El mismo entusiasmo, marcado esta vez con acentos nietzscheanos, impregna las primeras líneas de la prueba universitaria: “Desde hace algunos años se ha despertado en la filosofía académica un cierto ‘impulso metafísico’. Parece que ya no bastará con permanecer en la simple teoría del conocimiento... Habrá que interpretar este hecho como una comprensión más profunda de la filosofía y de sus problemas, que nos permite apreciar aquí la voluntad de poder de la filosofía” (p. 15).

En este contexto, podemos leer su conferencia de habilitación como el primer intento por determinar la especificidad del tiempo en la ciencia histórica en contraposición al uso que del mismo hace la ciencia natural. En la física, también en la teoría de la relatividad, el concepto de tiempo adquiere un carácter matemático, homogéneo y mensurable; el fluir del tiempo se congela y configura una superficie plana formada por una serie de puntos uniformes: “El flujo se congela, se convierte en una superficie, y sólo se puede medir como superficie. El tiempo se ha transformado en una ordenación homogénea de posiciones, en una escala, en un parámetro” (p. 26). En la ciencia histórica, por el contrario, los tiempos se distinguen cualitativamente; éstos no se congelan de manera homogénea y seriada, sino que “cristalizan” sin la necesidad de una ley que determine cómo se suceden las épocas, porque aquello que aquí se solidifica es la vida espiritual del hombre y sus producciones: “El factor cualitativo del concepto de tiempo no significa otra cosa que la condensación —cristalización— de una objetivación de la vida dada en la historia” (p. 36). El reconocimiento de la singularidad del concepto de tiempo en la ciencia histórica y su diferencia respecto al tiempo en la física, tiene por finalidad reivindicar su idiosincrasia e incommensurabilidad respecto a las demás ciencias. Y es aquí, en el punto en el que finaliza el examen de habilitación —con la cuestión del sentido de la vida humana y su cristalización histórica—, donde, diez años más tarde, darán comienzo las conferencias de Kassel sobre Dilthey.

II

El “impulso metafísico” que había despertado en 1915, es en 1925 “una revolución realmente productiva” que abre nuevos planteamientos, posibilidades y horizontes en todas las ciencias: en la física ha aparecido la teoría de la relatividad; en la matemática los fundamentos se han vuelto problemáticos; la biología trata de liberarse del mecanicismo; las ciencias históricas se replantean el problema de la comprensión de la realidad histórica; la teología protestante rechaza la mera historia de la



LIBROS



MARTIN HEIDEGGER
Tiempo e historia

religión y piensa de un modo totalmente novedoso su tema y tratamiento; y la filosofía se encuentra embarcada en una crisis sobre su propio estatuto como ciencia. Pero, advierte Heidegger, con una frase lapidaria que volveremos a encontrar reformulada en la lección inaugural ‘¿Qué es metafísica?’ (1929) y en ‘La autoafirmación de la Universidad alemana’ (1933) —es decir, cada vez que desempolva la antigua pregunta por la relación que deberían guardar las ciencias particulares con la filosofía (ya sea la ontología fundamental o la metafísica) y, según la ocasión, con el espíritu nacional—: “Nuestro propósito es despertar la conciencia de que en las ciencias modernas se trabaja de manera realmente productiva y de que no hay ningún motivo para la resignación... La ciencia resulta ejemplar para la existencia de toda nuestra nación” (p. 47).

La interrogación que nos va a permitir valorar en qué consiste la profunda renovación de las ciencias, y que sirve de hilo conductor en estas cinco conferencias, es la cuestión diltheyana por el sentido de la historicidad. Si bien la moderna filosofía de la historia debe sus impulsos y estímulos a Dilthey —nos dice Heidegger—, ésta no ha sabido comprender la verdadera tendencia de su pensamiento y, además, ha procurado que permaneciera soterrada durante todo este tiempo. Ante las voces de la época que reclaman la construcción de una “concepción histórica del mundo”, Heidegger va a ir desviando el asunto hacia el sentido del ser histórico: hacia el grado de transparencia que seamos capaces de alcanzar respecto a nuestra condición humana (o dicho con un lenguaje más propio de Dilthey: hacia la comprensión de la vida a partir de sí misma), y en detrimento, por tanto, de la obtención de una imagen histórica del mundo.

