

# TIEMPO DE DECISIÓN: HEIDEGGER Y BENJAMIN EN TORNO AL TIEMPO

## DECISION TIME: HEIDEGGER AND BENJAMIN AROUND THE TIME

CARLOS MARZÁN Y MARCOS HERNÁNDEZ \*  
*Universidad de La Laguna*

RESUMEN: en este artículo se exponen las críticas que Benjamin esbozó a las tesis de Heidegger sobre el tiempo y la historia. Asimismo se muestra cómo, a partir de un mismo contexto histórico, se plantean dos concepciones del tiempo y de la historia radicalmente diferentes.

PALABRAS CLAVE: tiempo, historia, historicidad, decisión, mesianismo, *Dasein*

ABSTRACT: In this article the criticisms that Benjamin outlined regarding Heidegger's theses on time and history are discussed. It is also shown that, based on the same historical context, two radically different conceptions of time and history presented.

KEYWORDS: time, history, historicity, decision, messianism, *Dasein*.

### 1. Introducción

En pequeñas notas y apuntes, Benjamin esboza una crítica *non nata* al pensamiento de Heidegger. En alguna ocasión expresa su deseo de «buscar a Heidegger y provocar la confrontación entre nuestros dos modos muy diferentes de ver la

---

\* Universidad de la Laguna, Fac.Humanidades, Secc. Filosofía, Campus de Guajara, s/n, La Laguna, CP38200, Canarias. Email: cmarzan@ull.edu.es. marhern@ull.edu.es. Profesores Titulares de Filosofía.

historia», incluso parece decidido a tratar de «demoler a Heidegger» a través de un círculo de lectura dirigido por Brecht y por él<sup>1</sup>. Adorno escribió que, entre los filósofos, «lo más inconciliable es aquello que se parece, si bien está alimentado por centros distintos»<sup>2</sup>. Eso puede aplicarse a Heidegger y Benjamin, quienes apuntan a la recuperación de formas de experiencia diferentes y al empeño por salir de la crisis que atraviesa su mundo<sup>3</sup>. Coinciden en sus reflexiones sobre la deriva de la modernidad, en su interés sobre el lenguaje, el arte, la técnica, o en sus críticas al historicismo o al neokantismo<sup>4</sup>. Les vincula el clima político y social de Europa y de Alemania tras la Gran Guerra que se concreta en sus deseos por interrumpir el presente. Si bien les separan diferencias insalvables, no sólo biográficas (uno se educa en un ambiente liberal y urbano bajo la influencia de la teología judía, y otro en un mundo rural y autoritario bajo el catolicismo), sino respecto al modo de enfocar sus ideas<sup>5</sup>. En sus obras se recoge el abismo que se abre entre la experiencia vital de los individuos y una creciente racionalización y maquinización<sup>6</sup>. En ese clima, marcado por el desencanto y la desesperación, la consciencia epocal se predispone a “la movilización total” planteando alternativas

<sup>1</sup> La literatura que relaciona el pensamiento de Heidegger con el de Benjamin no se han centrado tanto en la cuestión del tiempo y la historia. En este sentido, cabe destacar el trabajo de GOEBEL, E. (1996) *Konstellation und Existenz. Kritik der Geschichte um 1930*. Tübingen, Stauffenburg, La mayoría se ha ocupado de esa relación desde el ámbito del arte. Cfr. por ejemplo, VAN REIJEN, W. (1998) *Der Schwarzwald und Paris*, München, Fink; KNOCHÉ S. (2000) *Benjamin-Heidegger über Gewalt; die Politisierung der Kunst*, Wien, Turia und Kant.

<sup>2</sup> ADORNO, TH.W. (1977 y ss). *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, p., 240, F aM., Suhrkamp.

<sup>3</sup> En ese mundo, escribía Benjamin, «la cotización de la experiencia se ha venido abajo y ello, además, en una generación que entre 1914 y 1918 ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia». BENJAMIN, W., (1977 y ss), *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, FaM, Suhrkamp, p. 214 y que propicia el deseo de que «surja algo decente». En adelante, la obra de Benjamin se citará como GS, seguida del número de volumen y de la página.

<sup>4</sup> Como sostuvo en una ocasión H. Arendt: «en el fondo, y sin saberlo, Benjamin tenía mucho más en común [con Heidegger] que con las sutilezas dialécticas de sus amigos». ARENDT, H., (1990) *Hombres en tiempo de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p., 186. En 1938, una revista de literatura lo presentaba como «seguidor de Heidegger». Cuando lo supo, escribió a G. Adorno: «grande es la miseria de esta literatura». SCHOLEM, G. y ADORNO TH.W, (eds), (1978) *Walter Benjamin, Briefe II*, FaM, Suhrkamp, p., 771. (Esta correspondencia se citará como Br.).

<sup>5</sup> En su «Caracterización de Walter Benjamin», Adorno captó con precisión esa diferencia: «Benjamin rechazó el concepto de historia de la ontología existencial como un mero producto de destilación desde el que se evapora el material de la dialéctica histórica», ADORNO TH.W., *op.cit.*, p., 241.

<sup>6</sup> Sobre ese abismo temporal, cfr. BLUMEMBERG, H. (1986) *Lebenszeit und Weltzeit.*, FaM, Suhrkamp.

revolucionarias contrapuestas. Ahí se sitúan sus filosofías y desde ahí pueden pensarse sus diferentes concepciones del tiempo y de la historia. Ambos se plantean la ruptura con la tradición y reflexionan sobre la posibilidad de un *tiempo pleno* (de *decisión*), que se origina en una encrucijada marcada por la hecatombe del mundo burgués que se debate entre la revolución y la contrarrevolución. Como escribe Benjamin, el presente constituye una encrucijada en la que se decide un futuro «en sentido reaccionario o revolucionario... En los escritos de los surrealistas<sup>7</sup> y en el nuevo libro de Heidegger [*Ser y Tiempo*] se da a conocer una misma crisis en sus dos posibles soluciones»<sup>8</sup>. En ambos casos se pretende romper con una realidad insatisfactoria, bien tratando de transformar el mundo y la vida, o bien ahondando en lo fáctico de manera heroica.

