

**Universidad de Chile.
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Departamento de Filosofía.**

Un acercamiento a la temporalidad

Al hilo de una lectura del § 19 de “Los problemas fundamentales de la fenomenología” de Martín Heidegger.

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

**Alumno: Oscar Lorca Gómez.
Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra.
Santiago, primavera del 2002.**

«Pero por Haberme dado cuenta
temprano de que para
los griegos, y sin que ellos mismos lo pensarán, el
ser fue determinado como presencia, o sea, a partir
del tiempo, aquello me dio el guiño decisivo, de que
el ser está puesto de algún modo oculto en el claro
del tiempo»

La pregunta fundamental por el ser mismo.

Índice.

Índice.	3
Índice de abreviaturas ocupadas.	5
Introducción. La pregunta por el ser y el tiempo.	6
La pregunta por el ser.	7
La pregunta por el ser del hombre.	10
<i>Los problemas fundamentales de la fenomenología como continuidad del proyecto de Ser y Tiempo.</i>	13
Capítulo I. La comprensión común del tiempo.	18
El concepto tradicional del tiempo en Aristóteles.	20
". La estructura del tratado aristotélico sobre el tiempo.	21
\$. La interpretación de Heidegger del concepto aristotélico del tiempo.	25
Breve referencia al ser-en-el-mundo como estructura fundamental del <i>Dasein</i> .	32
Capítulo II. El tiempo originario.	36
El uso del reloj.	37
Los momentos estructurales del tiempo expresado.	40
El tiempo expresado y su origen en la temporalidad.	42

El origen de los momentos estructurales del tiempo expresado en la temporalidad.	49
Conclusiones.	55
Bibliografía.	60
Resumen.	62

Índice de abreviaturas ocupadas.

- CPR William Richardson, "Through Phenomenology to Thought", Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.
- GA 31 Martín Heidegger, "Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie", GA 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- GP Martín Heidegger, "Die Grundprobleme der Phänomenologie", GA 24, dritte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- KPM Martín Heidegger, "Kant y el problema de la metafísica", tr. de Gred Ibscher Roth, segunda reimpresión de la segunda edición en español de la cuarta en alemán, Editorial Fondo de cultura económica, México, 1996.
- PF Martín Heidegger, "Los problemas fundamentales de la fenomenología", tr. de Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- PFSM Martín Heidegger, "La pregunta fundamental por el ser mismo", traducción de Breno Onetto, texto disponible en el sitio web "Heidegger en castellano".
- SMST Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger" . Editorial Trotta, Madrid, tr. Irene Borges-Duarte, 1997.
- ST Martín Heidegger, "Ser y Tiempo", tr. de Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996.
- SZ Martín Heidegger, "Sein und Zeit", achtzehnte Auflage, Max Niemeyer, Verlag Tübingen, 2001.

Introducción.

La pregunta por el ser y el tiempo.

En las líneas que siguen trataremos de mostrar lo meditado por Heidegger en torno al tiempo, en particular, en la época que se suele denominar “temprana” o “primera” de su pensamiento. Antes que nada, creemos necesario precisar que esta manera de divisar en el pensamiento de Heidegger etapas —una “metafísica” y otra residente en el dominio de un nuevo pensar, sin relación entre ambas y separadas por una *Kehre*— podría mal entender la continuidad de su camino del pensar si antes no se atiende a lo que él mismo precisa respecto de este asunto. Ciertamente, en la carta que Heidegger escribió en respuesta a las preguntas del autor de *Through Phenomenology to Thought* y que luego fue publicada junto al libro como su prefacio, son las palabras de Heidegger las que disipan toda duda:

« ...está también ya el pensar, en el comienzo de la pregunta del ser en “Ser y Tiempo”, interpelado a un giro , cuya marcha permite corresponder a la vuelta . Por esto, el planteamiento de la pregunta en “Ser y Tiempo” de ningún modo es abandonado» ¹ (CPR, XIX).

Estas palabras expresan que el planteamiento de la pregunta en *Ser y Tiempo* no es abandonado sino completado a lo largo de todo el pensamiento de

Heidegger. Aún más, el “Heidegger I” permanece como un camino necesario, si la pregunta por el ser debe poner en marcha a nuestra existencia.²

Es teniendo en vistas a estas observaciones, que este trabajo intenta adentrarse en la problemática de la temporalidad [*Zeitlichkeit*], tratando de seguir los pasos que el pensador da hacia ella al hilo del § 19 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que, como veremos, se ofrece de manera apropiada para ello. Sin embargo, previamente necesitamos preparar el terreno sobre el cual se vuelve comprensible lo que se expondrá más adelante.

La pregunta por el ser.

Como Heidegger expresa, fue la sentencia de Aristóteles $\text{ἄνθρωπος ἔστιν ὄντιν ἄλλοις τρόποις}$ — «el ente se dice de muchos modos» (CPR, XI)³— la que despertó la pregunta por el ser. La constatación de que en el inicio de la filosofía occidental y, desde aquí, para todo el pensamiento posterior, la pregunta rectora es la pregunta por el ente en cuanto ente (ὄντιν ὡς ὄντιν), esto es, por el ente en su ser, conduce a plantear la pregunta que inquiriere por el ser mismo, es decir, por el ser en cuanto tal.

Mas, la pregunta por el ser en cuanto tal se vuelve comprensible en un sentido muy concreto, cuando prestamos atención al simple hecho de que para plantear la pregunta por el ser del ente, se precisa que aquello por lo que se pregunta —el ser— se encuentre comprendido de manera al menos suficiente:

¹ «... ist schon im Ansatz der Seinsfrage in "Sein und Zeit" auch das Denken auf eine Wendung angesprochen, die seinen Gang der Kehre entsprechen läßt. Dadurch wird jedoch die Fragestellung in "Sein und Zeit" keineswegs preisgegeben.» (trad. ntra.)

² Cf. nota preliminar a la séptima edición de “Ser y Tiempo” (1953).

³ «el ente se vuelve patente, respecto de su ser, de muchos modos» (CPR, XI) «Das Seiende wird (namlich hinsichtlich seiens Sein) in vielfacher Weise offenkundig» (trad. ntra.) Es la traducción que ofrece Heidegger (1962) a esta sentencia después de haber hecho suyo, de modo interpretativo, al pensamiento griego.

«De este modo en la pregunta $\text{J}\backslash\text{J}\hat{\text{I}}\ \text{D}\langle$ (¿qué es el ente?) está encerrada otra pregunta más originaria: ¿Qué significa el ser [Sein] previamente comprendido en aquella pregunta?» (KPM, 188).

Heidegger muestra que la tradición determina a todo ente respecto de dos preguntas: por su “qué-es” ($\text{J}\backslash\ \text{J}\text{F}\text{J}\langle$) y por su “que-es” ($\text{Ó}\text{J}\text{4}\ \text{J}\text{F}\text{J}\langle$). La *essentia* (*Wesen: quidditas, possibilitas*) y la *existentia* determinan al ente en su ser. Esta determinación tradicional o metafísica del ser, en tanto ser *del* ente, es necesario comprenderla griegamente. Aquello que Platón y Aristóteles llamaron $\text{@}\text{J}\text{F}\backslash$ ($\text{B}^{\text{D}}\text{D}\text{L}\text{F}\backslash$) $\text{J}\text{@}\text{Ø}\ \text{J}\text{v}\text{J}\text{@}\text{H}$ —y esto como reinterpretación de lo que significó ser para los pensadores mañaneros, i.e., $\text{N}\text{b}\text{F}\text{4}\text{H}$ —, ser del ente quiere decir presencia [*Anwesenheit*] lo que significa, en el fondo, que el ente queda comprendido en su ser por referencia a un determinado modo del tiempo: el presente [*Gegenwart*] (C.f. SZ. p. 25). Que el ser se comprende a partir del tiempo se evidencia aún más, al constatar que la ontología antigua —ontología en el sentido de que ella contiene un decir acerca de lo que es el ente— determina al $\text{D}\langle\text{J}\text{T}\text{H}\ \text{D}\langle$, el ente que es ente en el grado más alto posible, como $\bullet, \hat{\text{A}}\ \text{D}\langle$, como siendo siempre, vale decir, como permanencia y constancia. Incluso el “qué-es” del ente, que se expresa en el $\text{J}\hat{\text{I}}\ \text{J}\backslash\ \mu\langle, \acute{\text{E}}\langle\text{4}$ (lo que siempre ha sido, ser lo que ya era) señala a la presencia permanente. (C.f. KPM. p. 202).

Ahora bien, cabría preguntarnos ¿cómo es que se da la primacía del presente en la comprensión del ser? En un curso posterior a SZ, llamado *De la esencia de la libertad Humana* (GA 31) Heidegger junto con analizar con mayor

detención el término εἶναι, acuñando para su traducción el neologismo *Seiendheit*, entidad, da algunas luces respecto a esto.

Cotidianamente en “nuestro” uso del lenguaje no hay ninguna separación entre ser y ente, esto es, ser designa corrientemente a ente, por ejemplo “ser humano”. Así también sucede en el griego, donde εἶναι señala a ente, pero no a cualquiera, sino a todo ente que pertenece a alguien: el haber, el predio, la casa, el aula (en su sentido latino), la propiedad, el patrimonio, «lo que está disponible» (GA 31, p. 51). Pero lo que está disponible, puede estarlo sólo porque permanece fijo, inmóvil, constantemente accesible, al alcance de la mano. Ahora bien, que εἶναι señale a un determinado ente no es casual, sino que corresponde a lo que los griegos comprendían implícitamente por ser. Ciertamente, lo que está a disposición de uno, está próximo, a la vista, esto es, se presenta constantemente como lo más cercano y a la mano, como lo que está-ahí presente. De aquí, que en alemán se llame a aquello que los griegos nombraron con εἶναι, *Das Anwesen*: haber, predio (bien-raíz), lo que en castellano viene a significar *estancia* o hacienda.

«...Con εἶναι no es mentado, en efecto, nada distinto a *presencia constante*, y esto es lo que precisamente se comprende por entidad. Esto, a saber, presencia constante, constancia que está-presente, es lo que nosotros mentamos con >ser<. Ente, en sentido propio, es llamado por los griegos a lo que *satisface* a esta comprensión del ser (presencia constante), i.e., lo que *siempre y meramente está presente*» (GA 31 p. 52.)⁴

La presencia [*Anwesenheit*] suele también llamarse en alemán *Präsenz* y *Gegenwart* [presente]. Este último lo distinguimos, usualmente igual que en el

⁴ «Mit εἶναι ist in der Tat nichts anderes gemeint als *ständigen Anwesenheit*, und dieses versteht man eben unter *Seiendheit*. Dieses, *ständigen Anwesenheit*, *anwesende Ständigkeit*, meinen wir

alemán, del pasado [*Vergangenheit*] y del futuro [*Zukunft*] en cuanto carácter del tiempo. Al igual que lo constante [*beständig*], constancia [*Beständigkeit*] quiere decir que algo dura o perdura en todo “ahora”, que es actual [*jetzige*] en todo “ahora” [*Jetzt*], «en todo tiempo [*jederzeit*]» (C.f. *Ibid*, p. 114). De esto, entonces, podemos darnos cuenta de cómo la comprensión del ser en cuanto a presencia y constancia es dada a la luz de lo que cotidianamente consideramos como tiempo: sucesión de “ahoras”.

Aún cuando la tradición ha pensado en torno al ser y en torno al tiempo, la relación más íntima que los toca jamás ha sido expresada como problema, ésta es la pregunta que Heidegger plantea aquí, la pregunta fundamental, a saber, aquella que inquiriere por la y de *ser y tiempo*, por su copertenencia [*Zusammengehörigkeit*], lo cual de ningún modo quiere decir que tanto el ser como el tiempo deban abandonar la significación corriente que tienen, sino que, más bien, se trata de alcanzar una «interpretación más originaria que fundamente su derecho y sus límites» (KPM, p. 203).

La pregunta por el ser del hombre.

Puesto que lo que está en cuestión es el ser en su relación íntima con el tiempo, ambos tienen que ser vistos nuevamente a la luz de esta relación. Así, entonces, en cuanto la pregunta por el ser no ha sido planteada de manera radical, tampoco la esencia del tiempo ha quedado al descubierto, incluso los más profundos pensamientos acerca del tiempo, en cuanto no se guían por la pregunta fundamental, son insuficientes, no obstante a que son ellos, en especial el de

mit >Sein<. Als Seiendes im eigentlichen Sinne wird von den Griechen angesprochen, was diesem

Aristóteles y el de San Agustín, los que entregan ciertas indicaciones decisivas . En efecto, en ambos pensadores, el tiempo no se encuentra en alguna parte, como una cosa cualquiera, sino en nosotros mismos:

• *b<" J@< , É<" 4 PD` <@< RLP-H : ¬ @ÜFOH «El tiempo no podría ser si el alma no fuera», «In te, anime meus, tempora metior... Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterieunt, ut fieret; ipsam metior cum tempora metior», «En ti alma mía, mido los tiempos...la impresión que las cosas que pasan hacen en ti, después que pasan, permanece; así, yo mido a esta impresión a mí presente, no lo que ha pasado y que en ti la impresión ha evocado; a ella mido cuando mido el tiempo» (GA 31, p. 120).⁵

Lo que la tradición llama alma, espíritu, sujeto humano es el lugar [*Stätte*] del tiempo, por lo cual el inquirir por la esencia del tiempo alcanza, a su vez, la pregunta por el ser del hombre:

«La pregunta por el ser, por tanto, la pregunta por ser y tiempo, la pregunta por la esencia del tiempo, insta inevitablemente a la pregunta por el hombre» (GA 31, p. 123).⁶

Lo forzoso de la pregunta por el ser del hombre así expuesta, viene a completar, por así decir, lo que en *Ser y Tiempo* fue mostrado como el camino necesario a seguir desde la perspectiva del ser (el *Dasein* como ente ejemplar que comprende el ser), y aclarado en *Kant y el problema de la metafísica* a la luz de la

Verständnis von Sein: ständige Anwesenheit, *genügt*, was immer vorhanden ist» (trad. ntra.).

