

Repensando la temporalidad heideggeriana.

Ser-para-la-muerte, historicidad y preocupación desde la óptica de

Paul Ricoeur

Rethinking heideggerian la temporality.

Being-towards-death, historicity and worry from Paul Ricoeur's point of view

Cristina Micieli

Universidad del Salvador

Recibido: 12/07/2012

Aceptado: 31/08/2012

Resumen: Ricoeur busca establecer conexiones entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la operación historiográfica, por ello llevará a cabo un debate con Heidegger en lo que respecta a su concepto de temporalidad. En tal sentido, Ricoeur enfatiza la capacidad de la ontología de la temporalidad para hacer posible la representación del pasado por la historia y la memoria.

Siguiendo el orden empleado por el propio Heidegger, Ricoeur pone en movimiento su modo de derivación de la temporalidad, la historicidad y la intratemporalidad. Asimismo, Ricoeur toma en consideración los recursos de posibilitación existencial del enfoque historiográfico, para cubrir su déficit ontológico que ha dejado de lado temas importantes del análisis heideggeriano.

Abstract: Ricoeur tries to find connections between the ontology of the historical being and the epistemology of the historiographic working. As a consequence, he will have a debate with Heidegger with regards to his temporality concept. In relation to that, Ricoeur emphasizes the temporality ontology ability to achieve the past representation through history and memory.

By using the order stated by Heidegger, Ricoeur shows his method of derivation of temporality, history and intra-temporality. In addition, Ricoeur takes into account the resources of existence possibility of the historiographic focus in order not to have an ontological shortage that has not included important subjects of Heidegger analysis.

Introducción

En la rica obra de Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, y más precisamente en la sección “Historia y tiempo”¹, este filósofo lleva a cabo un profundo debate con Heidegger sobre filosofía e historia, haciéndolo en el propio terreno heideggeriano: la temporalidad profunda.

Sabemos que Heidegger puso el énfasis en el futuro, contra la orientación retrospectiva de la historia y de la memoria.

Sin embargo, en la óptica de Ricoeur con este modo particular de acceder a la problemática de la temporalidad no se deja al historiador sin voz.

Para Ricoeur hay un doble uso del término “historia”: por un lado, es el conjunto de acontecimientos (hechos) pasados, presentes o futuros, y por otro, es el conjunto de los discursos habidos sobre estos acontecimientos (estos hechos) en el testimonio, el relato, la explicación y, finalmente, en la representación histórica del pasado. “Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos. Este ‘porque’ es la condicionalidad existencial”².

Esta noción de condicionalidad existencial debe regular un orden de derivación que no se reduzca a la pérdida progresiva de densidad ontológica a medida que nos volcamos al pasado, como ocurre bajo la óptica heideggeriana, sino que debe ponerse de manifiesto que contrariamente podemos ir adentrándonos en la comprensión de nuestro pasado histórico, así como de nuestro presente.

¹ Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004, Sección 2, “Historia y Tiempo”.

² Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p.453.

Heidegger realiza en su obra *El ser y el tiempo* una jerarquización de niveles de temporalización. Allí, reserva el término temporalidad a la forma más originaria y más auténtica de la experiencia del tiempo: la dialéctica entre ser-por-venir, habiendo-sido y hacer-presente. En esta dialéctica, el tiempo se desustancializa. Las palabras futuro, pasado y presente desaparecen, y el tiempo mismo es la unidad rota de estos tres éxtasis temporales. Esta dialéctica es la constitución temporal del cuidado.³ En este nivel, el ser-para-la-muerte impone la primacía del futuro sobre el presente, y el cierre de ese futuro por un límite interno a cualquier espera y cualquier proyecto.