## 2. Discusión en torno al tiempo

En 1912 Benjamin se matricula en la Universidad Friburgo donde coincide con Heidegger en los seminarios que H. Rickert impartía sobre Bergson. Allí Heidegger presenta en 1915 un ensayo que llevaba por título «El concepto de tiempo en la ciencia histórica»<sup>9</sup>. Cuando Benjamin lo lee, escribe a Scholem que le resulta un ejemplo de cómo no debería ser considerado el problema del tiempo: «no sólo no tiene sentido lo que dice acerca del tiempo histórico... sino que también es cuestionable su exposición acerca del tiempo mecánico»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Benjamin siempre se sintió fascinado por el surrealismo, pues consideraba que atendía la liberación de la psique, que era tan necesaria como la liberación de las condiciones materiales de vida. Constituía un pensamiento con el que se podría lograr «la más extrema concreción» (*Br. II*, 492), y potenciaba una «iluminación profana». Hasta los surrealistas, escribía, «nadie se había dado cuenta de que no sólo la miseria social, sino también... de la miseria propia del *intérieur*» (GS II.1, 305-6).

<sup>8</sup> Según Scholem, Benjamin poseía una gran capacidad para vislumbrar el carácter revolucionario de los pensamientos de la época, «incluso en autores cuya concepción del mundo estaba impregnada de características... reaccionarias». SCHOLEM, G. (2003), *Walter Benjamin y su ángel*, México, FCE, p.,106. De ahí su interés por el pensamiento de Klages, Jünger, Heyse, Schmitt o Heidegger, que muchos de sus amigos consideraron como «relaciones peligrosas» (GS IV, 441).

<sup>9</sup> Este ensayo fue publicado en 1916 en forma de artículo en Leipzig, en la *Zeitschrift für Philosophie und Philosophie Kritik*, vol. 161. Se encuentra en HEIDEGGER, M. (1978) *Gesamtausgabe*, vol. I (Frühe Schriften, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970), F.W. von Herrmann (ed.), FaM, Vittorio Klostermann, pp., 413 y ss. En adelante la obra de Heidegger será citada en el texto con las iniciales GSA, seguidas del número de volumen y de la página.

<sup>10</sup> *Br.I*, pp. , 129-130.

Le otorga un carácter escolar al ensayo y a su autor, quien se humilla «bajo los pies de Rickert y de Husserl»<sup>11</sup>, y le llaman la atención su contenido. Para él, ese ensayo sobre el tiempo en el ámbito de la historia no incide realmente en su significado y no va más allá de los debates epistemológicos al uso. Se queda detrás de lo que promete, y aunque subraye los aspectos cualitativos del tiempo en las ciencias históricas, acaba por convertir el tiempo histórico en medio neutral en el que se objetiva el espíritu<sup>12</sup>. En el texto, Heidegger establecía una distinción entre las ciencias naturales y las culturales. Centraba la «justificación lógica de su independencia» en el papel del tiempo en la historia. La finalidad de la física, afirma, es la medición, el establecer «la unidad del concepto de mundo físico, la reducción de todos los fenómenos a leyes fundamentales -fijables matemáticamente- de una dinámica general» (GSA 1, 421), y considera un error trasladar esta función del tiempo a las ciencias históricas, pues éstas tienen otra finalidad: «representar el contexto de efecto y desarrollo de las objetivaciones de la vida humana en su singularidad y unicidad, comprensibles en relación con los valores de la cultura» (GSA 1, 427); objetivaciones que se producen en el tiempo. El objeto histórico no sólo *no es* ya, pues no forma parte del presente, sino que es algo distinto de lo que somos. El historiador tiene que superar esa distancia temporal entre él y el objeto que pretende conocer, trayéndolo ante sí. Eso es lo que le otorga un significado singular al concepto de tiempo en la historia. Esa exigencia de superación temporal y la descripción del pasado sólo es posible si «el tiempo mismo entra en función de algún modo» (GSA 1, 428), pues es tanto lo que posibilita, como lo que impide el trabajo del historiador. Para clarificar este problema, pone su atención en los métodos de las ciencias históricas cuya tarea es asegurar la realidad que describe. De un lado, tratan de determinar temporalmente la fuente y, de otro, poner de manifiesto el contexto en el que se encuentran los hechos (GSA 1, 430). Los métodos históricos tienen, pues, una función restringida (que determina el detalle de la fuente) y otra, más amplia, que permite su integración en un contexto histórico determinado. La distinción

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p., 246.

<sup>12</sup> Durante esta época Benjamin se interesó por la filosofía del lenguaje y, en concreto, por la filosofía del lenguaje medieval. Así, no es extraño que leyese el ensayo de Heidegger sobre Scoto, del que escribe a Scholem: «he leído el libro de Heidegger sobre Scoto. Es increíble que alguien pueda cualificarse para una posición universitaria sobre las bases de dicho estudio [eso sí] con un gran dominio del latín escolástico... No trata de la lectura de la filosofía lingüística de Scoto en términos filosóficos, por eso lo que deja de lado no es poca cosa» (*Br I*, 246). Pero también, le dice que a pesar de que es «opaco», algunas cuestiones podrían ser rescatables para sus reflexiones sobre el lenguaje (*Br I*, 252).

entre el tiempo de la historia y el de la física se concreta en esta especificidad metódica. El carácter cualitativo del tiempo histórico «no significa otra cosa que la condensación... de una objetivación de la vida en la historia» (GSA 1, 431) que no puede ser cuantificado. Por eso, la pregunta por el *cuándo* en la física y en la historia es diferente. Si en la primera debe interpretarse como un *quantum*, en la segunda como *qualitas*. Heidegger se sitúa aquí en medio del debate sobre el estatuto de las ciencias naturales e históricas, pero irá desplazando ese interés por una consideración de la experiencia del tiempo y de la historia alejado de toda teoría del conocimiento. Situará el problema de la historia más allá de la historiografía, no en relación al conocimiento, sino a la existencia vital, inaccesible al pensamiento discursivo. Pondrá sus miras en una experiencia originaria que plasmará en el giro fenomenológico-hermenéutico que cristalizará en *Ser y tiempo*.