⁵ «Zeit könnte nicht sein, wenn Seele nicht wäre» «In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten. Der Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich machen, nachdem sie vorübergegangen, bleibt; diesen mir gegenwärtigen Eindruck also messe ich, nicht das, was vorübergegangen ist und in dir den Eindruck hervorgerufen hat; diesen messe ich, wenn ich die Zeiten messe» (trad. ntra.).

⁶ «Das fragen nach dem Sein, mithin das Fragen nach Sein und Zeit, das Fraguen nach dem Wesen der Zeit, drängt unausweichlich in das Fragen nach dem Mensch» (trad. ntra.).

necesidad de la ontología fundamental como fundamentación de la metafísica. La pregunta por el ser, en cuanto pregunta por la posibilidad de un saber conceptual del ser, surge de la comprensión preconceptual de éste, por lo cual ella reenvía, primeramente, a la elucidación de la comprensión del ser en general, pero, en donde se halla la comprensión del ser, es en el hombre, esencialmente porque «a este ente *le va* en su ser este mismo ser» (ST, p. 35).

La ontología fundamental —fundamental porque toda otra ontología, en cuanto es un comportamiento del *Dasein* frente al ente, sabiéndolo o no, se funda en la comprensión del ser que es propia del *Dasein* y, por tanto, presupone a la ontología fundamental, aún cuando ella, hasta ahora, no haya sido desarrollada — comienza, en su primer paso, con el análisis del ente que comprende al ser, esto es, la analítica existencial que se expone en la parte publicada de *Ser y Tiempo*.

En lo escrito hasta aquí hemos intentado preparar el terreno sobre el que puede hacerse comprensible lo que Heidegger pregunta a partir de *Sein und Zeit*. Lo que debemos hacer ahora es exponer de manera más detallada en qué consiste formalmente lo que en este tratado se intentaba alcanzar y de cómo esto se completa en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Sin embargo, desde lo ya dicho podemos ver que lo que se juega, la pregunta que inquiere por el ser, está llevada, por la fuerza de aquello por lo que pregunta, a una elucidación del ser y del tiempo y del hombre, pero teniendo como guía a la íntima copertenencia que los atraviesa.

Los problemas fundamentales de la fenomenología como continuidad del proyecto de Ser y Tiempo.

Para comprender en qué consiste la meta que Heidegger intenta alcanzar en *Ser y Tiempo*, es preciso leer atentamente el epígrafe con que se introduce a la obra:

«la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser ” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, su meta provisional» (ST, p. 23).

Aquí Heidegger habla de “meta provisional” aludiendo con ello a la primera parte de *Ser y Tiempo*, del que, como sabemos, sólo fueron publicadas en 1927 las dos primeras secciones de la primera parte, la cual, según el plan del tratado esbozado en el § 8 de la obra, debía contar con una sección más. El contenido de esta primera parte queda determinado por su título: «La interpretación del *Dasein* por la temporalidad [*Zeitlichkeit*] y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser»; la segunda parte, dividida, a su vez, en tres secciones, trataría de los «rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología según el hilo conductor de la problemática de la temporaneidad [*Temporalität*]». La tercera sección no publicada de la primera parte, llevaba por título “Tiempo y Ser” y correspondía a lo esencial de esta primera división, en cuanto a que en ella se arribaba a la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. No obstante a su ausencia, el contenido de esta sección puede desentrañarse, por lo pronto, atendiendo, en el título dado a la primera parte, a lo que sigue a la “y” copulativa, esto es, «la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser» puesto que «El análisis fundamental preparatorio del *Dasein*» y «*Dasein* y temporalidad», constituyen conjuntamente «la interpretación del *Dasein* por la temporalidad»⁷.

⁷ Cf. “Ser y Tiempo”, p. 65, p. 453 (nota a p. 21 ***), p. 456 (nota a p. 39 * , p. 39 **), p. 457 (nota a p. 41 **) y p. 462 (nota a p. 65 ***). Además, SMST, p. 37 y ss. ; “Heidegger et la question du temps”, Françoise Dastur, Presses Universitaires de France, Paris 1990, 1^a ed. p. 31 y ss.

Ahora bien, en la introducción de *Ser y Tiempo* se expresa la doble tarea [*Doppelaufgabe*] que es necesario realizar para efectuar la pregunta por el ser, la cual corresponde a las dos partes ya mencionadas del proyecto global del tratado. Heidegger dice en el § 5:

«aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el *tiempo*» (ST, p. 41).

Pero para poder ver esto, es decir, al tiempo como la región dentro de la cual se tiene la comprensión del ser, es forzoso :

«una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporalidad en cuanto ser del *Dasein* que comprende el ser» (Ibíd.).

Esta explicación originaria era el objeto de la tercera sección “Tiempo y Ser”. El desarrollo de la “analítica del *Dasein*”, que muestra a la cura o cuidado [*Sorge*] como ser del *Dasein*, y la explicación de la temporalidad como sentido ontológico de ésta (“*Dasein* y temporalidad”), i.e., las primeras dos secciones, preparan la tierra para responder a la pregunta por el sentido del ser en general, o sea, para responder a la pregunta por el ser del ente que no es al modo de ser del *Dasein* y frente al cual éste se comporta. Heidegger, en efecto, constata que el modo de ser del ente que no es al modo de ser del *Dasein* es múltiple (*Modi, Modifikation*) pero el *Dasein* lo comprende en su diversidad. Ahora bien, de esto surgen dos preguntas: «¿Qué es lo que hace que el comprender del ser sea en general posible *en cuanto comprender* ? La segunda cuestión escruta *desde dónde*, es decir, ‘desde qué horizonte previo’ el *Dasein* comprende el ser... se pregunta entonces tanto por el *comprender propio del Dasein* como por el ser que es comprendido en el comprender, o sea, por el *poderse-comprender* [*Verstehbarkeit*] del ser.» (SMST, p. 50).

Despertada ya la comprensión para la pregunta por el sentido de ser, esto es, habiendo cumplido la primera tarea, el tratado tenía en vistas mostrar:

«que y como la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado» (Ibid.)

y esto con el fin de llevar a la luz decisivamente lo anterior, es decir, que el tiempo debe ser concebido como el horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del ser, sea esta cotidiana o filosófica. En esta segunda parte del tratado, la destrucción de la historia de la ontología pondría de manifiesto que, en toda ontología, el tiempo es usado como criterio para separar a las distintas regiones del ser: lo temporal frente a lo intemporal (lo espacial), a lo atemporal (lo ideal) a lo supratemporal (lo eterno), lo cual es posible en la medida en que toda ontología tiene por supuesto la comprensión de lo temporal como “siendo *en el tiempo*”. Esta función ontológica del tiempo hasta ahora no había sido cuestionada y esto porque la misma tradición no entrega un acceso a lo por ella transmitida sino que, más bien, lo encubre, y es en este sentido, a saber, el deshacerse de los encubrimientos, del olvido del origen mismo de lo transmitido producido por la tradición, en el que hay que entender la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología, buscando juntamente con ello a las experiencias primeras y originarias que determinaron en adelante al ser. (C.f. ST, § 6). A grandes rasgos, la destrucción de la ontología se realizaría teniendo en vistas a algunas de sus etapas decisivas y de manera retrospectiva (Kant, Descartes, Aristóteles) donde lo más importante era entablar un diálogo con la ontología antigua a la luz del fenómeno de la temporaneidad.

Que la tarea global propuesta en *Ser y Tiempo* quedó inacabada se evidencia con la sola lectura del párrafo 8 y la lectura del índice. No obstante a quedar incompleto, en las anotaciones hechas por Heidegger, entre otras, a su “ejemplar de la cabaña”, que fueron recogidas en el tomo II de la edición integral de sus “camino”, y en una nota aclaratoria a *De la esencia del fundamento*, recogida en *Wegmarken* (GA 9, *Hitos*, en la traducción castellana), Heidegger indica

expresamente al curso profesado en Marburgo bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) como tercera sección de la primera parte, es decir, “Tiempo y Ser”. En efecto, en *Ser y Tiempo* encontramos las siguientes indicaciones hechas al título de la primera parte (“La interpretación del *Dasein* por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la comprensión del ser”):

«Sólo esto, en la parte publicada aquí» —aludiendo a la expresión anterior a la “y” copulativa— y «Cf. sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburgo con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*»⁸ para la expresión posterior a la “y”. Por su parte, en *De la esencia del fundamento* podemos leer, en referencia a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: «El conjunto de la lección forma parte de *Ser y Tiempo*, primera parte, sección 3, “Tiempo y Ser »⁹.

Estas dos notas escritas por Heidegger señalan claramente a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* como continuidad de *Ser y Tiempo*. Es, además, Friedrich-Wilhelm von Herrmann quien en su libro “*La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*” expresa y desarrolla, basándose en las distintas alusiones que hay en *Sein und Zeit* respecto a lo que debía constituir “Tiempo y Ser”, el modo en que este libro constituye, a pesar de estar inconcluso respecto del esbozo inicial del curso, no solo la tercera

⁸ “Ser y Tiempo” p. 65. Respecto de ambas notas de Heidegger, Rivera, en sus notas a la traducción castellana, indica, respectivamente, que lo publicado de “Ser y Tiempo” abarca sólo el primer tema de la primera tarea (interpretación del *Dasein* con vistas a la temporalidad) y que, efectivamente, Heidegger considera el volumen 24 de la GA como la tercera sección de la primera parte de “Ser y Tiempo”, i.e., “Tiempo y Ser”, pero agrega: «Obviamente el texto de este curso no es exactamente lo que habría sido la sección tercera, sino una elaboración nueva y mucho más extensa del tema que debía tratar esa tercera sección.» p. 461.

⁹Martín Heidegger, “Hitos”. Editorial Alianza, Madrid, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, primera reimpresión, 2001, p. 118.

sección de la primera parte, sino la *segunda mitad* de *Ser y Tiempo*, que comienza, según el plan trazado en el § 8 de esta obra, con “Tiempo y Ser”¹⁰.

Partiendo de estas consideraciones, nosotros nos adentraremos, según nuestras fuerzas, sólo hasta donde Heidegger expresa el significado primordial de la temporalidad y esto a partir del párrafo con el cual se inicia la segunda mitad de *Los Problemas*¹¹ (*Tiempo y Temporalidad*), ello porque, por un lado, parte desde la comprensión cotidiana que tenemos del tiempo, y porque, no obstante a ser un texto que, a primera vista, debiera dar por supuesto una lectura completa de *Sein und Zeit*, al tratarse de un curso inmediatamente posterior a la publicación de éste, no podía considerarse que los asistentes al curso hubiesen asimilado los planteamientos de la primera parte de *SZ*, lo cual llevó a Heidegger a explicar a lo largo del curso a estos planteamientos de modo fundamental, para llegar a su meta: la explicación del sentido del ser en general en el horizonte del tiempo¹².

A esta introducción siguen dos capítulos. En el primero se recogen los planteamientos de la primera división del § 19, en donde se expresa de modo sucinto la comprensión común del tiempo en su relación con el concepto aristotélico de éste y a la interpretación que efectúa Heidegger al tratado aristotélico del tiempo. A su vez, se recoge una breve referencia al ser-en-el-mundo, sin la cual el contenido del segundo y último capítulo permanecería ininteligible. En este capítulo se expone aquello que Heidegger señala primariamente con temporalidad y el modo en que ella posibilita lo que uno conoce como tiempo.

¹⁰ Cf. SMST, p. 35.

¹¹ Abreviación que ocuparemos de aquí en adelante para referirnos al tomo 24 de la GA.

¹² Cf. SMST, p. 52.

Capítulo I. La comprensión común del tiempo.

El problema del tiempo, planteado desde la pregunta por el ser, claramente no puede ser tratado según las consideraciones que la ciencia física tiene de él. Esto no es dicho en una suerte de gratuidad sino que basta prestar oídos a lo que ella misma expone públicamente acerca del tiempo. En efecto, en la revista “Time” vol. 154 n° 27 (p. 67) podemos leer en el artículo “A brief history of relativity”, escrito por Stephen Hawking, respecto de lo que llevó a explicar porqué la velocidad de la luz es constante, lo siguiente:

«Esto requirió abandonar la idea de que hay una *cantidad* universal llamada *tiempo* que todos los relojes *miden*. En lugar de esto, cada uno tendría su propio tiempo personal. Los relojes de dos personas concordarían si ellos estuviesen en reposo uno respecto del otro pero no si se estuviesen moviendo».¹³

Desde ya el tiempo es tomado por una cantidad, algo que se puede medir, una res extensa, y el reloj es lo que mide, el instrumento, pero ¿dónde está lo que se mide? Si leemos bien, en el reloj, esto es, en lo que mide, ya que si cada uno tiene

¹³ «This required abandoning the idea that there is a universal quantity called time that all clocks measure. Instead, everyone would have his own personal time. The clocks of two people would agree if they were at rest with respect to each other but not if they were moving» (trad. ntra.).