Un segundo nivel, corresponde a lo que Heidegger llama historicidad, el plano inmediatamente contiguo de derivación. Subraya dos rasgos: la extensión del tiempo entre nacimiento y muerte y el desplazamiento del acento del futuro sobre el pasado. En este plano, Heidegger busca relacionar el conjunto de las disciplinas históricas gracias a un tercer rasgo tomado de la filosofía de Kierkegaard -la repetición-, que indica la derivación de esta historicidad con respecto a la temporalidad profunda, en el sentido, en que Heidegger enfatiza la remisión a un tiempo más profundo, tratándose de “la repetición auténtica de una posibilidad de experiencia pasada el hecho de que el *Dasein* escoja a sus héroes, se funda existencialmente en la resolución precursora...”⁴.

El tercer nivel corresponde a la intratemporalidad. Esta estructura temporal se coloca en última posición porque es la más apta para ser nivelada con la representación lineal del tiempo, como simple sucesión de ahora abstractos.

La intratemporalidad es definida por una característica básica del cuidado: la condición de ser arrojado entre las cosas tiende a hacer la descripción de nuestra temporalidad dependiente de las cosas de nuestro cuidado. El ser-en-el-tiempo es la forma temporal del ser-en-el-mundo.

De este modo, el cuidado, esa estructura fundamental del ser que somos, se da como preocupación. Ser-en significa cerca de las cosas del mundo. El “contar

³ Cf. Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Madrid, Siglo XXI, 1999, V. I, Cap. “Aporías de la experiencia del tiempo”, p. 126.

⁴ Op. cit., Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 490.

con el tiempo”, que resume todas nuestras relaciones con el tiempo en este nivel, expresa la manera temporal del ser-en-el-mundo. Esta dependencia de las cosas, hacen del *Dasein* un ser inauténtico.

En efecto, es en el nivel de la intratemporalidad donde la ontología del *Dasein* encuentra la historia, no sólo en su gesto inaugural y sus presuposiciones epistémicas, sino también en la efectividad de su trabajo. Este modo es el menos auténtico, pues su referencia a las medidas del tiempo lo coloca en la esfera de lo que Hegel llama la concepción vulgar del tiempo, concepción según la cual el tiempo es reducido a una sucesión de momentos discretos.

De esta forma, la intratemporalidad o ser-en-el-tiempo manifiesta rasgos irreductibles a la representación del tiempo lineal.

Pero, en opinión de Ricoeur, por más inauténtica que sea esta relación con el tiempo, ésta presenta rasgos que la apartan del dominio externo de los objetos de nuestro cuidado y la vinculan al propio cuidado en su constitución fundamental.

Ricoeur traerá esta fenomenología heideggeriana del tiempo a la discusión sobre la operación historiográfica, señalando en primer lugar el hecho de que la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia descansan en una pseudoevidencia, según la cual la “paseidad” se comprendería naturalmente, prescindiendo del futuro, con una actitud de pura retrospección: se ha pensado que la memoria se refiere al pasado no sólo preferentemente sino exclusivamente. La fórmula de Aristóteles “la memoria es el pasado”⁵ no necesita evocar el futuro para dar sentido y fuerza a la afirmación. También Marc Bloch, entre otros, define a la historia como “la ciencia de los hombres en el tiempo”, pero haciendo referencia a los hombres de otro tiempo, es decir, que vivieron antes que el historiador escribiera sobre ellos.⁶ Es decir que en ambas definiciones, el futuro queda eclipsado por el peso del pasado, cuya legitimidad se da por descontada.

⁵ Frase de Aristóteles citada en op. cit., Ricoeur en *Tiempo y narración*, p. 128.

⁶ Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 450-451.

Frente a esto, la hermenéutica del ser histórico sitúa la “paseidad” en perspectiva respecto de la “futuridad” del presente y de la presencia del presente.

La tarea de Ricoeur estribará en asociar los grados de la temporalidad heideggeriana con los de la historiografía, con lo cual el filósofo francés concentra su atención en la naturaleza del modo de derivación de una temporalidad a otra, tal como se halla en *El ser y el tiempo*.