### 3. Tiempo e historia

Con su giro hermenéutico de la fenomenología Heidegger planteará la necesidad de acceder a una experiencia originaria de la vida como punto de partida de la filosofía. Dejará de concebir metodológicamente el tiempo para abordarlo como un problema ontológico<sup>13</sup>. Se centrará en la experiencia de la vida fáctica y la relación que ésta guarda con el tiempo. La vida, piensa, es algo que no puede observarse desde ningún punto exterior a ella, pues siempre se encuentra “fácticamente a sí misma”. Tratará de mostrar el carácter originario de esa experiencia, que considera desatendida, y que ve representada de modo ejemplar en las primitivas comunidades cristianas. La interpretación de las epístolas paulinas en las que analiza la vida fáctica en relación al tiempo, entendido como *Kairós*, constituye una de sus primeras aproximaciones al problema del tiempo y la historia desde esa perspectiva hermenéutica fenomenológica. A la luz del significado que San Pablo otorga a la *Parausía*, señala que en la experiencia del tiempo del cristianismo primitivo la vida se entendía como «un acontecer» que no sólo vive en el tiempo, sino que es el tiempo mismo<sup>14</sup>. Esa concepción de la experiencia vital en su facticidad, comprendida como instante *decisivo*, indica un sentido del tiempo en el que lo histórico se entiende como un asumir el modo en cómo se vive el vivir. En el cristianismo primitivo, afirma, no se vive el pasado como lo que ha quedado atrás, ni se está a la espera de un acontecimiento que

---

<sup>13</sup> Algo que se encuentra en *Las anotaciones a la psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919-1921), *El concepto de tiempo* (1924), en sus conferencias sobre Dilthey de 1925 o en sus lecciones universitarias anteriores a 1927.

<sup>14</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., GSA 60 (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), pp., 55 y ss.

vendrá, sino que es un mantenerse alerta, pues lo fundamental no es *cuándo* o *cuánto* tiempo falta, sino cómo vivir hasta que llegue. Aquí la vida no toma distancia teórica de su propio ritmo, sino que asume lo fáctico de su devenir. Para él esa dimensión de acontecer de la experiencia vital ha sido cercenada por la tradición y sus fijaciones conceptuales. La vida, sostiene, no es conciencia absoluta, ni una fuerza ciega, sino *facticidad* que se expresa en un modo significativo que podemos comprender. Algo que requiere de una transformación de la filosofía que ha de centrarse en lo “originariamente histórico”, en esa experiencia de la vida fáctica. Eso significa cuestionar el predominio de lo teórico que, desde los griegos, caracteriza al pensamiento. Toma del cristianismo paulino el modelo para mostrar esa estructura de la experiencia humana del tiempo que entiende en el sentido de un “cómo”. Esto es, de *cómo* se asume “el haber llegado a ser”. En esa vivencia del tiempo no se espera algo o alguien que nos redima; es un asumir que somos espera; que la existencia es una espera determinada por la finitud y por una inquietud que le es consustancial. En la manera en cómo se asume la propia existencia se encuentra esta tensión existencial de la vida fáctica.

En estos años, cuando Benjamin escribe acerca del tiempo histórico no lo hace tratando de mostrar la especificidad de las ciencias históricas, sino poniendo de relieve un presente que se le revela como fatídico en el que no sólo están amenazadas las condiciones materiales y sociales, sino también la situación espiritual de la época. En sus primeros escritos reflexionaba sobre las metas de la juventud a la que consideraba el elemento principal sobre el que se podría construir una nueva sociedad. A ella, escribe, «hay que mostrarle caminos para que despierte al sentimiento de comunidad... pues dentro de unos lustros tejerá y modelará la historia» (GS II.1, 9). Destacará la relevancia de la educación para conservar y transmitir el patrimonio cultural de la humanidad con el que se puede propiciar las condiciones para que ésta desarrolle sus potencialidades. También incidirá en esa idea del tiempo del cristianismo primitivo. Desde él indaga una concepción del tiempo diferente de la habitual, que no se conciba como *simple transcurrir*, sino como algo que podría volverse *pleno*: «el tiempo de la historia es infinito en cada dirección y está sin consumir en cada instante» (GS II.1, 134). El tiempo es susceptible de transformarse en una potencia activa, en lucha por encontrarse a sí mismo eligiendo entre lo «sagrado y lo que no lo es» (GS II.1, 74). Esboza su idea de interrupción del tiempo, poniéndola en relación no tanto con aquello que ha llegado a ser, sino con lo que no ha sido. Sus primeros planteamientos filosófico-históricos se articulan en torno al cuestionamiento de la idea de progreso: «hay una concepción determinada de la historia que... sólo distingue el *tempo* de los seres humanos y de las épocas según pasen rápida o

lentamente a través de la senda del progreso» (GS II.1, 75). Cada presente debe hacer visible «un estado inmanente de perfección» (*Ibid.*). El tiempo, afirma, no deba concebirse de manera abstracta, como adiciones o sustracciones que se producen sobre la línea de progreso, sino como instante *decisivo*. Trata de pensar la concentración de la historia y del tiempo en un determinado núcleo que no ha percibirse como su final, sino que permita ver las potencialidades amenazadas en cada presente. De ahí que centre sus análisis en los estudiantes, cuyas potencialidades concibe «como reflejo de un estado supremo, metafísico de la historia» (*Ibid.*). En ellos encuentra el empuje para una transformación del mundo<sup>15</sup>, la posibilidad de encender la chispa de una acción y una decisión radical a favor de un *tiempo pleno* que no vive de la espera. Más que asumir que somos “espera”, se vislumbra ya aquí la postura del *desperado*<sup>16</sup> que formará parte de sus «Tesis sobre el concepto de historia».