“su tiempo personal” estos podrían concordar sólo si los relojes de las dos personas están en reposo. Pero ¿puede una tal “explicación” del tiempo explicar cuando decimos cotidianamente “es de noche”, “es temprano”, “más tarde”, “luego”, etc.? Naturalmente que no, porque esas expresiones, podríamos objetarnos, no son “objetivas”, no son “medibles”, pero ¿acaso no son “universales” en cuanto las entendemos todos los hombres en toda lengua? ¿acaso no nos guiamos a diario por ellas?. A lo sumo, lo que podemos decir, desde la cita, es que la ciencia confunde lo que mide con lo medido pero que del tiempo mismo no dice nada, es más, lo que sea éste está considerado desde lo que *se* comprende por tiempo. Esto último es más explícito cuando el doctor Hawking recuerda una “frase célebre” de Einstein:

“La política es para el momento, mientras que una ecuación es para la eternidad”.

Lo que aquí se mienta por “momento” y por “eternidad” quiere decir el “ahora” pasajero y el “constante ahora”, el ahora que no pasa, esto es, lo que todos nosotros en nuestro diario vivir mentamos con la palabra “tiempo” y “eternidad”, pero esto le pasa desapercibido a la ciencia en cuanto a que lo esencial para ella es medir el tiempo y todo el problema permanece en eso, en el medir, pero de la esencia del tiempo mismo no puede aportar nada. Esto de ningún modo significa que hay un hombre cuyo nombre es Heidegger y que en cuanto filósofo conoce qué sea propiamente el tiempo y que nosotros, en este trabajo, vamos a explicar la esencia del tiempo mismo porque ya Heidegger la ha hecho suya. Lo que tenemos que tener en vistas es que el pensamiento de Heidegger, en cuanto pensamiento, es un *intento*, es un “de camino a”, que tal vez no llegue a donde pretende llegar.

Para Heidegger, nuestra necesidad de medir el tiempo, de “contar con el tiempo”, «precede a todo uso de instrumentos de medición contruidos para

determinar el tiempo. Aquel contar es previo a este uso, y es lo que hace justamente posible el uso de los relojes» (ST, p. 419).

El concepto tradicional del tiempo en Aristóteles.

Según el plan trazado en el § 8 de ST, el tratado aristotélico del tiempo debía ser considerado profundamente en la segunda mitad no publicada «como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua» (Ibíd., p. 63). Si bien Heidegger se refiere a éste de manera sucinta en el § 81 de *Sein und Zeit* —en donde muestra que la comprensión cotidiana del tiempo es “calcada” de la definición aristotélica del tiempo, lo cual se entiende porque la interpretación aristotélica «se mueve en la dirección del “modo” natural de comprender el ser» (Ibíd. p. 435)— la interpretación esencial que hace Heidegger del tratado aristotélico se encuentra en la segunda mitad de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, desde ahí parte, en un camino inverso al seguido en ST (desde la explicación del ser del Dasein como “cuidado” hacia la temporalidad), la explicación de nuestro comprender “natural” del tiempo, lo que Heidegger nombra como tiempo del mundo [*Weltzeit*]. De lo que se trata, entonces, es mostrar cómo el concepto corriente del tiempo brota de la temporalidad del *Dasein*, pero partiendo desde la comprensión cotidiana de éste, lo cual exigirá, posteriormente, interpretar a aquella como tiempo originario [*ursprünglicher Zeit*]¹⁴.

El concepto aristotélico del tiempo, como muestra Heidegger, es la primera expresión conceptual del concepto vulgar del tiempo que pasa, posteriormente, a ser determinante para todo el pensamiento. El concepto del tiempo forma parte de la *Física* de Aristóteles, libro I, 10-14, y Heidegger comienza por dar una mirada

¹⁴ Cf. ST, p. 420.

breve del, sin duda, difícil tratado del tiempo, al que a continuación trataremos de esbozar.

" . La estructura del tratado aristotélico sobre el tiempo.

El tratado comienza preguntando acerca de si el tiempo pertenece al ente o al no ente: $\text{B} \setminus \text{J}, \text{D} \otimes \text{J} \dot{\alpha} < \text{D} < \text{J} \text{T} < | \text{F} \text{J} \setminus < \dot{\prime} \text{J} \dot{\alpha} < : \neg \text{D} < \text{J} \text{T} < : \llcorner \text{¿Cómo y dónde es el tiempo?}\gg$ (PF, p. 283). Lo segundo que se pregunta es: $\text{J} \setminus \text{H} \circ \text{N} \text{b} \text{F} \text{4} \text{H} " \hat{\text{U}} \otimes \emptyset \llcorner \text{¿Cuál es la naturaleza, la índole esencial del tiempo ?}\gg$ (Ibíd.)

La respuesta a la primera cuestión es que parece ser un $: \neg \text{D} <$, pues las partes que lo forman no son: el pasado *ya no es*, el futuro *todavía no es*, solo el presente [*Gegenwart*], el "ahora" [*Jetzt*] ($< \emptyset <$) es. Sin embargo, el tiempo no se compone de una multiplicidad de "ahoras" subsistentes [*vorhandenen*], pues en cada "ahora" sólo hay este "ahora", los otros "ahoras" ya no son o todavía no son, de otro modo «los acontecimientos antiguos de hace 10 mil años atrás coexistirían con los de hoy, y ya nada sería ni anterior ni posterior a nada» (218 a 25-30) ¹⁵.

Aristóteles abandona aquí a la pregunta por la existencia del tiempo y considera dos tesis antiguas respecto de él:

1. El tiempo es la totalidad del ente que se mueve.
2. El tiempo es la esfera celeste.

Aristóteles acepta que el tiempo pertenece al movimiento de la esfera celeste, pero rechaza identificar el tiempo con el movimiento, pues si hubieran más cielos (bóvedas celestes) cualquiera de ellos sería igualmente tiempo y,

¹⁵ Aristote, "Physique", société d'édition 'les belles lettres', troisieme édition, texte établi et traduit par Henry Carteron, Paris, 1961, tome II, p. 148. La traducción de los texto aristotélicos se guía en nuestro escrito básicamente del francés, pero sirviéndonos también de la traducción de Guillermo R. De Echandía publicada por la editorial Gredos, Madrid, 1995. Hemos tratado de que su fusión hiciese más comprensible el texto aristotélico.

entonces, coexistirían muchos tiempos (218 b1-5). A la segunda tesis, Aristóteles la considera comprensible de suyo en cuanto «todo es en el tiempo y en la esfera del todo» (Ibíd.) Esto también es comprensible de suyo para nosotros, pues decimos que algo es *en* el tiempo, por ejemplo, “Ahora, como siempre, es temprano/vuela la luz con sus abejas”. Aristóteles recoge de las tesis anteriores que el tiempo es ὁλόκληρον ἅμα, algo como el movimiento, lo cual también comprendemos en la medida en que decimos que el tiempo pasa, por ejemplo “el tiempo pasa y nos vamos poniendo viejos”.

El tiempo no podría ser el movimiento, principalmente, porque el movimiento (o el cambio) está siempre en el móvil mismo, mientras que el tiempo es «*de igual manera tanto en todas partes como junto a todo y en todo*» (PF, p. 285), pero tampoco el tiempo puede ser sin el movimiento pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no parece que el tiempo transcurra (Cf. 218 b). La pregunta de la investigación gira, entonces, a determinar «¿*Qué cosa* respecto del movimiento es el tiempo?» (PF, p. 286). Esto se dilucida en el capítulo 11.

El tiempo y el movimiento, por decirlo de alguna manera, se corresponden entre sí por su conformidad con el antes y el después:

«conocemos el tiempo cuando hemos determinado el movimiento utilizando, para esta determinación, el antes y el después; y decimos que el tiempo ha pasado, cuando tenemos la percepción del antes y del después en el movimiento» (219 b22-24).

Esta determinación supone que se toma a estos términos (antes y después) distintos entre sí, con un intervalo o intermedio distinto de ellos, y que contamos en el sentido del numerar :

«cuando, en efecto, nosotros distinguimos por la inteligencia las extremidades y el medio, y cuando el alma declara que hay dos “ahoras”, uno

antes, por una parte, y uno después, por otra, entonces decimos que hay un tiempo» (219 b26-30).

De aquí se aclara la definición aristotélica del tiempo, la cual será interpretada después por Heidegger. La definición suena así:

«J@J@ (VD !FJ4< Ò PD` <@H • D42: Î H 64<ZF, TH 6" J JÎ BD` J, D@< 6" Â àFJ, D@< 'el tiempo es, pues, justamente esto: el número del movimiento según el antes y el después'» (219 b).

Después de exponer la definición del tiempo, Aristóteles presenta de qué modo el tiempo es número y de que modo el "ahora" juega un papel fundamental en el tiempo en cuanto permite medirlo y en cuanto le otorga continuidad. Puesto que por el tiempo podemos determinar el más o el menos de un movimiento (rapidez) el tiempo es un número, no en el sentido de un puro número por el cual se numera sino como lo numerado del movimiento. Por otro lado, analiza la ambigüedad del "ahora" que en un sentido permanece idéntico a sí mismo y en otro no. En efecto, el "ahora" forzosamente tiene que cambiar puesto que no puede coexistir con otro "ahora" al modo de una sucesión de puntos — si no, los acontecimientos de hace un rato coexistirían con los actuales —, pero, por otro lado, el "ahora" que ha pasado no pudo haberse destruido en sí mismo, pues no habría existido, pero tampoco pudo haberse destruido en otro "ahora" pues no pueden coexistir dos "ahoras", por tanto, el "ahora" tiene que permanecer idéntico. ¿Cómo se ha de entender esto?.

En el capítulo 12 se presenta una exposición más detallada de la conexión entre movimiento y tiempo; no sólo el movimiento es medido en el tiempo, sino que también el tiempo es medido en el movimiento. Surge la pregunta por el significado de la expresión "ser en el tiempo" (intratemporalidad para Heidegger).

Para Aristóteles "ser en el tiempo" significa, o bien, que algo es cuando el tiempo es, o bien, que es al modo en que uno dice que algo es en el número, esto

es, que pertenece al número (la unidad, lo par, lo impar, etc.) o que puede ser numerado (tener un número). El “ser en el tiempo”, como el “ser en el movimiento”, no puede ser entendido en el sentido de que algo es cuando el tiempo es, es decir, coexistir con el tiempo al unísono, puesto que si así fuese todo “ser en alguna cosa” significaría que todas las cosas serían en alguna otra cualquiera por el hecho de que coexisten, así, por ejemplo, «el cielo en un grano de mijo, porque el grano coexiste con el cielo» (221 a20). Las cosas son en el tiempo *al modo* en que las cosas son en el número, es decir, que las cosas que son en el tiempo son contenidas por el tiempo, así como todo lo que es en un lugar, está contenido por el lugar. Las cosas son en el tiempo afectadas por él, por ejemplo, cuando decimos que “envejecemos con el paso del tiempo” ; puesto que el tiempo es el número del movimiento y el movimiento es aquello que hace, literalmente, salir de sí a lo que es, el tiempo es causa de destrucción. Mas las cosas que son siempre no son en el tiempo puesto que el tiempo no las afecta; en el tiempo están contenidas todas las cosas que están en movimiento o en reposo, puesto que lo que está en reposo puede también ser en el número del movimiento.

El capítulo 13 se concentra en la unidad del tiempo en la multiplicidad de “ahoras”. Aquí se trata de mostrar cómo el “ahora” constituye a la continuidad del tiempo. El “ahora”, en cuanto enlaza al tiempo pasado con el tiempo futuro, es la continuidad del tiempo, pero a la vez límite de éste, en tanto que comienzo del futuro y el fin del pasado. Aristóteles ofrece algunas determinaciones del tiempo que están relacionadas con el “ahora”, por ejemplo, ‘inmediatamente’, ‘justo ahora’, ‘antaño’, etc., que él mismo no capta en sus relaciones internas (Cf. PF, p. 287).

El último capítulo vuelve a la relación entre “ahora”, “antes” y “después”, pero se plantea nuevamente la pregunta ¿dónde y cómo es el tiempo?. El tiempo, puesto que no está ligado a un movimiento o lugar determinado y parece estar en

todas partes, y, puesto que es lo numerado, sólo puede haberlo donde hay un numerar. Mas el numerar es un comportamiento del alma, por lo que surge la pregunta: ¿Qué quiere decir que el tiempo está en el alma? Si no hubiera un alma que contara allí donde tal vez hubiera movimiento, no habría tiempo.

Aristóteles concluye que el movimiento regular de la esfera celeste es la primera medida de todo movimiento, puesto que su número es el mejor conocido, de aquí que a menudo se identifique al tiempo con la revolución de la esfera y se considere como circular al tiempo.