Pero antes de pasar a analizar si Dilthey resolvió adecuadamente la cuestión del sentido de lo histórico, Heidegger, que no era nada proclive a entretenerse en los aspectos personales de la vida de otros pensadores, elabora una breve semblanza biográfica en la que, curiosamente, nos encontramos con rasgos que parecen extraídos de su propia experiencia vital: “Dilthey deseaba con frecuencia tener una existencia más tranquila que la que le ofrecía Berlín. No era una de aquellas personas que finalizan fácilmente su trabajo; así, al menos bajo la presión de la Academia, se vio obligado a publicar algunos escritos que, de otra manera, jamás habrían salido a la luz” (p. 49). (Recordemos que Heidegger rechazará su traslado a Berlín en 1930 y preferirá quedarse en la provincia, en la Selva Negra, donde escribió el texto ‘*Schöpferische Landschaft: Warum blei-*

ben wir in der Provinz?’ [1933] que tanto dio que hablar primero a Adorno, después a Habermas e indirectamente repercutió en el estilo civilizado de hacer filosofía de Gadamer; además, se le reprochaba no haber publicado nada en al menos diez años, desde su trabajo de habilitación, y tuvo que publicar *Ser y tiempo* para lograr un ascenso académico.) Dilthey —continúa Heidegger— que inicialmente era teólogo, “en la lucha entre fe y saber tomó partido por el saber, por el mundo del más acá... Sin embargo, recibió de la teología impulsos esenciales para la comprensión de la vida humana y de su historia” (p. 49). (Como es bien conocido, Heidegger también recibió “impulsos esenciales” de la teología protestante para comprender la radical historicidad de la vida fáctica.) Por último, y esta vez sin comentarios: “Dilthey permaneció abierto a todo lo que tiene sustancia y se cerró a todo pensamiento vacío e inconsistente que gira en torno de sí sin alcanzar jamás las cosas mismas. Esto le permitió formular e impulsar de manera nueva un problema fundamental” (p. 51).

El problema fundamental que Dilthey formuló de manera nueva fue la pregunta por el concepto de vida y por cómo hacer comprensible el proceso por el que el hombre se conoce a sí mismo. Así, frente al positivismo, luchó por salvaguardar la especificidad del mundo del espíritu y se negó a comprenderlo como un producto de la naturaleza; de la escuela histórica aprendió a experimentar la vitalidad de las fuerzas efectivas del pasado espiritual; y bajo la influencia de Schleiermacher entendió el conocimiento y en general la condición humana en relación con la totalidad de la vida. De los tres caminos que Dilthey emprendió para acceder a la historia con el fin de descifrar el sentido de su ser —el científico-histórico, el epistemológico y el psicológico— Heidegger hace un especial hincapié en el psicológico por ser el que sirve de fundamento a los otros dos; pues conocimiento histórico y conocimiento de sí mismo, como ya hemos apuntado, están estrechamente vinculados en su filosofía. La psicología entendida como ciencia del espíritu —en una nueva acepción que nada tiene que ver con la ciencia natural de la psicología, que se apropia acríticamente del método de la física— tiene por objeto la totalidad estructural o la constitución fundamental de la vida espiritual del hombre; no trata de explicar procesos psíquicos, sino de describir la realidad de la vida psíquica misma. Y en esto reside la posición extrema que alcanzó Dilthey al pensar el concepto de vida: “Entendió las estructuras como unidad viviente primaria de la vida misma y no como simples esquemas organizativos de su aprehensión” (p. 60). Dilthey logró abrirse paso en el sentido del ser histórico a través de la existencia humana, consiguió situar esta realidad, viva, libre e histórica, en el ámbito de la donación; sin embargo, no dispuso de los recursos filosóficos adecuados para plantear, en toda su radicalidad, la cuestión de la historicidad misma: la cuestión por el sentido del ser y por el sentido del ente. Una pregunta que sólo podrá enunciarse con claridad y sobre una base científica, constata Heidegger, con el desarrollo de la fenomenología.

III

Nos encontramos de nuevo, como al principio, ante el problema del sentido de la vida espiritual (la “historicidad del espíritu viviente”); ante la cuestión del sentido del ser histórico que delimita así sus fronteras frente a la vida natural que se puede someter a las mediciones cuantitativas de la física, la biología o de la psicología científica. Pero la vida del Dasein es algo *más*, sin por ello dejar de ser vida: “La fenomenología presupone la vida”, nos recuerda Heidegger, y un poco más adelante identifica sin ningún miramiento Dasein con vida: “Antes bien, la donación originaria del Dasein responde



LIBROS



MARTIN HEIDEGGER
Tiempo e historia

al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo” (p. 72) —quiero destacar el generoso empleo que aquí hace Heidegger del término “vida” frente a sus contadas apariciones y numerosas restricciones en *Ser y tiempo*, donde se puede leer: “La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein” (*Ser y tiempo*, trad. cast. de J.-E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, §10, p. 75).

Este algo *más* en lo que el Dasein consiste tiene que ver con aquello que Dilthey olvidó plantear: el *sentido del ser* de la vida humana misma. A lo que Heidegger responde: “El sentido del ser del hombre es tiempo” (p. 71). Aquí ya no se trata de medir *en* el tiempo el cambio, los desplazamientos físicos de un punto a otro, sino de sacar a la luz el tiempo que esa vida espiritual *es* en sus modificaciones y diversificaciones (como diría Eckhart): se trata por tanto de dar con el sentido de su historicidad. Del mismo modo que Dilthey supo comprender la totalidad de la vida a partir de sí misma y no desde una realidad exterior, Heidegger describe el ser de la vida del Dasein en su totalidad a partir de sí mismo, desde cómo comprende, propia o impropia, su muerte —la muerte es el momento estructural que determina la vida en su totalidad—, y toma así conciencia del tiempo que él mismo es: “El Dasein no es nada más que *ser-tiempo*. El tiempo no es nada que nos llegue del exterior del mundo, sino lo que yo mismo soy” (p. 84).