En «Trauerspiel y tragedia» (1916) también habla del tiempo histórico como una magnitud metafísica que puede ser consumado en cada instante. Lo que lo caracteriza es que «no puede ser captado plenamente por ningún tipo de acontecimiento empírico». Los acontecimientos ni están determinados, ni pueden darse por clausurados. Un hecho histórico es, ante todo, una “idea” que sólo puede captarse desde la perspectiva de un *tiempo mesiánico*. Por eso, lo acontecido no debe comprenderse sólo como “acto”, sino como “potencia” que cuestiona el presente. Sostiene que el tiempo mesiánico es algo indeterminado, una *idea*. Pero no cabe establecer un abismo ontológico entre el orden de las ideas y el de los fenómenos, pues aquéllas son sólo la “interpretación objetiva” de éstos. La manifestación de los fenómenos supone, a la vez, la manifestación de las ideas. Por eso el tiempo mesiánico no debe entenderse como un ámbito que rige y determina el tiempo profano, sino como aquello que lo “representa” a manera de “imagen abreviada del mundo”. Que el tiempo mesiánico sea una idea significa que concentra todas las dimensiones temporales. Captarlo desde el ámbito de lo profano, interpretar los fenómenos bajo la luz de la idea, permitiría leerlo «en su estado de perfección y reposo» (GS I.1, 227) pero, a su vez, captar los fenómenos

---

<sup>15</sup> En su *Berliner Chronik* rememora ese movimiento como «un intento heroico por transformar la actitud de los hombres sin tocar sus condiciones» (GS VI, 478). Sobre el Movimiento Juvenil para la reforma escolar, *cfr.* KOEBNER, TH., JANZ, R-P y TROMMLER, F. (eds.), (1985), *Mit uns zieht die neue Zeit. Der Mythos Jugend*, FaM, Suhrkamp 1985. *Cfr.* también BRODERSEN, M. (1990), *Spinne in eigenem Netz*, Elster, Zürich.

<sup>16</sup> En inglés la voz “*desperado*” se usa para denominar a individuos marginales, fuera de la ley, que están dispuestos a todo porque no tienen nada que perder.

en la idea, no es ya «una historia pura, sino una historia natural» (*Ibid.*); es decir, concebir la historia en todo lo que tiene de fallido, de sufrimiento y de dolor injustificado (GSI.1, 434), así como abandonar la esperanza en una salvación que se esté fuera de la historia. La posibilidad de redención residiría sólo en la inmanencia, en la fatalidad (GS I.1, 260). Pensar la historia como historia natural es asumir la condición humana como frágil, mortal y carente de últimos sentidos, algo que no tiene por qué desembocar en inacción, sino en impulso utópico, en «espera permanente del milagro» (GS I, 1, 171) que puede concretarse en cualquier momento. Para articular ese impulso utópico y mesiánico se plantea rescatar un concepto de experiencia más amplio. Por eso pone sus miras en una epistemología, que si bien parte del marco kantiano, permita ensanchar sus horizontes<sup>17</sup>. Contrapone una teoría del conocimiento y una noción de experiencia a las dicotomías que Kant dejó abiertas entre universal y particular, entre razón teórica y práctica, entre sujeto y objeto. En eso se cifra su «Programa de una filosofía venidera» (1918) con el que quiere llevar el pensamiento kantiano más allá de sí mismo, y recoger las experiencias metafísicas y religiosas que éste cercenó. Para Benjamin, el concepto kantiano de experiencia es insuficiente para desvelar su *estructura singular temporal*: «la teoría del conocimiento kantiana... tiene dos caras... Se trataba, en primer lugar, de la cuestión relativa a la certeza de un conocimiento duradero; y, en segundo lugar, de la cuestión acerca de la dignidad de una experiencia que es transitoria» (GS II.1, 158). Piensa que esa teoría, que buscaba verdades universales y atemporales, chocaba con la singularidad de la realidad histórica. De ahí que considere la necesidad de revisarla, así como la noción de experiencia a ella asociada, de manera que puedan establecerse puentes entre el saber permanente y el que se refiere a hechos pasajeros. Eso sólo es posible, afirma, si se piensa en un *continuum* unitario del conocimiento que recoja también experiencias de índole no mecánica como las del arte o la historia. Dicho en otros términos: la filosofía kantiana ha de abrirse hacia «contenidos metafísicos más profundos» (GS II.1, 161). De este ensayo puede extraerse la idea -en consonancia con sus anteriores escritos- de que la experiencia religiosa permite desvelar la experiencia histórica en su «estructura temporal singular», pues desde ella se puede comprender lo que acaece como un tránsito irrepetible, si bien cargado de significado, más allá de una concepción del tiempo meramente formal y vacía como la que representaba la filosofía kantiana<sup>18</sup>. Interpretará la

---

<sup>17</sup> «Es necesario», escribe, «avanzar con la afilada hoz de la razón... para no caer víctima del horror que emerge de las profundidades de la selva primigenia» (GS V.1, 571).