\$. La interpretación de Heidegger del concepto aristotélico del tiempo.

La interpretación que ofrece Heidegger del concepto aristotélico se inicia recordando la definición del tiempo anteriormente expuesta. Ella suena, en su interpretación, así:

«El tiempo es algo numerado respecto del movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y de lo posterior» (PF, p. 289).

Es de notar que Heidegger cambia del sentido espacial del *BD`J, D@<* y del *àFJ, D@<* (‘antes’ [Vor], ‘después’ [Nach]) al sentido temporal de anterior [Früher] y posterior [Später]. Esto no significa que Heidegger ha intercambiado una “equivalencia interlingüística” por otra que “se avenga más al caso”, sino que, más bien, de lo que se trata es que ello permite entrever que en la definición aristotélica hay ya una referencia a la temporalidad. En efecto, si leemos otra vez la interpretación de Heidegger, ella vendría a decir que “el tiempo es lo numerado por el movimiento que se encuentra en el horizonte del *tiempo*”. Lo que Heidegger realiza a continuación es justificar esta interpretación y ver en qué sentido *tiempo* mienta algo distinto que tiempo.

La interpretación de Heidegger se comprende, en el fondo, atendiendo al término *ἐπέκεινται*, seguimiento; él muestra una relación ontológica de fundamentación que se da entre el tiempo, el movimiento, la continuidad y la dimensión.

Fijémonos en unas líneas previas a la explicitación del concepto del tiempo dado por Aristóteles (219 a11-14):

«ὅτι τὸ κίνημα ἐπέκεινται ἐν χρόνῳ, ὡς ἡ ἀπόστασις ἐπέκεινται ἐν χώρῳ, ὅτι τὸ κίνημα ἐστὶν ἀκίνητον ἐν χρόνῳ, ὡς ἡ ἀπόστασις ἐστὶν ἀκίνητος ἐν χώρῳ. ὅτι τὸ κίνημα ἐστὶν ἀκίνητον ἐν χρόνῳ, ὡς ἡ ἀπόστασις ἐστὶν ἀκίνητος ἐν χώρῳ. ὅτι τὸ κίνημα ἐστὶν ἀκίνητον ἐν χρόνῳ, ὡς ἡ ἀπόστασις ἐστὶν ἀκίνητος ἐν χώρῳ.»

Ahora bien, puesto que el móvil se mueve desde algo hacia algo, y toda magnitud es continua, el movimiento sigue a la magnitud; porque, por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento y, por el movimiento, el tiempo»

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que “móvil” debe ser pensado de manera general, i.e., como *κίνημα* «o sea, la transformación [*Umschlag*] o, mejor dicho, el tránsito [*Übergang*] de algo a algo» (PF, p. 294) por lo que la expresión “desde algo hacia algo” no atañe solamente a lo meramente espacial, ella, como explica Heidegger, debe entenderse en un *sentido totalmente formal*, a saber, como *distensión* [*Dehnung*], *distanciamiento* [*Erstreckung*]. A esta estructura del movimiento en general Heidegger la llama dimensión (entiéndase dimensión del movimiento), la cual, a su vez, Aristóteles designa como *ἐπέκεινται* habitualmente traducido por magnitud [*Größe*] o extensión [*Ausdehnung*] (en el sentido de dimensión espacial). *ἐπέκεινται* entendido propiamente, esto es, en el sentido formal de distensión, no puede ser considerada con un carácter espacial (ya su traducción habitual no ayuda a ver el asunto), a ella, en cuanto distensión, pertenece la continuidad [*FL<, PXH*], vale decir que cuando experimentamos el

movimiento de un móvil, experimentamos, a la vez y *necesariamente*, a la continuidad y al “desde algo hacia algo”, esto es, a la dimensión del movimiento. Ahora bien, cuando leemos •6@8@L2, Ã Jè : , (X2, 4 ° 6\<OF4H

«debe entenderse esta proposición no ópticamente, sino ontológicamente... Que el movimiento sigue a la continuidad o a la dimensión significa que, de acuerdo con su esencia, el movimiento es precedido por la dimensionalidad [*Dimensionalität*] y, de este modo, por la continuidad. La extensión [dimensión] y la continuidad se encuentran ya en el movimiento. Son anteriores a él como sus condiciones aprióricas» (PF, p. 295).

Heidegger interpreta al •6@8@L2, Ã como la *relación apriórica de fundamentación del movimiento* en referencia a la continuidad y al carácter de ser-extenso [*Ausgedehntheit*], esto quiere decir que al pensar en el tiempo, ya se mienta a la vez tanto al movimiento, como a la continuidad y a la extensión, de lo cual no se sigue que el tiempo necesariamente se identifique con algunos de estos elementos.

La explicitación concreta de lo anterior, Heidegger la presenta con el ejemplo de un móvil. Por lo general cuando experimentamos un movimiento nos fijamos sólo en el móvil, vemos asimismo el movimiento pero no nos fijamos en él en cuanto tal. Así también ocurre con la continuidad, nos fijamos en los elementos que conforman una continuidad pero no en ella en cuanto tal. Al seguir un movimiento, lo vemos como una sucesión de lugares de una trayectoria, si ella es distinta según el observador eso es irrelevante, en cuanto a lo que se intenta determinar aquí es el modo en que toda trayectoria es percibida como tal. Al percibir que el móvil pasa de un lugar a otro surge la pregunta: «¿Cómo pasa desde aquí hasta allí, desde un desde-dónde hasta un hacia-dónde?» (Ibíd. p. 297).

Experimentamos el movimiento no enumerando cada uno de los lugares recorridos, yuxtaponiéndolos como unos puros “allí” y “aquí”, sino que, más bien, concebimos a cada “allí” como un “desde allí” y a todo “aquí” como “hacia aquí”:

«Esto es lo que, ante todo, quiere decir la determinación de Aristóteles ὅτι ἡ ἀπὸ τῆς ἐκεῖθεν ἕως ἐκεῖ ἐστὶν ἡ ἀπὸ τῆς ἐκεῖθεν ἕως ἐκεῖ. El allí no es un allí cualquiera, sino que el desde-allí es uno *previo* y el hacia-aquí no es en absoluto un aquí cualquiera, sino que, en tanto que hacia-aquí, es un aquí posterior » (Ibíd.)

Esto quiere decir que al percibir el movimiento, en este caso un móvil cualquiera que se desplaza, ya comprendemos cada lugar como uno anterior y otro posterior; Heidegger dirá que *retenemos* el lugar que recorre primeramente el móvil como un “desde allí” y que luego *anticipamos* el lugar siguiente como un “hacia allí”, es de este modo en que vemos la trayectoria como tal, es decir, no como un conjunto de puntos aislados. Pero no sólo esto, sino que la única manera en que podemos, en cada retención de lo precedente y en cada anticipación de lo que ha de llegar, comprender a tales retención y anticipación (a lo retenido y luego anticipado) es diciendo, explícita o implícitamente, *ahora aquí, antes allí, luego allá*:

«esto es, cada allí, en el nexo de un ‘desde algo hacia algo’ es un *ahora-allí, ahora-allí, ahora-allí*. En cuanto que vemos esta multiplicidad de puntos en el horizonte del ὅτι ἡ ἀπὸ τῆς ἐκεῖθεν ἕως ἐκεῖ y del ἀπὸ τῆς ἐκεῖθεν ἕως ἐκεῖ, decimos en cada caso, siguiendo el objeto en movimiento, *ahora-aquí, ahora-allí*. Sólo en la medida en que digamos también esto en nuestro interior, podemos, mirando el reloj, leer el tiempo» (Ibíd.).

Lo que hacemos al mirar la hora en el reloj es decir “ahora”, esto es, le damos previamente el tiempo al reloj ¹⁶, de igual modo cuando atendemos a una trayectoria y la seguimos, en tanto “desde algo” “hacia algo”, lo que hacemos es

¹⁶ Heidegger inserta una nota al pie en este punto que ayuda a entender hacia dónde se dirige la investigación: “El dar previamente [Vorgabe] es, en lo fundamental, la estructura horizontal triplemente extática de la temporalidad. Ella se da de antemano los «ahoras»” (PF, p. 298).

contar los “ahoras”, «contamos una serie de “ahoras” y, por tanto, de “después” y de “antes”» (Ibíd.) El “después” es el “ahora todavía no”; el antes, el “ahora ya no”; es a esto a lo que apunta Aristóteles cuando expresa: «al móvil, esto es, a lo que transita de un lugar a otro, le *sigue* el “ahora”, o sea, se lo ve juntamente con la experiencia del movimiento» (Ibíd., p. 298). Lo “co-visto”, expresa Heidegger, significa para Aristóteles que es *co-numerado* y lo co-numerado al seguir un movimiento es el “ahora”, «esto es, el tiempo». Los “ahoras” son numerados pero, por otro lado, son numerantes en el sentido de que con ellos numeramos los lugares recorridos (la trayectoria) de un movimiento, así entonces, el tiempo, en cuanto numerado por el movimiento, es lo numerado-numerante .

Heidegger reconsidera, después de la explicación del “seguir a” aristotélico, su interpretación del $\delta\tau$ y del $\alpha\tau$. No obstante a reconocer que para Aristóteles ambos términos poseen una connotación espacial, vale decir, que está justificada plenamente su traducción por “antes” y “después”, agrega: «Pero la experiencia del antes y del después presupone en sí misma, de alguna manera, la experiencia del tiempo, lo anterior y lo posterior» (Ibíd., p.299).

A continuación se expresa de qué modo el “ahora”, por una parte, funda la continuidad del tiempo y, por otra, es el límite entre lo que ha pasado (ahora-ya-no) y lo que ha de venir (ahora-todavía-no). El “ahora” que se numera en un movimiento es cada vez distinto en virtud del tránsito del móvil «pero cada “ahora” distinto, en tanto que “ahora”, es siempre “ahora”» (Ibíd.) Esta es la esencia del tiempo que es condensada por Aristóteles en la referencia al “ahora”, la *essentia* del “ahora” es cada vez la misma « su qué, es cada vez el *mismo* (τ) » (Ibíd., p. 300) y, a la vez, es otro en cada “ahora”, su modo de ser, su *existentia* es ser otro ($\alpha\tau$) (Cf. Ibíd., Física 14, 219 b10-12). El “ahora” no es una serie de puntos subsistentes uno junto al otro, el “ahora” es lo numerado en una trayectoria pero no al numerar el mismo punto y ello porque en su esencia propia el “ahora”

es principio y fin «En el “ahora” como tal se encuentra ya la referencia al ya-no y al todavía-no... El “ahora” tiene en sí mismo, en virtud de su *contenido de dimensión* [*Dimensionsgehaltes*], el carácter de tránsito» (Ibíd., p. 301), es desde la referencia al “ahora” que se puede entender el peculiar extenderse del tiempo hacia el ser y hacia el no ser, no es que el tiempo esté constituido por una serie y suma de “ahoras” sino que el “ahora” en sí mismo es el tránsito. De aquí que sea imposible hacer corresponder un “ahora” a un punto de una línea, a lo sumo puede, en referencia a ésta, ser tomado «como conformando un comienzo y un fin, o sea, como constituyendo el pasar del continuo y no como trozos subsistentes por sí mismos unos junto a otro» (Ibíd., p. 301); el “ahora” no es un trozo del tiempo sino un *continuo del flujo del tiempo* [*Kontinuum des Zeitflusses*] en el que accedemos a «lo que pasa en su pasar y lo que permanece quieto en su quietud» y que por ser continuo no está ni en movimiento ni en reposo «no está en el tiempo». El “ahora” (el tiempo), debido a su carácter de tránsito, no es un límite como tal, vale decir, que no pertenece a lo limitado (por ejemplo el límite de un triángulo, i.e., su perímetro, pertenece al triángulo mismo). Sin embargo, podemos con su ayuda marcar un límite (por ejemplo: “ahora el local se cierra”, concluye un acontecimiento en el ahora) pero el “ahora” como tal no tiene el carácter de límite es, en este sentido, como el número, que ayuda a determinar algo pero no por ello está unido a lo que determina, por ejemplo: «Puedo decir: 10 caballos. Aquí, sin duda, determino el número de los caballos, pero el 10 no tiene el carácter del caballo ni su modo de ser» (Ibíd., p. 302). El tiempo, entonces, en tanto numerado-numerante no pertenece al ente que él numera y, por tanto, cuando se expresa que el tiempo es lo numerado respecto del movimiento con ello se señala a que determinamos y numeramos al movimiento a partir del “ahora” de tal modo que el tiempo no pertenece ni al móvil ni a su modo de ser ni al movimiento mismo.

Después de referirse brevemente a lo anteriormente expuesto (Cf. *Ibíd.*, p. 302-304), Heidegger dirige su análisis a la expresión aristotélica “estar en el tiempo”. Puesto que el tiempo, en tanto que “ahora”, es un número que permite numerar: «puede llegar a ser *medida* numérica [*Maßzahl*], esto es, puede él mismo numerar en el sentido del medir» (*Ibíd.*, p. 302) Dicho en otras palabras, porque el “ahora” es tránsito, el tiempo puede, en cuanto número, ser una medida numérica posible de un movimiento (un cuánto, una duración), de aquí que si un móvil es medido en cuanto a su movimiento significa que él “está en el tiempo”:

«‘Que las cosas estén en el tiempo’, según Aristóteles, quiere decir sólo que ellas son medidas gracias al tiempo...» (*Ibíd.*, p. 304).