Por ello, en el capítulo “Historia y tiempo” de *La memoria, la historia y el olvido* seguirá la secuencia presentada por Heidegger: temporalidad, historicidad, intratemporalidad. Asimismo, a cada sección la va a dividir en dos partes: una, dará cuenta de la analítica del tiempo, siguiendo los pasos de Heidegger; la otra, presentará la réplica historiográfica. Ellas son: 1. futuridad/ser-para-la-muerte; 2. pasado/historicidad, y 3. presente/preocupación-ser-en-el-tiempo.

1. Futuridad/Ser-para-la-muerte

Recordemos que para Heidegger la historicidad solo puede explicarse a partir de la temporalidad profunda, por ello en el capítulo 5 de la 2ª sección de *El ser y el tiempo*, desarrolla la cuestión de la historicidad de modo existenciarior-ontológico, en contraste con la comprensión vulgar de la historia como historia universal. El hilo conductor es la proyección de un auténtico “poder-ser-total” del *Dasein*. El *Dasein* puede ser como totalidad sólo cuando anticipa la ausencia y la inminencia de la muerte, en tanto el fin, y la incluye en la existencia. El ser-para-la-muerte es el fundamento oculto no sólo de la temporalidad sino también de la historicidad. Ser libre para la muerte debería dar al *Dasein* “la meta por excelencia”. La extensión temporal hacia el futuro de esta meta finita recibe una prioridad fundamental frente a las otras dimensiones del tiempo.

A la esencia del *Dasein* pertenece un constante estar inconcluso. La inconclusión significa un faltar algo en el poder-ser. La conclusión de esa inconclusión o, lo que es lo mismo, el logro del acabamiento significa a la vez la pérdida del ser del *Dasein*. Esto último acontece en la muerte. Sin embargo, la muerte, la única

experiencia que nos permitiría aprehender el ser-ahí total, se sustrae a toda posibilidad de experimentación.

Si no es posible una experiencia de la muerte, sólo queda el intento de anticiparla existencialmente como una posibilidad del *Dasein*.

La muerte no es para Heidegger un fin exterior al *Dasein*, llegado al cual éste deja de ser en el mundo. Por el contrario, desde el comienzo de su existencia el *Dasein* arrastra ya la muerte y está maduro para ella. No se trata de que el *Dasein* posea un fin, sino que es finitud. La posibilidad de la muerte, por lo tanto, es para él una posibilidad absoluta e intransferible. Por ello, el *Dasein* es un ser-para-la-muerte no en forma accidental sino de un modo esencial. Tras la muerte, como su posibilidad más absoluta, el *Dasein* marcha incesantemente pero, naturalmente, mientras existe le resulta imposible alcanzarla ni realizarla y aquella queda como pura posibilidad. La posibilidad resulta, por tal motivo, la imposible posibilidad de la existencia.

La posibilidad de la muerte pone en evidencia la radical contingencia y finitud de su existencia. Ante la muerte la existencia inauténtica tiene una actitud que le es propia: trata de eludirla.

La existencia auténtica, en cambio, asume la muerte como la posibilidad más extrema y más propia. En esta aceptación el *Dasein* se angustia al presentársele su poder ser como un posible no ser y hacérsele patente, así, la Nada. Esta patencia da al *Dasein* una gran fuerza y libertad para renunciar a toda vanidad mundana, empezando por su propia existencia.

En la vida cotidiana, cada uno llega a sentirse como “uno” en medio de los otros, y éstos terminan confundándose en la “grey”, en el “rebaño”, esfumándose y desvaneciéndose en un impersonal anónimo “otro” con el cual cada uno debe ajustar cuentas en cada momento, en una masa gris, en un “cualquiera”, un alguno, que no es ninguno, y sin embargo, es todos, en el indeterminado y neutro “se” (*man*), que es el “sujeto” de lo que se dice, se piensa, se hace; fuente y raíz de todos los convencionalismos sociales, entre los que se desarrolla nuestra vida cotidiana, de todas las formas de “dominio público”, de banalidad