<sup>18</sup> Por estas fechas planea hacer su tesis sobre la filosofía de la historia de Kant (*Br.* I, 152). Pero a finales de 1917 le expresa a Scholem su pérdida de interés por ella, y se ocupará

crisis de la experiencia que se pone de manifiesto en la filosofía kantiana como una de las más profundas que atraviesa la modernidad. A sus ojos, el empobrecimiento de la experiencia, «una especie de nueva barbarie» (GS II.1, 215), es un fenómeno que abarca tanto la esfera privada como la colectiva. Pero no sólo analizará esa merma de la capacidad de adquirir experiencias, sino la imposibilidad de transmitir las. En este sentido, le otorga un papel relevante a la memoria. Para él, reducir la recopilación y transmisión de la experiencia al discurso objetivante de la historia implica laminar su carácter de recuerdo. Frente a la pretensión de cerrar irreversiblemente “lo sido” en un “objeto” de consideración historiográfica, se trata de mantener abierto el pasado y mantener vivas las posibilidades de las experiencias truncadas; esto es, de recordar. Para Benjamin, la rememoración es aquello que hace referencia tanto al acto de recordar, como al contenido del recuerdo. Constituye el ámbito en el que se aproximan la dimensión religiosa y profana en un vínculo temporal reversible y abierto y que articulará en lo que denomina “imágenes dialécticas”.

En el «Fragmento político-teológico», mostrará su idea de lo mesiánico como contrapunto a los planteamientos de Cohen y al concepto de tiempo lineal de la modernidad<sup>19</sup>. Benjamin no concibe el “Reino de Dios” como la meta de la historia: «el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino divino» (*Ibid.*), y destaca que la relación entre el orden de lo mesiánico y el de lo profano no está dada de antemano, que la historia no se relaciona de manera directa con el Mesías, sino tan sólo que *podría* establecerse tal relación. Para él, frente a Cohen, el orden mesiánico no se halla al final del transcurso histórico. Invierte la relación entre lo profano y lo mesiánico<sup>20</sup> atendiendo a la dignidad de lo singular, re-sacralizando el ámbito de lo óntico<sup>21</sup>. Esa relación entre lo sagrado y lo

---

del pensamiento romántico, de su especulación sobre la historia, de su lado mesiánico y de su crítica a una idea de humanidad concebida como tarea infinita.

<sup>19</sup> En la correspondencia de esta época da cuenta de su interés por la obra de Cohen. Sobre todo, *La teoría kantiana de la experiencia y La ética de la voluntad pura*. En esta última obra, Cohen introduce en la reflexión sobre el pensamiento mesiánico. Sin embargo, el papel que desempeña esa estructura mesiánica en la historia está revestida de un carácter *teo-teleológico* que no sólo se aleja del ideal regulativo kantiano, sino que ahonda en su carácter de tarea infinita. El Mesías se traslada fuera de la historia y se levanta como una ideal inalcanzable, con lo que no sólo niega la transitoriedad de lo histórico, sino que convierte al futuro en algo vacío.

<sup>20</sup> No es extraño que Adorno denominara “inversa” a esa concepción teológica. *Cfr. Br. I*, p. 90.

<sup>21</sup> Como anota en «Los Pasajes», «la historia no podría alcanzar una meta que no estuviese a su mismo nivel». (GS V.1, 575).

profano la imagina no como una fuerza que integra a la otra, sino como fuerzas que se separan y oponen. La historia no sería más que el ámbito de lo profano, de lo finito, de lo caduco. Y si lo mesiánico irrumpe en ella es, precisamente, por mor de lo profano, que «se erige sobre la idea de felicidad», que sólo alcanzaría su cumplimiento cuando los individuos se apropien de su historia *aquí y ahora*; algo que formará parte sustancial de sus «Tesis sobre el concepto de historia».

#### 4. Ontologización de la historicidad

Heidegger, sobre la base de una hermenéutica de la vida fáctica, desarrolla el problema de una ontología en la que inscribe la cuestión del ser histórico. Al insertarlo en la dinámica de la apertura e inmersión en el mundo desplaza el problema de lo histórico más allá de una consciencia ocupada en darle sentido y ordenar su acontecer. Sustituirá la noción de “experiencia de la vida fáctica” por el término *Dasein*, (entendido como “ser-en-un-mundo”). La vida fáctica contiene un saber de sí misma que opera de modo prerreflexivo. Pretender captar ese saber en base al modelo de sujeto-objeto supondría persistir en el malentendido que la vida mantiene consigo misma. En la experiencia de la vida fáctica no habría originalmente ninguna dualidad, sino una unidad indisoluble. Para acceder a ella da entrada a la hermenéutica, que no concibe como teoría de la interpretación, sino como un anunciarse de la existencia a sí misma. La comprensión se concibe como momento anclado en la propia existencia. Comprender es también darse cuenta de la movilidad del propio existir. Es sinónimo de poder-hacer y de poder-ser, dinamismo. Por tanto, la peculiaridad ontológica de la existencia es su carácter de posibilidad frente al ser “esto o lo otro” de los demás entes. Ocuparse de las propias posibilidades de ser es lo que define la existencia. Pero esas posibilidades se constituyen como tales en un estar ya en una determinada situación, de un estar arrojado en la facticidad. El *Dasein* es un proyecto limitado por su facticidad al que sólo se le desvela la totalidad de su poder ser cuando anticipa la muerte, la posibilidad de su propia imposibilidad. Interpreta esa totalidad del ser del *Dasein* como “*cura*” (*Sorge*), que es anticipación y retención y, por eso, radicalmente temporal. El tiempo, constituye el ritmo de la movilidad del ser del *Dasein* proporcionándole sentido. En esa centralidad del tiempo, identificando con la estructura misma del *Dasein*, apoyará la fundamentación ontológica de la historicidad. El resultado de tal desplazamiento ontológico vendría a ser que el tiempo y la historia son depurados de todo contenido histórico-material para identificarse con el ritmo que subyace al acontecer del propio ser. Desvelar la totalidad del *Dasein* y apropiarse de su ser, sólo se puede lograr desde lo que