El movimiento, el móvil, las cosas, no están en el tiempo como elementos constitutivos de él (como los “ahoras”), sino que están en el tiempo como lo numerado en el número: «Lo que está en el tiempo, el móvil, B, DXP, J" 4 Bz • D42: @, es abarcado por el número numerante» (*Ibíd.*). La intratemporalidad del ente significaría, entonces, ser abarcado por el tiempo, y el tiempo, en este sentido, tendría el carácter de un *con-tinente* [*Um-haltes*], es decir, que es mentado como un “contenedor” [*Behälter*] «dentro del cual lo dado previamente puede ser ordenado según su sucesión» (*Ibíd.*, p. 305). Sólo lo que puede ser medido por el tiempo “está en el tiempo” y viceversa, de aquí que « las relaciones y las entidades geométricas son extratemporales, porque no se mueven y, por ello, tampoco reposan» (*Ibíd.*), vale decir, que el tiempo es criterio para delimitar las regiones de lo ente.

El último asunto que toca la interpretación de Heidegger concierne a la aporía que plantea Aristóteles: el tiempo está en todas partes, pero, a su vez, sólo puede haber tiempo si hay un alma que numere. Este punto debe alcanzar su explicación desde la temporalidad, vista ésta como aquello desde dónde y en qué sentido y según qué límites podemos decir que el tiempo forma parte, dicho en

lenguaje de la modernidad, de los objetos o bien subsiste en el sujeto. Sin embargo, Heidegger da una pequeña indicación: «el fenómeno del tiempo *está interconectado con el concepto de mundo y, por ello, con la estructura misma del Dasein*» (Ibíd., p. 307).

Breve referencia al ser-en-el-mundo como estructura fundamental del *Dasein*.

Por tratarse de un curso, Heidegger ofreció algunas referencias a la analítica existencial [*existenzial*] a medida que el planteamiento específico de las sesiones lo exigía. (Cf. SMST, p. 52, PF p. 277). Estas referencias se encuentran, en lo fundamental, señaladas en el § 15 de los *Problemas*, por lo que recurrimos a él para entender algunos momentos de la analítica del *Dasein* y luego, con ello, poder comprender en qué sentido el fenómeno del tiempo está en íntima relación con lo que llamamos mundo y con el *Dasein*.

Inmediata y regularmente nos comprendemos desde lo que nos ocupa o desde aquello que perseguimos y esto porque primariamente el *Dasein*, el ente que en cada caso somos nosotros mismos, se encuentra *en* las cosas, ya sea atendiendo o siendo indiferente a ellas. Así, por ejemplo, decimos quienes somos cuando alguien nos pregunta qué hacemos o a qué nos dedicamos: soy profesor, soy zapatero, etc. El *Dasein* fáctico, fáctico en el sentido de que “de hecho” está ahí arrojado a aquello con lo cual se ocupa, se comprende cotidianamente, dicho terminológicamente, no propiamente, esto es, *impropiamente* [*uneigentlich*], vale decir, no a partir de las más propias y extremas posibilidades de su existencia, sino que perdido de sí mismo en las cosas y en los otros: «'No propiamente' significa: no como en el fondo *podemos* ser nuestros» (PF, p. 202). Esta comprensión impropia

de sí no posee ningún carácter negativo ni peyorativo, puesto que pertenece al *Dasein* mismo, ni tampoco cabe ver en ella una suerte de inautenticidad, por el contrario, ella es peculiar en cuanto es efectiva, en cuanto nos comprendemos reflejándonos en aquello a lo que nos avocamos.

Pero ¿qué posibilita que el *Dasein* pueda comprenderse a sí mismo a partir de las cosas en las que se ocupa? Por lo pronto, Heidegger hace notar que cuando nos detenemos primariamente en las cosas, éstas jamás se presentan aisladas sino que perteneciendo a un entramado [*Zusammenhang*], esto es, a un entramado de cosas [*Dingzusammenhang*]. A las cosas más cercanas las denominamos útiles [*Zeug*] y en ellas hay una referencia a una multiplicidad «útiles para trabajar, para viajar, para medir y, en general, cosas con las que tenemos que habérmolas» (Ibíd., p. 205). El entramado de útiles se nos ofrece en lo inmediato como «el práctico contar con [*Umsicht*: circunspección] las cosas», esto es, nos orientamos prácticamente respecto de ellas. Cada ente que descubrimos como útil es útil *para*, para viajar, para comer, etc., es decir, que posee una funcionalidad [*Bewandtnis*]: «El entramado formado por el para es una totalidad de relaciones de funcionalidad» (Ibíd., p.206). Este entramado de funcionalidad no es un conjunto de relaciones en el sentido de que sólo se da cuando aparecen más cosa, ni tampoco es una propiedad adherida a las cosas «al contrario... es lo primario dentro de lo cual un ente determinado es ente en cuanto que es tal o cual y se muestra en consecuencia» (Ibíd.). Cada *Dasein* existe, por decirlo así, dentro de cierto contorno [*Umgebung*] en el sentido de que en su entorno ya comprende una totalidad de funcionalidades, por ejemplo, un médico en un hospital, un campesino en el campo, etc., esto quiere decir que: «Al existir fácticamente, estamos siempre ya en un mundo circundante [*Umwelt*]» (Ibíd., p. 207), y es esta una manera ontológica de poder diferenciar a un ente cualquiera del ente que tiene el modo de ser del *Dasein*.

El mundo no es el la reunión de todos los entes, es decir, lo *intramundano*, sino que es aquello previamente develado y entendido por todo *Dasein* desde donde podemos encontrar al ente intramundano: «Podemos encontrar el ente intramundano sólo porque, en tanto que existentes, estamos ya en un mundo» (Ibíd., p. 208), el mundo se entiende desde el entramado de funcionalidad y *significatividad* [*Bedeutsamkeit*], el para-qué del ente que significa familiarmente algo para el *Dasein*. El ser-en-el-mundo pertenece sólo a la existencia del *Dasein*; una silla, por ejemplo, no tiene el modo de ser de ser-en-el-mundo, sino que aparece, en tanto silla, como ente intramundano subsistente. Que el *Dasein* sea ser-en-el-mundo significa que él mismo está proyectado en el mundo:

«Existir significa... proyectar delante de sí un mundo, de tal manera que con el estar proyectado [*Geworfenheit*] propio de lo proyectado, o sea, con la existencia fáctica de un *Dasein*, se descubra en cada caso también ya algo subsistente. Con lo proyectado, con el mundo proyectado se devela aquello a partir de lo cual lo subsistente es descubrible» (Ibíd., p. 211).

El *Dasein* fáctico en cuanto existente le pertenece ser-en-el-mundo y ello implica que el *Dasein* es siempre ya ser con [*bei*] el ente intramundano; un ente subsistente es determinado como intramundano cuando es descubierto por el ser-en-el-mundo del *Dasein*.

Heidegger, a continuación, refiere a dos momentos que van a una con el ser-en-el-mundo. El primero de estos momentos es el *en vista de* [*Worumwillen*: por mor de]. El *Dasein* no se limita a sólo ser sino que le va su poder ser, esto quiere decir que siempre está en algún proyecto, ocupado en y con algo que realiza en vista de sí mismo, el *Dasein* existe en vistas de sí mismo (Cf. Ibíd., p. 213). El otro momento apunta a que el *Dasein* es *en cada caso mío* [*jemeines*], el que lleva a pensar al *Dasein* en una identidad propia de él. Esta identidad no es la del ente (toda cosa es idéntica consigo misma) sino que es preciso entenderla como ensimismamiento

[*Selbsheit*] o 'poseerse'. En efecto, el *Dasein* «Es de tal modo que, en cierta manera, se posee en propiedad, se tiene a sí mismo y sólo por esto puede perderse» (Ibíd., p. 214). El *Dasein* puede escogerse a sí mismo de un modo propio y determinar su existencia primariamente a partir de esta elección (existir en propiedad) o bien puede dejarse determinar por otros y existir de modo impropio en un completo olvido de sí mismo, que es lo que usualmente ocurre cuando se pierde entre las cosas y las otras existencias. Pero este perderse en cuanto es efectivo y propio del *Dasein* no debe ser entendido como algo aparente o inauténtico ni mucho menos en un sentido moralista.

Capítulo II. El tiempo originario.

Recordemos los principales aspectos de la interpretación aristotélica del tiempo. El primero es que Aristóteles considera al tiempo como serie de “ahoras”, donde el “ahora” no es parte del tiempo al modo en que un punto es parte de una línea; la definición del tiempo, en la interpretación que Heidegger realiza, muestra que aquel es determinado como lo numerado-numerante por el movimiento en el horizonte de lo anterior y lo posterior, donde ‘anterior’ y ‘posterior’ remiten al tiempo, lo cual no quiere decir que la definición dada por Aristóteles sea una tautología sino que ella es sólo una vía de acceso a lo que llamamos tiempo, vale decir, es una caracterización de la comprensión cotidiana de éste, pero que por ello remite al tiempo originario o temporalidad. Ahora bien, puesto que es originaria desde ella debe hacerse visible el modo en que el “ahora” en cuanto tal tiene el carácter de tránsito, de qué modo es un continente del ente subsistente y de qué manera está numerado por la serie de “ahoras”, unidireccional e infinita. En resumen, se trata de mostrar la legitimidad de la comprensión común del tiempo desde su origen en la temporalidad. De acuerdo a esto, Heidegger plantea que la comprensión vulgar del tiempo se manifiesta primeramente en el uso del reloj, vale decir, que el uso del reloj es el acceso al tiempo que está más cercano en cuanto a que lo encontramos numerando el movimiento de las manecillas, incluso en la interpretación aristotélica está presupuesto esto mismo. De aquí que Heidegger comience la explicación de la temporalidad a partir del uso del reloj, tratando de

mostrar cómo es posible y qué implicancias tiene este uso en la comprensión natural del tiempo.

EL uso del reloj.

Cotidianamente miramos la hora en el reloj, leemos el tiempo en él, vale decir que el reloj tiene el carácter de útil, en cuanto nos muestra el tiempo. Sin embargo, cotidianamente no buscamos el tiempo en el reloj para iniciar una reflexión profunda en torno a él, sino que, por el contrario, buscamos el 'cuánto tiempo' que el reloj puede ofrecernos: cuánto tiempo queda para ir almorzar, cuánto tiempo queda para terminar el trabajo, etc.:

«El tiempo que tratamos de determinar es siempre “tiempo para” [*Zeit zu*], tiempo *para* hacer esto o aquello, el tiempo que puedo permitirme para, el tiempo que me puedo tomar *para* realizar esto o aquello...» (Ibíd., p. 311).

Esto muestra que el buscar el tiempo en el reloj se determina y surge desde el tomarse-tiempo [*Sich-Zeit-nehmen*] o, como también se dice, “contar con el tiempo”. Ambas expresiones señalan que, de un modo u otro, nos regimos por el tiempo, esto es, le tenemos en cuenta. Este regirse por el tiempo es de donde surge «como modificación suya» nuestro contar con el tiempo y, por tanto, nuestra necesidad de inventar relojes (medir el tiempo). Pero esto, a su vez, muestra que para contar con el tiempo, previamente tenemos que tenerlo en alguna parte, es

decir, que cuando usamos el reloj ya anteriormente nos es dado el tiempo para medirlo.

En nuestro uso del reloj, expresamente o no, decimos “ahora”, pero no un “ahora” solo, aislado, sino “ahora es cuando” o “ahora es tiempo para...”: «Cuando miramos el reloj y decimos “ahora”, no nos dirigimos al “ahora” en cuanto tal, sino a aquello *para lo que y respecto de lo cual* hay todavía ahora tiempo» (Ibíd., p. 312), vale decir, con el “ahora” nos dirigimos a aquello con lo que nos ocupamos y que, de algún modo, nos expresa a nosotros mismos en la medida en que nos situamos ante aquello que requiere su tiempo, ante aquello que nos urge. Pero el *Dasein* no dice sólo “ahora” sino que también ‘luego’, ‘antes’, etc. ¿Qué se mienta en estas expresiones?. Heidegger comienza aquí la introducción a la elucidación de la temporalidad.

Cuando el *Dasein*, en tanto que existente, dice “luego” [*dann*] expresa con ello el *estar a la espera* [*Gewärtigsein*] o el *anticipar* [*Gewärtigen*] de una cosa que viene al encuentro, a la espera de «algo que me he propuesto hacer», por ejemplo. Cuando el *Dasein* dice “hace un rato” [*damals*] sólo puede decirlo si retiene [*behalten*] algo como precedente —por lo que olvidar sería un caso específico del retener— y dice “ahora” cuando se comporta respecto de lo subsistente que se presenta [*Anwesendes*], i.e., de lo que está en su presente [*Gegenwärt*]. Ahora bien, el comportamiento respecto de lo que se presenta «en el sentido de tener-ahí [*Dahaben*] algo que se presenta, que se expresa en el “ahora”» (Ibíd., p. 313), Heidegger lo llama la presentificación [*Gegenwärtigen*: presentación] de algo.