“promedio”, niveladora de toda posibilidad de alcanzar la “propiedad” o la “autenticidad”. Cada uno, en su vivir cotidiano, piensa, juzga, siente, se comporta, se viste, habla, etc., como se lo impone el “uno” —el sujeto neutro de la cotidianidad—, que ejerce su dictadura, tanto más tiránica cuanto más impersonal. Cada uno se despoja, así, de la propia responsabilidad, para volcarla sobre el anónimo se. Y expresión de esta nivelación impersonal, tanto de la obra como de los operantes, son la “producción en serie”, característica de la técnica moderna, y las “opiniones en serie”, que la difusión de los medios de masas produce en sus consumidores.

Para Heidegger, entonces, con el ser-para-la-muerte emerge el sentido del ser total propio del *Dasein*. En este estado el *Dasein* deja de oír su peculiar sí mismo porque está perdido en la existencia inauténtica de la avidez de novedades, en las habladurías y en la ambigüedad del se, en el cual se refugia de la inhospitalidad que supone asumir la singularidad de la existencia. En este sentido, la vocación es una advertencia para superar la enajenación y significa una ruptura con el estado de arrojado en el mundo y un regreso al propio poder-ser.

Y quien llama en la voz de la conciencia es, en definitiva, el cuidado (*Sorge*) que constituye el ser del *Dasein*. La conciencia no es otra cosa que la vocación del cuidado. La respuesta del *Dasein* a la llamada de la conciencia es lo que Heidegger denomina el querer-tener-conciencia. En este querer-tener-conciencia el estado de abierto se convierte en el estado de resuelto. Y en este estado, el *Dasein* ha roto la dictadura del uno y se ha elegido a sí mismo. Se trata ahora de tomar sobre sí su propio poder-ser, de llegar a ser sí-mismo.⁷

Entonces, frente a la caída en la inautenticidad, se trata de empujar al *Dasein* cotidiano a la búsqueda de sí mismo.

⁷ Véase Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1997, p. 348.

Por ello, la aceptación de la muerte “...abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí mismo y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso”.⁸

Es decir que Heidegger enfatiza principalmente el futuro colocándolo bajo el signo del ser-para-la-muerte. Sin embargo, no puede ignorarse que la historia sólo trata de los muertos de *otro tiempo*. La historia del tiempo presente constituye una excepción a este hecho en la medida en que interpela a los vivos. Pero es en calidad de testigos sobrevivientes a acontecimientos que están cayendo en el olvido del pasado, y muy a menudo en calidad de testigos inaudibles, pues los acontecimientos extraordinarios sobre los que ellos testifican parecen inaceptables a la capacidad de comprensión ordinaria de los contemporáneos.

El “se muere”, el “alguien muere” adquieren, así, fuerza ontológica, bajo el doble signo de la crueldad de la muerte violenta y de la equidad de la muerte que iguala los destinos. De esta muerte trata la historia.

Veamos en qué términos. La muerte incorpora el ausente a la historia; el ausente al discurso historiográfico. A primera vista, parece que la representación del pasado como reino de los muertos condena la historia a no ofrecer a la lectura más que un teatro de sombras. Queda una salida: considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura.⁹

Precisamente, la enseñanza ética y política que Levinas extrajo de la meditación sobre la violencia de la muerte¹⁰, le permite a Ricoeur evocar una de las figuras que puede revestir el duelo equivalente al carácter definitivo y decisivo que

⁸ Op. cit., Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 306.

⁹ Véase op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 472.

¹⁰Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 210. “En la muerte estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche ... como si el acercamiento de la muerte siguiese siendo una de las posibilidades de la relación con el Otro”. La muerte es una amenaza que proviene de una alteridad absoluta, no de la nada, sino de la violencia, y, en este sentido, dice Levinas, es “miedo del Otro”. Al ser-para-la-muerte, Levinas opone un a-pesar-de-la-muerte, un contra-la-muerte.

proporciona “la pasión del asesinato”¹¹. Nos referimos al acto de la sepultura. Esta evocación le abre a Ricoeur la posibilidad de la reflexión sobre la muerte en la historia.