denomina “estado de resolución anticipativa” teniendo presente no sólo la finitud del *Dasein*, sino su prolongación entre el nacimiento y la muerte y, desde ahí, abordarlo como un *continuum*. Éste proporcionaría el lugar ontológico concreto en el que cabe abordar el problema de la historia. La manera tradicional de interpretar ese *continuum* vital consistía en considerarlo como secuencias temporales que llenaba un “sujeto-recipiente” para el que sólo el presente era real; lo reducía a una “sucesión de horas” que impedía comprender su constitución y desarrollo. A partir la *cura* se puede entender la existencia como proyecto que se sabe “ya sido” y que se refiere, a su vez, a la muerte. En ese sentido, el *continuum* que se da entre el nacimiento y la muerte es un modo de ser que no está regido por el presente, sino que es anticipación, proyección y facticidad. Sitúa, pues, la comprensión de la trama vital en el ser del *Dasein*; esto es, en una dimensión ontológica que permite captar la movilidad de la existencia como devenir finito. El problema de la historia queda circunscrito ahora a la cuestión de en qué medida la historia está enraizada en nuestro ser. Dilucidar ese anclaje es su principal preocupación en la medida en que explicaría no sólo todas las posibles relaciones que ha mantenido el *Dasein* con su propia historia, sino también (y lo más importante) cuál sería la posición que debe adoptar ante su presente histórico. Desde ese enraizamiento de la historia en el ser del *Dasein*, Heidegger afirma que éste no se proyecta hacia sus posibilidades desde una base neutra o ahistórica. En toda proyección en la que comprende e interpreta sus posibilidades ya es totalmente histórico, aunque su estar inmerso en la cotidianidad le oculte el sentido originariamente histórico de su existencia y le impida una auténtica apropiación de la misma. Pero la existencia no es sólo proyección de posibilidades, sino que se comprende desde otras ya dadas. El venir a sí mismo desde la posibilidad que es el futuro, encuentra este “sí mismo” como “siendo ya”. Al movimiento originario hacia el futuro –que es la existencia- pertenece un pasado que no se puede identificar simplemente con un tiempo anterior. Ahora el pasado se convierte en un momento intrínseco al ser del sí mismo comprendido en el futuro. El venir hacia sí desde el futuro, desde el *por-venir* de la posibilidad, se convierte, por obra del haber sido, en un retorno. Lo sido deviene el campo de lo posible, un “haber de ser” de un “haber ya sido”. En esa constante fusión de futuro y pasado aparece el presente no como conjunto de horas sucesivos, sino como instante de *decisión*. Ese «advenir presentado que va siendo sido»<sup>22</sup> sería, para él, el resumen de la temporalidad propia de la existencia humana. A partir de ella dará contenido «concreto» a su noción de historicidad.

---

<sup>22</sup> Cfr. Al respecto los párrafos 72 -76 de *Sein und Zeit*, en GSA 2, pp., 492 y ss.

Para Heidegger, el *Dasein* es esencialmente futuro. Cuando esa proyección de futuro es auténtica (propia); esto es, cuando se anticipa a la muerte, se estrella contra la finitud: «sólo el ser en libertad para la muerte... trae la simplicidad de un destino individual» (GSA 2, 507). El único criterio de que la posibilidad proyectada se asuma como propia es tener la muerte ante sí. Esas posibilidades propias del *Dasein* constituyen su herencia, asumida como destino. El destino (el tener una historia), sólo es posible a partir de la *decisión*, del *estado de resuelto*, que anticipa la muerte. El carácter continuo y circular que la idea de temporalidad heideggeriana pone en juego consiste, pues, en que busquemos el futuro como destino, abriendo las posibilidades dadas, siendo tradición. De ese modo, se niega la idea de posibilidad infinita y sólo se acepta como posibilidad lo que se circunscribe en lo sido, en la reiteración. Una reiteración que consiste en “elegir nuestro héroe”. A esa repetición de lo sido la denomina “réplica” y “*re-vocación*”, nociones ambiguas que recogen tanto la idea de hacer algo análogo a lo sido, como el rechazo de un pasado que sigue actuando hoy. La anticipación de la muerte sólo proporciona la integridad de la resolución, pero no las posibilidades de la existencia que se abren fácticamente: «el comprender existencial no se sustrae al estado interpretativo recibido, sino que, al contrario, en el acto resolutorio asume siempre desde él y contra él y, sin embargo, en pro de él, la posibilidad escogida» (GSA 2, 507). La resolución es lo que permite abrir las posibilidades fácticas a partir del legado que asume el existir propio en cuanto se halla en una situación dada. Se trata de un volver decidido a la facticidad, y eso implica «una entrega a las posibilidades recibidas por la tradición» (*Ibid.*). Heidegger no concreta el contenido fáctico de la resolución, pero plantea que cuanto más decididamente se comprenda a sí mismo desde la anticipación a la muerte, el hallazgo de la elección de las posibilidades de su existencia será más acertada y menos fortuita<sup>23</sup>. En la decisión propia se localiza el acontecer originario del *Dasein* que, al hacerse libre ante la muerte, «se entrega a sí mismo desde sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido» (*Ibid.*). De este modo, la posibilidad de la muerte se convierte en un poder de elección con el que se asume esa libertad finita, la impotencia del estar arrojado. Pero en la medida en que el *Dasein*, en cuanto estar en el mundo, es también un ser con otros, su acontecer es también *co-acontecer*, y se determina como destino común de la comunidad del pueblo. Se trata de «abandonar debidamente al hombre a la dureza de su destino» (GSA 3, 26). El destino colectivo no es resultado de la