Estas tres expresiones: “luego” (ahora-todavía-no), “hace un rato” (ahora-ya-no) y “ahora” son la *autointerpretación* [*Selbstausslegung*] de los *comportamientos* [*Verhaltungen*] del *Dasein* que corresponden al anticipar, retener y presentificar; este último está implicado en todo anticipar y en todo retener en cuanto estos están referidos al “ahora”:

«Aquello de lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente. Asimismo lo que retengo, lo retengo para un presente y por ello todo anticipar y todo retener son presentificantes» (Ibíd.)

Se trata, entonces, de mostrar que si el tiempo se expresa según el “ahora”, el “hace un momento”, y el “luego”, y si estas determinaciones, a su vez, expresan un anticipar, un retener y un presentificar, entonces la unidad que está a la base de éstos justifica que sea llamada temporalidad o tiempo originario:

«Si miramos el reloj, entonces decimos “ahora”. Con ello expresamos el tiempo que con el reloj sólo determinamos numéricamente... ¿De dónde sacamos el “ahora” cuando decimos “ahora”?... ¿de dónde toma (el *Dasein*) el tiempo con el que cuenta y que expresa en el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato”» (Ibíd., p. 314).

Ésta es la problemática que, en resumen, se trata de aclarar. Si la comprensión vulgar del tiempo se expresa en el uso del reloj (tiempo expresado), en la medida del tiempo, ello es sólo porque, en el fondo, necesitamos del tiempo y somos nosotros mismos los que le otorgamos al reloj el tiempo, somos nosotros los que nos suplimos nuestra necesidad del tiempo en la medida que entrega el reloj.

A continuación, Heidegger busca precisar aún más la estructura del tiempo expresado (el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato”) buscando aclarar con ello la unidad originaria del presentificar, el anticipar y el retener, lo cual no es posible desde la interpretación aristotélica del tiempo como serie de “ahoras” y, por ello, tampoco desde la tradición. Heidegger determinará cuatro momentos del tiempo que se expresa cotidianamente, a saber, significatividad, databilidad, distensión y publicidad.

Los momentos del tiempo expresado.

Todo “ahora” es “ahora para” «hacer esto o aquello», vale decir, que se presenta como “apropiado o inapropiado para”, por ejemplo: “Hemos llegado demasiado tarde para los...y demasiado temprano para el...”, quiere decir que hemos llegado a destiempo [*Unzeit*], en un tiempo que no es propicio u oportuno, en un tiempo inapropiado. Cuando decimos que “llegamos justo a tiempo”, quiere decir que llegamos a buena hora, en un tiempo apropiado. El tiempo en tanto que oportuno o inoportuno, según lo visto anteriormente respecto del mundo, i.e., acerca de su significatividad (una totalidad de relaciones para..., en vistas de, a fin de, por mor de, etc.), posee este mismo carácter:

«por ello, designamos el tiempo con que contamos, el que nos damos, como *tiempo del mundo*» (Ibíd., p. 315).

Este “tiempo del mundo” no significa un ente intramundano, algo subsistente, tampoco cabe llamarlo tiempo de la naturaleza, pues la naturaleza es subsistente y sólo por haber mundo se descubre al ente natural.

El segundo momento del tiempo expresado es la databilidad [*Datierbarkeit*]. El *Dasein* al decir “ahora” dice siempre, implícitamente, «ahora, al mismo tiempo que esto y aquello, mientras esto o aquello»; cuando dice “luego”, dice a su vez «luego, cuando» y al decir “hace un rato”, dice juntamente «hace un rato cuando». A esta estructura relacional del “ahora” como “ahora-mientras”, del “hace un rato” como “hace un rato-cuando” y del “luego” como “luego-cuando”, Heidegger la llama databilidad. Esto quiere decir que todo “ahora” se fecha o data como “ahora-mientras”, “hace un rato-cuando” o como “luego-cuando”, i.e., que se determina mediante un hecho histórico concreto, por medio de un acontecimiento o en referencia a un ente que proporciona una dirección (fecha) a lo datable. La datación

[*Datierung*] señala que ningún “ahora” es aislado, sin relación, intrínsecamente en sucesión con otro “ahora”, como uno, por lo general, cree.

Cuando el *Dasein* dice “luego”, tácitamente dice un “hasta cuando”, esto es, un ahora-hasta-cuando:

«En la expresión anticipante del “luego” se entiende siempre, un “hasta cuando” a partir de un “ahora”» (Ibíd., p. 317).

Vale decir, que la relación “desde ahora hasta luego” no se establece, por así decir, en un segundo momento entre un “ahora” y un “luego”, sino que «está ya implícita en la presentificación anticipante que se expresa en el luego. Se encuentra en el “ahora”, en cuanto un todavía-no, y en el “luego”, que se relaciona con el “ahora”» (Ibíd.) El *Dasein* al decir “luego” menciona conjuntamente a partir de un “ahora” un “entretanto” [*Inzwischen*] o “hasta entonces”, es en el “entretanto” donde se halla lo que señalamos como “duración” [*Dauer*], el “durante” [*Während*] o el “durar” [*Währen*] del tiempo, al cual también pertenece la databilidad: «en el “entretanto”, o sea, “durante el tener lugar esto o aquello”»

El “entretanto” puede ser dividido y articulado, a su vez, en otros “de luego a luego”; a esto que se articula en los caracteres del “entretanto”, del “durante” y del “hasta-cuando” Heidegger nombra *distensión* [*Gespanntheit*], lo cual mienta, en el fondo, a un lapso de tiempo. A este momento del tiempo expresado, Aristóteles le otorgó el carácter de tránsito «el tiempo está, en sí mismo, distendido y extendido», esto es, todo “ahora”, “luego” y “hace un rato”, no tienen solamente una datación sino que, en sí mismos, están distendidos [*erstreckt*] y extendidos [*gespannt*], por ello no puede el “ahora”, ni ningún momento del tiempo expresado, ser representado puntualmente.

El último momento del tiempo expresado corresponde a su carácter público (publicidad: *Öfentlichkeit*). En el diario convivir [*Miteinandersein*] el *Dasein* expresa un “ahora” datado, extendido y los otros comprenden al “ahora”, aún cuando cada

Dasein date al “ahora” según un ente o acontecimiento distinto: «ahora, mientras habla el profesor; ahora, mientras los alumnos escuchan; etc.», vale decir, que el “ahora” es accesible a todos pero no pertenece a nadie: «Se da el tiempo, es subsistente, sin que podamos decir cómo y dónde está»; de aquí que el tiempo expresado sea el tiempo objetivo, el tiempo de todos.

Terminado su análisis de las estructuras del tiempo expresado, Heidegger comienza, en lo fundamental, la explicitación de la temporalidad con una pregunta: «¿Cabe comprender esos momentos estructurales del tiempo y, con ello, el tiempo mismo, tal como se expresa a partir de lo *que* se expresa mediante el “ahora”, “el hace un rato” y el “luego”, esto es, a partir del presentificar, del anticipar y del retener?» (Ibíd., p. 319). La respuesta, claramente, es no.

El tiempo expresado y su origen en la temporalidad.

«Cuando estamos a la espera de algún acontecimiento, en nuestro estar ahí [existencia: *Dasein*] nos comportamos de algún modo siempre respecto de nuestro poder ser más propio. Sea lo que fuere aquello de lo que estamos a la espera, bien un acontecimiento bien un proceso, nuestro propio estar ahí [existencia: *Dasein*] es co-esperado siempre en la anticipación del proceso mismo. El *Dasein* se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello a lo que está a la espera.» (Ibíd.)

En estas pocas líneas Heidegger nos introduce hacia el sentido primario de la temporalidad. Intentaremos mostrar a través de un ejemplo lo que se intenta expresar aquí. Supongamos que un estudiante va a dar su examen de grado. Tiene la esperanza, vale decir, está a la espera de que el acontecimiento le sea favorable, esto es, espera aprobar el examen. Aprobar el examen significa para el alumno el punto de partida para sus proyectos posteriores, es decir que el alumno se

proyecta, se anticipa al resultado de ese acontecimiento: trabajar, seguir estudiando, etc., es decir, que su propia existencia es co-esperada junto a la anticipación. Ahora bien, si preguntáramos al estudiante “¿Qué pasa si repruebas el examen?” “Sería terrible, no me lo imagino... pero hay una segunda oportunidad”, podría responder. Pero si volvemos a preguntar “¿Qué pasa si vuelves a reprobarte el examen? ¿y si no lo apruebas nunca?”. Tal vez cada uno de nosotros en su propia intimidad ha experimentado la situación que tratábamos de describir, a saber, *vernus* en la espera de un acontecimiento donde nos jugamos por entero, y vernos confrontados a la desazón de no saber qué hacer si el acontecimiento no resulta como esperamos. Pero ese “no saber qué hacer” manifiesta el fenómeno de la angustia. El estudiante no siente desazón por el “no saber qué hacer” sino que la angustia saca al estudiante de su comprenderse a sí mismo a través de las cosas, sus ocupaciones, proyectos, y lo arroja contra aquello frente a lo cual el estudiante de verdad se angustia: su más propio poder-ser:

«La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre... la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial... lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo» (ST, p. 210)¹⁷.

La angustia sitúa al *Dasein* frente a su poder ser más propio, pero, por decirlo así, la angustia va a una con la anticipación del *Dasein* hacia aquello que espera y que puede constituir el mundo del *Dasein*, de aquí que el *Dasein* se

¹⁷ Sin dudas, las siguientes palabras de Nietzsche son igual de decidoras: «¿Libre te llamas a ti mismo?... ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad:

comprenda a sí mismo en la anticipación de aquello a lo cual espera. Pero Heidegger concentra su atención en el anticipar del *Dasein*. En efecto, al relacionarse de este modo con su más propio poder ser, el *Dasein* «está por delante de sí mismo» (PF, p. 319), llega hasta sí mismo a partir del anticiparse a una posibilidad, anticipando su poder ser, pero en este llegar a sí mismo anticipando una posibilidad el *Dasein* es, en sentido originario, *futuro* [zukunftig]. Este “llegar hasta sí mismo a partir del poder ser más propio” que se encuentra en la existencia del *Dasein* «y de la que todo anticipar es un modo específico» es el *concepto primario o existencial del futuro*, y presupuesto para el concepto común de futuro como todavía-no-ahora.

Heidegger devela el segundo momento originario del *Dasein*: el “haber-sido” [Gewesenheit]. El *Dasein* «Es sólo... de tal modo que el ente que es, *ha sido ya siempre*» (Ibíd.). Al retener u olvidar algo, el *Dasein* se relaciona de algún modo siempre con aquello que él ha sido, y esto porque lo retenido o lo olvidado está referido a la ocupación del *Dasein* con las cosas, con el modo en que el *Dasein* se comprende a sí mismo; en la retención y en el olvido, el *Dasein* mismo es corretenido, se retiene a sí mismo en lo que, en cuanto proyecto, ya ha sido:

«Lo que *hemos* sido no es pasado [vergangen] en el sentido de que podríamos desprendernos de nuestro pasado, como se suele decir con frecuencia, como nos desprendemos de un traje. El *Dasein* no puede desprenderse de su pasado [Vergangenheit] como tampoco puede eludir la muerte» (Ibíd., p. 320).

Pero el *Dasein* puede haber-sido sólo porque es venidero, sólo porque el *Dasein* es *futuro* y, en cuanto tal, puede advenir hacia sí mismo; al haber-sido del *Dasein* co-pertenece su futuro. Ahora bien, sólo podemos ser haber-sido en cuanto existimos, cuando ya no somos, tampoco somos haber-sido, vale decir, que el

¿libre para qué?...;Solitario, tú recorres el camino que lleva hacia ti mismo!» “Así habló Zaratustra”

haber-sido pertenece a la existencia del *Dasein*, aún cuando el *Dasein* pretenda ocultarlo, olvidarlo, reprimirlo, él es inalienable del *Dasein*. El haber-sido, el futuro y el presente, de un modo igual de originario, hacen posible la existencia.

El presente [*Gegenwart*] en sentido existencial [*existenzial*] de ningún modo coincide con la presencia [*Anwesenheit*], con la subsistencia [*Vorhandenheit*]. El *Dasein*, en cuanto existencia, cotidianamente se encuentra preocupado entre los entes subsistentes «los tiene en su presente». El *Dasein*, haciendo presente a un ente o a una posibilidad que anticipa, i.e., en tanto presentificador [*Gegenwärtigendes*], se relaciona con lo que se presenta [*Anwesendes*] y lo tiene en su presente. A menudo este es nuestro modo cotidiano de encontrarnos, perdidos en el presente, y por ello pareciera que el futuro y el haber-sido estuviesen ocultos «como si el *Dasein* estuviese saltando al presente en cada momento».

A la unidad originaria del futuro, del haber-sido y del presente anteriormente caracterizada, es decir, el fenómeno que, como futuro que está siendo sido, presenta, Heidegger la nombra *temporalidad*. Puesto que la temporalidad no es un ente, ella no “es”, sino que *se temporaliza*¹⁸ en el futuro, el haber-sido y el presente. Las determinaciones del tiempo que describimos anteriormente, a saber, “luego”, “hace un rato” y “ahora” sólo son en la medida en que surgen de la temporalidad y la expresan:

Del camino del creador.