La sepultura no es sólo el lugar apartado de nuestras ciudades, ese lugar llamado cementerio en el que depositamos los restos de los vivos que retornan al polvo. Es un acto, el de sepultar. Ese gesto no es un hecho momentáneo; no se limita al momento del entierro. La sepultura permanece porque permanece el gesto de enterrar; su recorrido es el mismo que el del duelo que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. La sepultura como lugar material se convierte en la señal duradera del duelo, el memorando del gesto de sepultura.¹²

Este gesto de sepultura es el que la historiografía transforma en escritura. Este vínculo aparece en algunas páginas de *La escritura de la historia* de Michel De Certeau. En primer lugar, se habla de la sepultura como de un lugar. Este en el discurso tiene como confidente al lector a quien se dirige la escritura de la historia. El paso de la sepultura-lugar a la sepultura-gesto está garantizado por lo que Certeau llama “la inversión literaria de los procedimientos propios de investigación”¹³. Este gesto tiene dos aspectos: por una parte, la escritura, a la manera de un rito de enterramiento, “exorciza la muerte introduciéndola en el discurso”. Por otra, la escritura ejerce una “función simbolizadora” que “permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado”¹⁴. Se instituye, así, una relación dinámica entre las dos posiciones, la de la muerte y la del lector. La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto. Esta “conversión escrituraria” lleva más lejos que la simple narratividad: realiza una función preformativa. “El lenguaje permite a una práctica situarse respecto a su otro, el pasado”¹⁵; de este

¹¹ ¿Y no será que la muerte en general es una especie de asesinato? Esta es la intuición explorada por Levinas en algunas páginas de *Totalidad e infinito*. Lo que el asesinato pone al desnudo es la marca de la nada que la muerte de los allegados no dice.

¹² Véase op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 472.

¹³ De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 118.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

modo, no sólo se supera la simple narratividad, sino también, con ella, la función de ilusión realista que desplaza el “hacer la historia” del lado de “contar la historia”. La performatividad asigna al lector un lugar que hay que llenar, un tener-que-hacer.¹⁶

También Jacques Rancière analiza el tema de la muerte en la historia cuando se refiere al “rey muerto” en *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. En primer lugar, señala que la muerte en la historia no es la muerte indiscriminada de los anónimos. Es, ante todo, la de los que llevan un nombre, la muerte que crea acontecimiento. Pero ya la muerte que une el nombre propio a la función y da lugar a la traslación metonímica sobre la institución, la muerte del rey es, gracias al “exceso de palabras”, la deslegitimación de los reyes. Además de la muerte ordinaria de Felipe II, se halla, por ejemplo, la muerte violenta de Carlos I de Inglaterra, que evoca metafóricamente el peligro de muerte que encuentra cada hombre en la condición natural, y también en la del cuerpo político como tal. Y luego está, progresivamente, la muerte de los ajusticiados de la Inquisición: se unen y comparan dos testimonios extremos de la relación del ser que habla con la muerte, el regicidio y la Inquisición¹⁷; muerte rescatada por la historia contra la muerte no rescatada.

De este modo, el historiador aparece como el que hace hablar a los muertos. Y agrega Rancière: la destitución de la figura del rey en majestad acerca a la voz muda del pueblo y, a través de él, a la muerte común, pues el rey muere también como todo el mundo.

Es este gesto de sepultura el que la historiografía transforma en escritura, rescatando a los vivos de otro tiempo del olvido.

2. Pasado/Historicidad

¹⁶ Idem. p. 119.

¹⁷ Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 151.

Heidegger llama historicidad al segundo nivel de la temporalización alcanzado en el orden de derivación. Es en este nivel donde el filósofo encontraría las pretensiones epistemológicas de la historiografía.

Heidegger afirma en el comienzo del párrafo 73 de *El ser y el tiempo* que “nuestra próxima meta es encontrar el lugar para la pregunta ordinaria de la esencia de la historia es decir, para la constitución existencial de la historicidad”.