---

<sup>23</sup> La finitud, cuando es asumida, «sustrae a la existencia de la infinitud de multiplicidades de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino» (GSA, 384).

suma de los destinos individuales. Éstos se encuentran determinados, más bien, por el destino común, que es anterior al *Dasein*. El poder de la comunidad se libera en la convivencia compartida, en la lucha: «el destino común del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*» (GSA 2, 508). Su pensamiento sobre el tiempo y la historia se sitúa en un plano que se distancia del acontecer histórico concreto. Se ocupa de mostrar la estructura del tiempo, su *cómo*, no el *qué*, no los contenidos que se dan concretamente en el tiempo. La historicidad se aleja de la historia concreta, de la praxis social, y se convierte en una estructura ontológica que más que posibilitar la ruptura del tiempo, lo compacta y lo convierte en una especie de “eterno retorno”, en imagen inmóvil de la eternidad, en paisaje fuera del tiempo que adquiere, así, el carácter de predeterminación, pues no ocurre nada verdaderamente nuevo. Se podría afirmar que Heidegger no habría hecho otra cosa que cambiar la dirección de la decisión y sustituir el mito del progreso por el mito del origen. No es de extrañar que para Benjamin este modo de considerar el tiempo y la historia pertenece, tanto como la idea de progreso, «al modo mítico de pensamiento» (GS V, 178).

## 5. Dos visiones del tiempo y de la historia

La idea sobre la que se levanta esa concepción originaria del tiempo y de la historia de Heidegger se asienta, como se ha señalado, sobre su idea de la muerte. Benjamin le escribió a Adorno acerca de lo acertada de su crítica sobre la concepción de la finitud heideggeriana: «lo que usted dice acerca de la función de la muerte es decisivo»<sup>24</sup>. Lo es, precisamente, porque al poner en primer plano la muerte con la intención de resignificar la vida, acaba asumiendo resignadamente su carácter mortificante y trágico, de “*cadavre exquis*”. «Es preciso», escribió Benjamin, «dirigir la claridad que el lenguaje y la razón aún proyectan, sobre esa “vivencia primordial” desde cuya sorda tenebrosidad hormiguea la mística de la muerte» (GSB III, 249). Esa intensificación de la propia vida, guiada por la muerte, supone la asunción de un aislamiento radical, de un *solus ipse*, que deja de lado la vida de los otros y de las otras comunidades. De este modo, en Heidegger la muerte adquiere carácter autorreferencial, impide el reconocimiento de lo otro de la vida (y los otros), lo desvitaliza. Supone la afirmación de la existencia en su pura voluntad de poder (de poder ser) y convierte la impotencia en

---

<sup>24</sup> Carta a Adorno en: ADORNO TH. W y BENJAMIN, W. (1994), *Briefwechsel 1929-1940*, FaM, Suhrkamp, p. 17.

potencia nihilista que, en su concreción óptica, puede adquirir “rasgos patológicos”. Por contra, la tesis de Benjamin acerca de revivir lo muerto se solidariza con el dolor, con la felicidad malograda y parte de una idea de humanidad ajena a Heidegger. Para Benjamin la condición para que haya futuro es que el pasado permanezca abierto. De ese modo, el futuro no es inevitable, no es destino. En Heidegger, sólo cabe una entrega a lo que hay, a lo fáctico. El futuro se asume como destino, pues si el ser del *Dasein* es abierto, su apertura se erige sobre lo ya sido y no, como en Benjamin, sobre lo no sido. Lo sido se convierte en un *cómo*, en una manera de ser, que quien lo asume desde la resolución anticipadora, heroica, lo ve como algo que ha dependido de sí. En esa resolución anticipadora, en ese *instante decisivo*, en la que se juega la manera del ser del *Dasein*, es donde se cruza el tiempo vulgar y el originario y donde se neutralizan mutuamente. El continuo vital que se anticipa con la muerte se puede interpretar como lo que es producto de una elección propia (uno elige su propio héroe) y a su tradición<sup>25</sup>. Pero aquí la tradición -anota Benjamin- «es honrada como herencia», y toda herencia tiene algo de compacto, de continuo (GS V.1, 591), pues remite a eso que no es sino lo que uno ha llegado a ser. La libertad se revela, así, en Heidegger, como asunción de la necesidad, como un escoger lo ya sido, un apoderarse de la impotencia; un optar por una decisión heroica que sólo se completa en la comunidad del pueblo. En esa confluencia entre el destino individual y el de la comunidad, que asume como dada, no hay lugar para la autonomía, ni para el reconocimiento del otro como distinto, ni de lo otro de la historia.

## 6. La ruptura del *continuum* histórico

Tanto Heidegger como Benjamin plantean una experiencia más genuina del tiempo y de la historia. Tratan de romper con una concepción del tiempo que perciben como un mero transcurrir, como un *continuum*. Heidegger denomina a eso “tiempo vulgar” que contrapone a otro “originario”, Benjamin lo llama “tiempo vacío” que contrapone otro “pleno”, “mesiánico”. Ambos plantean la posibilidad de romper con una visión del tiempo como mera sucesión de ahora, y eso pasa por sostener una voluntad decidida. Más allá de esas coincidencias, es necesario apuntar aquello que les diferencia: Heidegger *ontologiza* ese tiempo

---

<sup>25</sup> Como anota Benjamin: «en el destino se oculta el concepto de la 'vivencia total' que es mortífera por naturaleza. La guerra lo prefigura de modo insuperable. ('Muerdo por haber nacido alemán'): el trauma del nacimiento contiene ya el *shock* que resulta mortal. Esta coincidencia define el destino» (GS V.2, 962).