¹⁸ Respecto a temporalizarse [*sich zeitigen*] Rivera, quien traduce el verbo por temporizarse, declara lo siguiente: «La palabra *zeitigen*, de uso corriente en alemán, significa madurar. Pero como deriva de *Zeit*, tiempo, ese madurar es comprendido como un dar tiempo al tiempo, es decir, dejar que el tiempo cumpla su obra... *Sich zeitigen* es el desplegarse del tiempo, el temporizarse del tiempo...funcionar como tiempo» (ST, p. 492, 493).

«Con el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato” se expresa el anticipar —el futuro—, el retener —el haber-sido— y el presentificar —el presente—» (Ibíd., p. 321)¹⁹.

La temporalidad que se expresa con las determinaciones antes dichas, temporaliza al tiempo y es esta expresión la que es tomada por la comprensión vulgar como el tiempo mismo.

Lo hasta aquí formulado sigue, en sus líneas fundamentales, a lo que Heidegger devela en el § 65 de *Sein und Zeit* como el sentido ontológico de la cura [*Sorge*]. El *Dasein*, cuyo ser precisa entenderse como un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo-en-medio-de-el-ente-que-comparece-dentro-del-mundo, es decir, como *Sorge* (Cf. ST, p. 214), no es al modo de un ente subsistente, acabado, consistente, sino que, al contrario, está siempre en vías de completarse, es un poder-ser que busca llegar a sí en el modo de un proyecto. El *Dasein* puede estar en tránsito de llegar a sí sólo porque en su ser es futuro [porvenir], no un “ahora” que no es efectivo y que más tarde lo será, sino que futuro «mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder ser» (ST, p. 343).

Pero este advenir a sí asume las posibilidades fácticas con las que ya se encuentra, a las que está arrojado, es decir, en tanto es como él ya siempre era; el *Dasein* adviene a sí sólo en un co-originario retornar hacia el más propio haber-

¹⁹ La traducción castellana de esta cita es como sigue: «Con el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato” se expresa el anticipar el futuro, el retener el haber-sido y el presentificar el presente» de lo cual se sigue que en cada momento del tiempo expresado (“ahora”, “luego” y “hace un rato”) se anticipa el futuro, se retiene el haber sido y se presentifica el presente. El problema es que en el texto alemán van encerradas en comas, como si fuesen explicaciones, lo que nosotros colocamos entre guiones, esto es, los éxtasis de la temporalidad, lo cual se acerca más a lo dicho en el texto alemán. Por otro lado, la traducción francesa encierra a los éxtasis entre paréntesis, lo cual intenta reflejar lo afirmado en el texto original, a saber, que en los momentos del tiempo expresado se expresa, por decirlo así, directamente el anticipar, el retener y el presentificar cotidianos del *Dasein* (temporalizaciones de la temporalidad del *Dasein* impropio –Cf. “Introducción a el Ser y el Tiempo de Martín Heidegger”, José Gaos, Fondo de cultura económica, México, 1951, p. 111) y, de modo

sido. El *Dasein* es su haber-sido, no como un “ahora” que fue real y ya no. Por otra parte, el *Dasein*, que está siempre entre los entes intramundanos en una situación concreta, hace presente a las posibilidades del mundo circundante, y esto sólo es posible «en una *presentación* [*Gegenwärtigen*] de este ente» (Ibíd.).

Lo esencial del futuro, dice Heidegger, es el *llegar hasta sí mismo* [*Auf-sich-zukommen*], lo fundamental del haber sido es el *volver a* [*Zurück-zu*] y lo esencial del presente es el *confrontarse con* [*Sichaufhalten bei*], el estar-con [*Seinbei*], estas caracterizaciones, *ad-* [*Auf-zu*], *retro* [*Zurück-zu*] y *prae* [*Bei*], revelan la constitución fundamental de la temporalidad. Ciertamente, que la temporalidad esté determinada por el *ad-*, por el *retro-* y por el *con*, quiere decir que ella, vale decir, el *Dasein* mismo, está *fuera de sí* [*außer sich*]. El tiempo y con él el *Dasein* es *arrebatado* [*entrückt*] *fuera de sí*:

«El *Dasein*, en tanto que futuro, es *arrebatado fuera de sí* hasta su poder ser pasado [*gewesen Seinkönnen*], en tanto que pasado, es *llevado fuera de sí* hasta su haber sido, en tanto que presente [*gegenwärtiges*] es *llevado fuera de sí* hasta otro ente» (PF, p. 321).

La temporalidad, que en tanto unidad de futuro-haber-sido-presente, es el *originario fuera de sí*, es el puro y simple fuera de sí, lo *ἄμετρον*, que lleva al *Dasein* fuera de sí y, por ello, es la condición de la existencia del *Dasein*. De acuerdo a esto, Heidegger llama a este carácter de arrebatar fuera de sí de la temporalidad, o tiempo originario, *carácter extático* y al futuro, al haber sido y al presente, los *éxtasis* [*Ekstasen*] de la temporalidad. Cada éxtasis está en sí mismo fuera de sí pero no de manera aislada, sino que, más bien, cada éxtasis se temporaliza en unidad con los otros éxtasis, lo cual impide pensar que los éxtasis se suceden, uno primero y otro después y después otro, y ello porque si así fuese estaríamos diciendo que la

“indirecto” pero esencial, los éxtasis de la temporalidad. Sin duda que el error de la traducción

temporalidad es un ente que transcurre “en el tiempo” y, con ello, que el *Dasein* es al modo de un ente subsistente, lo cual no es el caso. Ahora bien, el carácter extático de la temporalidad señala, a su vez, un *ser arrebatado a, en dirección a*, vale decir que «Todo arrebatamiento [*Entrückung*] está, en sí mismo, *abierto [offen]*», esto es, al éxtasis le pertenece una apertura [*Offenheit*] que se da con el fuera de sí. En otras palabras:

«Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un “hacia qué” de la salida» (ST, p. 380)²⁰.

Este “hacia que” o “apertura” Heidegger lo denota como *horizonte del éxtasis*, aquello en dirección de lo cual todo éxtasis está abierto de determinada manera, la *amplitud [Weite] abierta* hacia la cual el arrebatamiento está fuera de sí y que es abierta y mantenida abierta por el arrebatamiento mismo. Según esto, la temporalidad tiene un carácter *extático-horizontal*, donde «“horizontal” quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo» (PF, p. 322).

Lo que Heidegger se propone a continuación es interpretar al *Dasein* a partir de la temporalidad (§ 20 y § 21), vale decir, que en líneas generales repite el análisis de los existenciales vistos desde la temporalidad, esto es, repite lo expuesto en el capítulo cuarto de la segunda sección de *Sein und Zeit* bajo el título “temporalidad y cotidianidad”. Como paso previo a esta interpretación del *Dasein*, Heidegger muestra en los *Problemas* que los momentos del tiempo expresado (“ahora”, “luego” y “hace un rato”) se originan en la temporalidad extático-horizontal y de

castellana debe ser tipográfico.

²⁰ Recurrimos aquí otra vez a las aclaraciones de Rivera:«(la temporalidad) se halla constituida por tres éxtasis rigurosamente enlazados entre sí. Los éxtasis son justamente eso: salidas fuera... En cada uno de los éxtasis tempóreos [*zeitlich*] el *Dasein* sale fuera de sí. Pero, por otra parte, además de esta salida *de sí* está el “hacia qué” de la salida; y a este “hacia qué” de la salida Heidegger lo llama horizonte. Por eso la temporeidad (temporalidad) tiene una estructura extático-horizontal... “Esquema horizontal” es aquel “hacia qué” que es propio de cada uno de los éxtasis de la temporeidad (temporalidad)» (ST, p. 495).

qué manera un modo de ser del *Dasein*, la caída [*Verfallen*], encubre al tiempo originario. Con esta sección concluye el párrafo 19 y al intentar explicarla nosotros daremos por cumplida la meta que nos propusimos al iniciar este escrito: lograr una comprensión, al menos general, de lo que Heidegger quiere decir con temporalidad.

El origen de los momentos del tiempo expresado a partir de la temporalidad.

Lo que trata de mostrarse aquí, es en qué medida el tiempo que conocemos “naturalmente” surge de la temporalidad, o más precisamente:

«¿En qué medida la temporalidad misma temporaliza el único tiempo que el sentido común conoce?» (Ibíd., p. 324).

Heidegger inicia esta explicación recordando la databilidad del “ahora”. Todo “ahora” tiene la forma de un “ahora mientras esto o aquello”, es decir, que se relaciona con un ente a partir del cual se data. Cuando decimos “ahora”, hacemos presente algo, vale decir, que se trata de la presentificación *de* algo, lo cual forzosamente exige que el “ahora” esté abierto de antemano hacia aquello que lo data. Pero que el “ahora” esté abierto hacia aquello que lo data, sólo puede significar que él pertenece a un éxtasis determinado, a saber, al presente, por lo tanto, en la presentificación *de* un ente, el presentificar está relacionado en sí mismo extáticamente y

«En la medida en que [el presentificar] se expresa en su referencia extática, en que dice “ahora” al expresarse a sí mismo y con el “ahora” se refiere al presente, este “ahora” extático-horizontal,..., *se relaciona con...*, o sea, todo “ahora”, en tanto que “ahora”, es “ahora, mientras esto o aquello”» (Ibíd., p. 324).

Lo mismo podemos decir del “hace un rato” y del “luego” que, en cuanto son un “ahora ya no” y un “ahora todavía no”, al estar referidos al “ahora” tienen el carácter de presentificación *de* algo y, por ello, el carácter extático del presente, por lo cual pueden ser datados, es decir, que son “hace un rato cuando” y “luego cuando”; es el “ahora” mismo, al igual que toda otra determinación del tiempo, el que, a partir del carácter extático de la temporalidad, tiene su relación de datación y es estructuralmente presentificador. Así, que el “ahora” sea un “ahora mientras esto o aquello”, el “luego” un “luego cuando” y el “hace un rato” un “hace un rato cuando”, señala que es la temporalidad, en cuanto unidad de la presentificación, retención y anticipación, la que permite que el ente venga al encuentro, dicho en otras palabras:

«el tiempo entendido vulgarmente, el “ahora” visto a partir de esta relación de datación, es sólo el indicio de la temporalidad originaria.» (Ibíd.).

El “ahora”, como toda determinación del tiempo, posee en sí mismo una distensión; incluso su magnitud y amplitud no le adviene por situar varios “ahoras” juntos:

«si reduzco el “ahora” en una millonésima de segundo, tiene todavía una extensión porque, de acuerdo con su esencia, ya la posee y no la ha logrado mediante una suma, ni mediante una sustracción la pierde» (Ibíd., p. 325).

Esto tiene su fundamento en que el “ahora” y junto a él toda determinación del tiempo «no es otra cosa que la “expresión” de la temporalidad originaria misma en su carácter extático» (Ibíd.). Cada vez que el *Dasein* dice “ahora” o “luego” o “hace un rato” se enuncia con ello la distensión porque se expresa el presentificar que se temporaliza en una unidad extática con el retener y el anticipar. En efecto, en la medida en que el anticipar tiene el carácter del “hacia-sí”, el retener el carácter de “volver-a” (aún en el olvido) y «todo “hacia-sí” es en sí

mismo un “volver-a”» (Cf. *Ibíd.*), por su unidad la temporalidad extática *se extiende en sí misma*:

«La temporalidad, en cuanto primario fuera de sí, es el extenderse mismo» (*Ibíd.*)

Por ende, la continuidad y la distensión concebidas en la comprensión vulgar del tiempo son en cuanto tales, no por el hecho de que los “ahoras” se yuxtapongan, sino porque el “ahora” es en sí el tránsito en cuanto él es expresión del extenderse originario de la temporalidad.

Heidegger fundamenta la publicidad del tiempo expresado en cuanto a que la temporalidad *es* el fuera-de-sí y «está como tal ya revelada y abierta en todas las direcciones de sus tres éxtasis» (*Ibíd.*). El “ahora” es tan comprensible de suyo porque «en la convivencia del *Dasein*, o sea, en el común ser-en-el-mundo, se encuentra ya la unidad de la temporalidad misma como abierta para sí misma» (*Ibíd.*). Mas, la publicidad del tiempo viene a entenderse juntamente con lo que Heidegger determinó como la significatividad del tiempo, es decir, como el tiempo mundano. El *Dasein*, en su constitución fundamental, es ser-en-el-mundo, es decir, que mientras existe le “va” ese ser y, a su vez, su ser más propio:

«O, como también decimos: El *Dasein* siempre usa de sí mismo primariamente para sí mismo» (*Ibíd.*)²¹

Cuando la temporalidad se expresa como presentificación en el “ahora”, anticipación en el “luego” y como retención en el “hace un rato”, quiere decir que

²¹ Esta expresión aparece en *Sein und Zeit*, § 66. Rivera le dedica una nota que creemos prudente reproducir: «El *Dasein*, en cuanto ente al que en su ser le va su propio ser, se prodiga, es decir, se entrega, se emplea todo entero por mor de sí mismo, esto es para sí mismo. Este darse y entregarse por mor de sí mismo cobra inmediata y regularmente la forma de la ocupación circunspectiva con los entes del mundo. Haciendo uso de los entes del mundo, el *Dasein* se prodiga por mor de sí mismo y para sí mismo. Prodigándose por mor de sí mismo, el *Dasein* se consume, se “gasta”, es decir, su existencia finita se le va terminando. Consumiéndose, el *Dasein* se necesita a sí mismo o — como quizás podríamos interpretarlo— se usa a sí mismo, o bien —juntando ambas interpretaciones— “necesita usarse” a sí mismo. Ahora bien, necesitarse y usarse a sí mismo o, lo

el tiempo del mundo es también aquello a lo cual el *Dasein* se avoca en cuanto a que es tiempo oportuno o destiempo para lo que urge al *Dasein*.