Para alcanzar esta conclusión —expuesta en un lenguaje más sencillo, al que contribuye la claridad de la traducción, y con una intención pedagógica de la que carece *Ser y tiempo*—, Heidegger ha incidido previamente en la irrupción de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900/1901) y, con ella, en el descubrimiento de la intencionalidad y de la intuición categorial. Gracias al desarrollo de estas dos nociones, la filosofía puede tomar de nuevo la delantera a las ciencias, porque ahora es posible obtener una base científica desde la cual repetir la pregunta por el sentido del ser del ente; es decir: la analítica existencial del Dasein puede ocupar el lugar de la antigua ontología: “La investigación fenomenológica no considera simplemente una región del ser, sino que su propósito es escrutar todas las regiones existentes con respecto a su estructura ontológica. La filosofía recupera así la posibilidad de ir por delante de las ciencias... De la misma forma que en su momento Platón abrió el camino a la geometría, la filosofía tiene nuevamente la posibilidad de abrir a las ciencias sus ámbitos, de proporcionarles con ayuda de determinaciones fundamen-

tales el hilo conductor necesario para sus investigaciones” (p. 69).

Pero a diferencia de la fenomenología trascendental husserliana, Heidegger perseguía, desde sus cursos más tempranos en la Universidad de Friburgo (1919-1923), encontrar una ciencia originaria de la vida que no renunciase a su intrínseca y radical historicidad. Así, frente a la “ahistoricidad y animadversión hacia la historia” que manifiesta la fenomenología, la solución que Heidegger va a proponer, en 1925, a la todavía incipiente crisis de las ciencias europeas consiste en una liberación auténtica del pasado y, por tanto, en una comprensión más originaria del ser histórico de la vida. Pues a pesar de los rebrotes del historicismo y de la lucha a favor de una visión histórica del mundo —o más bien, precisamente por ello, por una sobresaturación de historiografía (*Historie*)—, se corre el peligro de vivir en una “época ahistórica” que obture las fuerzas del pasado y quede absorbida por la primacía de un presente sin historia; por el modo impropio de la temporalidad en la que se movían, hasta hace muy poco, las ciencias naturales y en particular la ciencia histórica, y que impide “liberar las fuerzas de una nueva generación”. En estas circunstancias, la investigación filosófica debe ejercer “la crítica del presente”, desenmascarar tales prejuicios y meditar sobre las condiciones que permitan una verdadera apropiación del pasado: “De tal manera que se vea que el pasado es el lugar donde encontramos las verdaderas raíces de nuestra existencia y donde se intensifica la fuerza vital de nuestro presente. La conciencia histórica libera el pasado para el futuro; entonces adquiere empuje y se hace productivo” (p. 95).

IV

Si nos cabía alguna duda acerca de qué quería decir Heidegger, en 1915, con la invitación a despertar “cierto impulso metafísico” de la época así como a alentar “la voluntad de poder de la filosofía”, quizá, ahora, en 1925, y en plena “revolución productiva” de las ciencias, se vuelve más evidente cuando anima a su auditorio a recuperar la continuidad con el primer planteamiento científico en torno al ser de los griegos: reformular de nuevo la pregunta, caída en el olvido, por el sentido del ser en toda su dimensión histórica, de tal modo que la filosofía científica pueda servir de guía a las ciencias. En este caso, donde se precisa de una historia de la filosofía que haga viable una nueva comprensión de los *antiguos*, el compañero de viaje ya no será Dilthey sino el conde Yorck —quien “tenía una idea más clara de la necesidad de la reflexión histórica”— junto a la presencia espectral, que no ha dejado de recorrer estas páginas, de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche. Este ciclo de conferencias se cierra con dos extractos de la correspondencia entre el conde Yorck y Dilthey, en los que el primero muestra abiertamente sus opiniones sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: “El ‘hombre moderno’, es decir, el hombre desde el Renacimiento, está listo para ser enterrado... Porque filosofar es vivir, hay a mi parecer —¡no se alarme usted!— una filosofía de la historia: ¡quién pudiera escribirla!... Es por ello que no puede haber más un filosofar real que no sea histórico. La separación entre filosofía sistemática y exposición histórica es esencialmente errónea... Me alarmo ante la celda monástica del hombre moderno en esta época donde la ola de la vida es tan grande, donde el saber debería ser un poder. Pero si la ciencia tiene una base, ésta es la de un mundo pasado, la que proporcionan los *antiguos*” (p. 98).

Rocío Garcés Ferrer