originario contraponiéndolo al tiempo habitual; un tiempo originario que se desgaja de la historia concreta, que ahora es su mero derivado<sup>26</sup>. Benjamin habla de un tiempo determinado (óntico) que emerge en la modernidad y que se cosifica, cada vez más, con el desarrollo del capitalismo: «hay un secreto vínculo entre la medida de los bienes y la medida del tiempo» (GS IV.2). Ese tiempo, repetición de lo siempre igual, sólo puede transformarse en otro distinto si se introduce en él el tiempo mesiánico, que inmanentiza y sitúa junto al profano en el que «cada segundo es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías» (GS II.1, 704). Una idea de tiempo que trata de romper con la continuidad histórica. En esa idea mesiánica apoya su utopía de la historia, que es el elemento con el que se opone a la idea teleológica y continua del tiempo. Con ello se abre la posibilidad de un futuro que carga al pasado de significado, pues pretende actualizar lo que pudo ser y no fue, lo olvidado por la historia triunfante. Esa idea de tiempo mesiánico vincula las aspiraciones futuras con la idea de redención del pasado. Esa consideración del pasado, esa reflexión sobre la reversibilidad de lo sido, no pretende tanto *re-vocar*lo –al modo de Heidegger– como citarlo y, de ese modo, sacarlo del *continuum* histórico, de la cadena de lo acontecido, para que propicie una transformación del presente. Cabría decir que para Benjamin el tiempo pleno no es, como en Heidegger, «estructura temporal» (mera condición de posibilidad del tiempo, su esqueleto formal), sino el espacio para una acción político-emancipatoria. Para Benjamin, el tiempo, no es primariamente el modo en que se cuantifican los acontecimientos, tampoco es devenir, sino momento de realización que viene dado por su carácter de ser vehículo del recuerdo para sacar a la luz lo no sido, actualizarlo en el presente y transformarlo. Eso no sólo requiere de un sujeto transformador, sino de un sujeto del conocimiento histórico, el historiador materialista, que trata de hacer aflorar «un saber no consciente de lo que ha sido» (GS V.1, 491), por medio de lo que denomina “imágenes dialécticas”: «lo que distingue a las imágenes de las “esencias” de la fenomenología es su índice histórico (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología de un modo abstracto, mediante la “historicidad”)» (GS V.1, 577). La consecuencia del desplazamiento ontológico de la historia hacia la historicidad supone rebajar el acontecer concreto a algo derivado. Las imágenes dialécticas son, frente a las esencias, discontinuas; una palanca para interrumpir

---

<sup>26</sup> Benjamin considera esa idea de “origen” como un derivado de la idea de intuición de las esencias de la fenomenología. Cuando sabe que Adorno critica esa idea, le escribe: «estoy impaciente para que me aclare algún día su aniquilación de la “intuición esencial”. ¿No se reconciliaría el propio Husserl con tal aniquilación, tras haberse dado cuenta qué fin podía tener ese instrumento en manos de un Heidegger?» ADORNO, TH. W. y BENJAMIN, W., *op. cit.* p. 132.

la tradición de lo siempre igual, el mito. Por medio de ellas, se «da vitalidad a la voluntad» (GS IV, 116), se canaliza la decisión de interrumpir el tiempo. Constituyen categorías para afrontar el tiempo y la historia. Tratan de conciliar lo sagrado y lo profano, la prehistoria y la posthistoria, la eternidad y la concreción. Son constelaciones críticas que se salen del *continuum* del tiempo, son «el nacimiento del auténtico tiempo histórico... aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación» (GS V.1, 577), aquello que hace posible la legibilidad histórica y «proporciona armas a la gente» (GS V.2, 1027) para transformar el mundo. En ellas se entrecruza una catarata de tiempos: el pasado oprimido, la posibilidad revolucionaria y la situación crítica del presente. En esa tensión temporal se abre la posibilidad de disolver lo mítico en la historia. Como se ha señalado, Benjamin y Heidegger confluyen en una serie de temáticas y diagnósticos. En Heidegger eso cristalizará en una deconstrucción de los valores humanistas e ilustrados, en la depotenciación del concepto y de la razón; en Benjamin, en una suerte de «dialéctica de la ilustración» que no renuncia a la razón para enderezar sus desmanes.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. y BENJAMIN, Walter (1994), *Briefwechsel 1929-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1977 y ss), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ARENDT, Hanna (1990), *Hombres en tiempo de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- BENJAMIN, Walter (1977 y ss), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BLUMEMBERG, Hans (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BRODERSEN, Momme (1990), *Spinne in eigenem Netz*, Elster, Zürich.

- GOEBEL, E.(1996), *Konstellation und Existenz. Kritik der Geschichte um 1930*, Tübingen, Stauffenburg.
- HEIDEGGER, Martin (1978), *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- KNOCHE, Stephan (2000), *Benjamin-Heidegger über Gewalt; die Politisierung der Kunst*, Wien, Turia und Kant.
- SCHOLEM, Gerschom (2003), *Walter Benjamin y su ángel*, México, FCE.
- SCHOLEM, Gerschom y ADORNO, Theodor W, (eds), (1978) *Walter Benjamin, Briefe*, Frankfur am Main, Suhrkamp.
- KOEBNER, Thomas., JANZ, Rolf P. y TROMMLER, Franz. (eds.), (1985), *Mit uns zieht die neue Zeit. Der Mythos Jugend*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- VAN REIJEN, Wilhem.( 1998), *Der Schwarzwald und Paris*, München, Fink.

Enviado: 3/03/2015

Aceptado: 16/05/2015

Este trabajo se encuentra bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