Heidegger realiza un análisis ontológico de la extensión del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. Su tesis es que sólo el pensamiento del ser-para-la-muerte es capaz de proporcionar un anclaje ontológico a la idea de intervalo, con la condición complementaria de que el nacimiento se interprete como el otro “fin”, simétrico del fin por excelencia; se puede decir, entonces, que el *Dasein* existe “nativamente” como se dice que existe “mortalmente”. Y ese intervalo, ese entre-dos en el que se extiende el *Dasein*, no es otro que el cuidado. “En cuanto cuidado, el *Dasein* es el entre-dos”, afirma Heidegger.¹⁸

Pese a los límites iniciales, Ricoeur afirma que la noción de extensión o de estiramiento está llena de elementos capaces de alimentar el debate con el historiador. Se presentan al respecto tres nociones: la de motilidad, que expresa la mutabilidad cualitativa y dinámica de la existencia; la de permanencia, con su idea de mantenimiento de sí; finalmente, la procedencia, que pone el acento al aspecto de operación temporalizadora vinculado a la idea de extensión.

“¿Cómo puede la historia, pregunta Heidegger, devenir objeto posible de la historia?”¹⁹ La respuesta sólo puede obtenerse a partir del modo de ser histórico y de su enraizamiento en la temporalidad.²⁰

Así, se ofrece una cadena de relaciones de dependencia: el objeto de la historia-lo histórico-la historicidad-su enraizamiento en la temporalidad. Este proceso regresivo es opuesto por Heidegger a cualquier intento de pensar la objetividad del hecho histórico en el marco de la teoría del conocimiento.

¹⁸ Cf. op. cit., Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, p. 374.

¹⁹ Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 480.

²⁰ Idem., p. 485.

Dice Heidegger: “La interpretación existencial de la historia como ciencia sólo apunta a la demostración de su procedencia ontológica a partir de la historicidad del *Dasein*”.²¹ Con otras palabras:

Este ente no es temporal porque esté dentro de la historia, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser.²²

En este punto, Ricoeur afirma en el capítulo que estamos analizando²³ que la historia de los historiadores no está condenada a una historicidad no auténtica, que Heidegger declara “ciega para las posibilidades”, como lo sería la historiografía encerrada en una actitud museográfica, pues la historiografía también comprende el pasado como “retorno” de las posibilidades ocultas. En este punto, el filósofo francés va a pasar a intercalar dos términos guía como conectores entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la operación historiográfica. Ellos son el de sucesión de generaciones de Dilthey, y el de repetición, recibido de Kierkegaard.

El concepto de generación permite dar consistencia concreta al más general de transmisión, incluso de herencia. Por su parte, el tema de la repetición, es de gran fecundidad en cuanto a la fundación ontológica de toda la empresa historiográfica. Se trata de la repetición auténtica de una posibilidad de existencia pasada.

Toda la fuerza creadora de la repetición se funda en este poder reabrir el pasado al futuro. Dice Heidegger en *El ser y el tiempo*:

el hecho de que el *Dasein* escoja a sus héroes se funda existencialmente en la resolución precursora; pues sólo en ella se hace la elección que libera para el seguimiento de la lucha y de la fidelidad a lo repetible²⁴.

²¹ Op. cit., Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, p. 415.

²² Idem.

²³ Idem., p. 487.

²⁴ Op. cit., Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 490.

“Repetir no es ni restituir después ni reefectuar: es realizar de nuevo”, afirma Ricoeur²⁵.

Se trata de una rememoración, de una réplica, de una respuesta, incluso de una revocación de las herencias. Toda la fuerza creadora de la repetición se funda en ese poder reabrir el pasado al futuro.

3. Presente/Preocupación-Ser-en-el-tiempo

Ricoeur toma como referente próximo a la historiografía el obrar social en situaciones de incertidumbre, bajo las limitaciones de la producción del vínculo social y de las identidades concernidas²⁶. Al respecto, es legítimo aceptar como concepto ontológico de referencia última el *Dasein* heideggeriano, caracterizado en forma diferencial por el cuidado.

Al igual que el tiempo, el cuidado figura como una metacategoría; en este sentido, el cuidado es temporal y el tiempo es tiempo del cuidado.

El término “intratemporalidad” designa en *El ser y el tiempo* (2° Parte, capítulo 6), la tercera modalidad de temporalización. En realidad, se asigna a este nivel la historia de los historiadores, tal como se efectúa factualmente. En efecto, los acontecimientos tienen lugar en el tiempo. El ser-en-el-tiempo es la forma temporal de ser-en-el-mundo. De este modo, el cuidado, esa estructura fundamental del ser que somos, se da como preocupación. Ser-en significa ser-cerca de las cosas del mundo. El modo de “contar con el tiempo” que resume todas nuestras relaciones con el tiempo en este nivel, expresa la manera temporal de ser-en-el-mundo.

El lenguaje ordinario es un buen guía ya que expresa nuestras múltiples maneras de contar con el tiempo: tener tiempo, tomarse tiempo, dar tiempo, etc. Aquí la tarea del hermeneuta, según Heidegger, consiste en extraer las implicaciones existenciales tácitas de estas expresiones, reagrupándolas en torno a la

²⁵ Op. cit., Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 488.

²⁶ Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 448.

preocupación que nos coloca en la dependencia de las cosas, esto es, “cerca” de las cosas con que vivimos en el presente vivo.

La preocupación lleva al centro del análisis la referencia al presente, de igual manera que el ser-para-la-muerte impone la referencia al futuro, y la historicidad la referencia al pasado. El discurso de la preocupación está, ante todo, centrado en el presente vivo. En este punto, encuentran su pertenencia los análisis de Agustín y de Husserl, que organizan el tiempo en torno a la instancia del presente.

Ricoeur afirma que Heidegger solo habla una vez de la historia en el capítulo de *El ser y tiempo* sobre la temporalidad, concretamente en su introducción, y todo su esfuerzo está dirigido a la preservación de los vínculos de este modo temporal con la historicidad y, más allá de ella, con la temporalidad fundamental del ser-para-la-muerte.

Siguiendo el diálogo entre el filósofo y el historiador, Ricoeur dará preferencia, como dijimos, a una historiografía orientada a la acción social. En efecto, el estudio del pasado puede liberar posibilidades y promesas no cumplidas, impedidas o reprimidas, de modo que las posibilidades no realizadas en el pasado abren una capacidad de proyección al futuro orientando nuestro quehacer en común cotidiano. Así, a la observación sobre la muerte en la historia y la historicidad en la historia, sumará, ahora, la referencia a seres humanos preocupados por su obrar en común.

El historiador no tiene enfrente sólo muertos para los que construye una tumba escrituraria; no se esfuerza sólo en resucitar a vivientes de otro tiempo que ya no son pero que fueron; intenta representar acciones y pasiones. Por mi parte, vinculo explícitamente el alegato a favor de la idea de que el referente último de la representación histórica es el viviente antiguo, detrás del ausente de hoy en la historia...el actor de la historia pasada.²⁷

²⁷ Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 497.

Conclusiones

Ricoeur busca establecer conexiones entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la operación historiográfica, enfatizando la capacidad de la ontología de la temporalidad para hacer posible la representación del pasado por la historia y la memoria. Para ello, recorre el concepto de temporalidad tal como Heidegger lo presenta en *El ser y el tiempo*.

Como vimos, Heidegger propone una jerarquización original de los modos de temporalización que abrirá nuevas perspectivas a la confrontación entre la filosofía y la epistemología de la historia. Los tres niveles que aparecen en *El ser y el tiempo* lo hacen con esta jerarquía interna: 1) la temporalidad fundamental es introducida por la orientación hacia el futuro, especificada por el ser-para-la-muerte; 2) la historicidad, introducida por la consideración del intervalo que se extiende o se estira entre nacimiento y muerte, y en la que prevalece, en cierta manera, la referencia al pasado al que privilegian la historia y, antes que ella, la memoria; 3) la intratemporalidad –o ser-en-el-tiempo–, en la que predomina la preocupación que nos hace dependientes en el presente de las cosas presentes y manejables con las que existimos en el mundo. Vemos que se establece cierta relación entre los tres niveles y el predominio, sucesivamente, de las tres instancias del futuro, del pasado y del presente²⁸.

“Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos”, afirma Ricoeur.²⁹ A partir de esta noción de condicionalidad histórica, Ricoeur ha buscado regular un orden de derivación que no se reduzca, al decir de Heidegger, a una pérdida progresiva de densidad ontológica y autenticidad, sino que se manifieste del lado del oponente epistemológico. Esta proposición sobre el modo de derivación de un nivel de temporalidad a otro, le permitió a Ricoeur acercar la ontología de la condición histórica a la epistemología del conocimiento histórico y, a través de éste, a la fenomenología de la memoria.

²⁸ Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 453.

²⁹ Idem., p. 454.

Asimismo, Ricoeur toma en consideración los recursos de posibilitación existencial del enfoque historiográfico, para cubrir su déficit ontológico que ha dejado de lado temas importantes del análisis heideggeriano. En este sentido, Ricoeur propone la distinción, en el nivel mismo de la relación con el pasado, entre el pasado en cuanto pasado, sustraído a nuestra acción, y el pasado en cuanto sido, y que se adhiere al cuidado, siguiendo la tradición heideggeriana. Por último, con la idea de transmisión generacional, que da a la deuda una coloración carnal y a la vez constitucional, y con la de repetición, tema kierkegaardiano por excelencia, la historia no aparece sólo como evocación de los muertos, sino también como representación de los vivos de otro tiempo.

A las cuatro acepciones corrientes del término historia: el pasado como no disponible; el pasado como aún actuante; la historia como conjunto de cosas transmitidas; la autoridad de la tradición, Ricoeur agrega el porvenir, oculto bajo las apariencias del acontecimiento que se manifiesta y es transmitido.

Así, la “paseidad”, que la operación historiográfica aísla, es colocada en fase dialéctica con la “futuridad”, a la que la ontología privilegia. Por otro lado, junto con la preocupación, Ricoeur reconoce otras cualidades de lo presente, tales como el asombro, el goce, el sufrimiento y la iniciativa.

Aunque parezca sorprendente que Ricoeur haya abierto el debate entre filosofía e historia desde el nivel de la temporalidad profunda heideggeriana, sin embargo,

no se deja al historiador sin voz por adentrarse en la problemática de la temporalidad. Para Heidegger, la muerte afecta al sí mismo en su soledad intransferible e intransferible: asumir este destino es poner el sello de la autenticidad en la totalidad de la experiencia colocada así bajo la sombra de la muerte. ¿Cómo el historiador tendría algo que decir desde ese nivel en el que coinciden autenticidad y originariedad?³⁰

³⁰ Op. cit., Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, p.454.

El Ricoeur filósofo/historiador ha asumido el lugar de defensa del “alguien muere”, donde se consume la retórica de lo no auténtico para Heidegger. La lectura que hace de Heidegger en este punto nos abre a los próximos, a los otros, entre los que se hallan los muertos del pasado.

En consecuencia, más allá de que Heidegger colocó el acento en la futuridad bajo el signo del ser-para-la-muerte, el historiador no queda sin voz por este modo particular de abordar la problemática de la temporalidad. En última instancia, los muertos del pasado, a los que abraza la mirada retrospectiva de la historia, reciben la piedad de un gesto de sepultura.

Referencias bibliográficas

° Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1997.

° Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neyra, Buenos Aires, FCE, 2004.

° Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Vol. I, trad. de Agustín Neyra, Madrid, Siglo XXI, 1999.