Heidegger considera que lo explicitado hasta aquí respecto de los momentos del tiempo expresado o vulgar, da cuenta de manera suficiente del origen de estos en la temporalidad, es decir, en la unidad extático-horizontal del anticipar, retener y del presentificar. De aquí que a esta unidad deba ser llamada primariamente tiempo: «el tiempo que se temporaliza y que, como tal, temporaliza el tiempo mundanal» (Ibíd., p. 326) y al *Dasein* el ente temporal [*zeitlich*] por antonomasia, no así al ente subsistente que está *en* el tiempo, una piedra, por ejemplo, la que es intratemporal.

Heidegger, por último, se refiere al encubrimiento en que permanece la temporalidad para la comprensión “natural” del tiempo. Ésta, en efecto, sólo puede ver al tiempo como sucesión de “ahoras” subsistentes, totalmente ajena a los caracteres del tiempo expresado. ¿Por qué es esto así?. Heidegger ve que en el fondo de esta problemática se halla un modo de ser del *Dasein*: la caída [*Verfallen*]. El *Dasein* en su ocupación cotidiana se encuentra con el ente, es decir, con lo subsistente, y tiende a comprenderse tanto a sí mismo como al ser a la luz de lo subsistente. De igual manera ocurriría con el concepto aristotélico del tiempo. En efecto, para Aristóteles el tiempo es 64-ZF, f H J4 algo respecto del movimiento:

«Pero esto significa: el tiempo *es* en cierto modo» (Ibíd., p. 326).

Este “*es*” es comprendido por Aristóteles al modo corriente, es decir, como subsistencia, por lo cual el tiempo aparece públicamente con el movimiento, en una suerte de co-subsistencia [*mitvorhanden*] «tanto en los objetos, en el sujeto o en todas partes» (Ibíd.), y como una serie infinita de “ahoras” subsistentes, todavía-no-subsistente y ya-no-subsistentes, esto es, al modo de los entes intratemporales.

que es igual, “necesitar usarse” a sí mismo, equivale a necesitar tiempo y, necesitando tiempo, es

Según estas determinaciones, el tiempo visto por Aristóteles es el mismo tiempo que el de la comprensión corriente. Ahora bien, la tesis de la infinitud del tiempo tiene su legitimidad dentro de esta comprensión. Ciertamente, al imaginar detenerme en un “ahora”, por el carácter de tránsito de éste, ya estaría en un “todavía-no” y en un “ya-no”, vale decir, que el “ahora” no puede ser sacado de su referencia al futuro y al pasado, pero esto es consecuencia de pensar aisladamente el “ahora”. Heidegger deja este problema hasta este punto, porque profundizar en él toca al problema de la finitud del *Dasein*, lo cual escapa al contexto de lo que estamos atendiendo. Sin embargo, da una seña:

«La infinitud del tiempo vulgar sólo cobra sentido para el *Dasein* porque la temporalidad misma se olvida de su propia y esencial finitud. Sólo porque la temporalidad es, en un sentido auténtico, finita, el tiempo inauténtico, en el sentido del tiempo vulgar, es infinito» (Ibíd., p. 328).

Heidegger rozará o simplemente pospondrá el tratamiento de ciertos aspectos del modo en que la concepción vulgar del tiempo resulta de un encubrimiento del tiempo originario. Así, por ejemplo, el carácter de tránsito, de ser continente, de estar develado y de ser-numerado del tiempo común.

El carácter de tránsito del “ahora”, lo que Heidegger nombró como distensión del tiempo, proviene del hecho de que la temporalidad se distiende en sí misma como unidad extática: el venir sobre-sí-mismo (anticipar) del *Dasein*, en el que, a su vez, retorna sobre sí (se retiene), y ello en unidad con el presentificar, posibilita a que el tiempo expresado, i.e., el “ahora”, sea dimensionalmente futuro y pasado: «esto es, que todo “ahora” se distienda como tal en sí mismo respecto de lo todavía-no y de lo ya-no» (Ibíd., p. 329).

decir, usando el tiempo, el *Dasein* tiene que contar con el tiempo» (ST, p. 494).

Por último cabe referirnos al carácter de continente del tiempo vulgar. Ello obedece, dice Heidegger, al aspecto mundanal del tiempo; en cuanto extática, la temporalidad es lo esencialmente exterior que el *Dasein* pueda encontrar en el mundo, de aquí que «ya de antemano, el ente con el que se encuentra el *Dasein* está abarcado por el tiempo» (Ibíd.).

Heidegger, y nosotros con él, finaliza el § 19 recordando lo expresado en la introducción del mismo parágrafo (PF, p. 278), a saber, que la temporalidad es la condición de la posibilidad de la constitución ontológica del *Dasein*, es decir, de la comprensión del ser:

«Es preciso, pues, que la *temporalidad sea también la condición de la posibilidad de la comprensión del ser que pertenece al Dasein*. ¿En qué medida hace posible la temporalidad la comprensión del ser en general? ¿En qué medida el tiempo es, en tanto que temporalidad, el horizonte para la comprensión explícita del ser como tal, si éste ha de convertirse en el tema de la ciencia de la ontología, o sea, de la filosofía científica?» (Ibíd., p. 330).

Conclusiones

«Tengo un amigo que, cuando nos encontramos, siempre me pregunta lo que estoy haciendo, y yo le contesto: 'acabo de entender a Heidegger'. ¡Hace varios años que 'acabo de entender a Heidegger', después de haber pasado treinta años imaginando con frecuencia estar a punto de entender o haber entendido!»

Jean Beaufret en conversaciones con Frederic de Towarnicki.
Primera conversación.

La meta propuesta por Heidegger en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* era efectuar claramente la distinción entre ser y ente, vale decir, tratar en profundidad la diferencia ontológica, mencionada en *Ser y Tiempo* sólo de manera general. Con ello se ganaba «ante todo, el tema de la ontología y, así, el de la filosofía misma» (PF, p. 42). En este momento del camino del pensar de Heidegger, estaba en vistas el otorgar un nuevo fundamento a la metafísica, de ahí que la búsqueda de este nuevo fundamento atravesara la elucidación del *Dasein* — la metafísica de la metafísica, en palabras de Kant (Cf. KPM, p. 193)— y fuese llamada, como primer paso hacia una ontología fundamental, analítica del *Dasein*:

«Que en la parte de *Ser y Tiempo* —la que fuera publicada— se hable temáticamente del *Dasein* humano no es cuestión alguna... No se trata de ninguna manera de hacer una ontología del hombre... sino en la medida que se hable de una ontología, de lo que se trata es de una ontología fundamental, lo que significa —dicho en lenguaje de la tradición— de una fundamentación de la ontología, y por ende primeramente también de una fundamentación de la ontología en general» (PFSM)

En su escrito sobre los *Problemas* como continuación de *Sein und Zeit*, von Herrmann expresa que la ontología del *Dasein* en el proyecto de Heidegger sólo podía cumplirse de manera integral una vez llevada a cabo la ontología

fundamental, la que retrocedería posteriormente, en una inflexión [*Kehre*], hacia lo que Heidegger, en un curso de Marburgo, llamó óptica metafísica o metaontología, i.e., «la metafísica del ente en su totalidad —es decir, de los múltiples ámbitos del ente—... que significa ‘tematización del ente en su totalidad a la luz de la ontología’, es decir, de la ontología fundamental» (SMST, p. 67).

Ahora bien, el paso que da Heidegger en los *Problemas* es decisivo para este recodo de su camino, en cuanto a que logra explicar que la comprensión del ser es posibilitada por la temporalidad. La temporaneidad [*Temporalität*: temporalidad], expresada en *Ser y Tiempo* sólo en la introducción y en cuya exposición «se dará recién la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser» (ST, p. 43), es introducida en los *Problemas* en relación a la temporalidad de manera gradual (p. 42, 278, 330). Es en el párrafo 21 de los *Problemas* (p. 365) donde alcanza su más profundo sentido, en cuanto a que ella «es la temporalización originaria de la temporalidad como tal». Para explicitar de modo claro que la comprensión del ser enraíza en la temporalidad, Heidegger usa términos de origen latino para las determinaciones del tiempo distinguiéndolas de las usadas para referirse a la temporalidad en el sentido extático-horizontal. El término más importante es el de presencia [*Praesenz*]; ella no es el presente en el sentido extático sino el “hacia que” que le pertenece a este éxtasis, vale decir, el horizonte propio de este éxtasis, la amplitud abierta que le corresponde. Tomamos la siguiente nota del ya citado libro de von Herrmann, que resulta ser medianamente comprensible desde lo que ya hemos expuesto, y que hemos modificado en algunos de sus términos según la traducción de los *Problemas* que hemos ocupado en el desarrollo de este escrito. La nota dice lo siguiente:

«Tal como cada modalidad de temporalización de la temporalidad, también la modalidad originaria de temporalización de la temporalidad —que posibilita la comprensión del ser— consiste en la unidad de tres éxtasis. Porvenir, haber-sido y

presente. El éxtasis del que arranca el proyecto *temporáneo* [*temporal*] del ser-a-la-mano [*Zuhandensein*] es el del presentificar. La dirección que sigue el arrebatado de este éxtasis es el horizonte de la presencia [*Praesenz*] que le es propio ²². Léase el siguiente texto decisivo [de los *Problemas*]: “Lo que se encuentra más allá del éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar-arrebatado [*Entrückungscharakters*] está determinado por este carácter o, mejor dicho, lo que determina en general el hacia dónde del ‘más allá de sí’ como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta extático en la presencia. La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del presente. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el futuro y el haber-sido”. El éxtasis del presente proyecta, en unidad con los éxtasis del futuro y del haber-sido, el ser-a-la-mano en cuanto tal hacia el horizonte de la presencia. El ser del ente que viene al encuentro intramundaneamente es comprendido temporáneamente en la medida en que es proyectado presencialmente [*praesential*]²³. Heidegger puede, así, enunciar el siguiente principio fundamental: “*Comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad*”» (SMST, p. 54).

Queda en deuda un tratamiento riguroso de lo que significa “comprender”, “proyecto”, “más allá” (trascendencia), “esquema”, “estar-a-la-mano” (PF, p. 330 ss., p. 356 ss., p. 360, p. 363). Lo esencial es notar, por un lado, de qué modo el tiempo entra en juego en la comprensión del ser—de aquí nuestro esfuerzo por tratar de seguir con “pasos de palomas” aquellos titánicos pasos de Heidegger— y, por otro, de que en este momento del pensar de Heidegger hay un cumplimiento

²² «El éxtasis del presentificar, *das Gegenwärtigen*, se arrebatado o transporta hacia el horizonte de la presencia» agrega en este punto la traductora del texto al castellano.

²³ Recogimos el sentido de una nota de la traductora para este punto. El ente que viene al encuentro en el trato de lo que nos ocupamos, se presentifica, es decir, se hace presente presencialmente.

de lo propuesto en *Ser y Tiempo*. Ahora bien, en la carta que Heidegger escribió a William J. Richardson podemos leer lo siguiente:

«Die in "Sein und Zeit" gekennzeichnete ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit ist keinesweg schon das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit» (QPR, XII).

Nosotros traducimos: "La temporalidad extático-horizontal caracterizada en *Ser y Tiempo* en modo alguno es ya lo buscado: lo más propio del tiempo en correspondencia con la pregunta del ser".

Cabe, entonces, preguntarnos ¿Dónde reside, pues, lo buscado?, ¿hay que abandonar lo ganado en los *Problemas* y en *Ser y Tiempo*, como si fuera un "error" que no amerita atención más que para presentarlo como "contraejemplo" frente a un resultado más "novedoso" que debemos encontrar en otro momento del pensamiento de Heidegger? ¿No se produce un "quiebre" o "giro", por decirlo así, en este pensamiento?

Dejemos que sea Heidegger el que nos diga algo al respecto:

«El pensar de la vuelta es un giro en mi pensar. Pero este giro no se efectúa en virtud de una alteración del punto de vista ni del abandono del planteamiento de la pregunta de *Ser y Tiempo*. El pensar de la vuelta resulta del haber permanecido junto al asunto por pensar de *Ser y Tiempo*, es decir, junto a lo que he preguntado según la perspectiva que ya en *Ser y Tiempo* (p. 39) fue indicada bajo el título de *Tiempo y Ser*.» (CPR, p. XVII).²⁴

El tránsito que ocurre en el pensar de Heidegger desde lo preguntado en *Sein und Zeit* hacia aquello que, llevado a la palabra en los escritos posteriores, se

²⁴ «Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in *Sein und Zeit*. Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich bei der zu denkenden sache *Sein und Zeit* geblieben bin, d.h., nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in *Sein und Zeit* (S. 39) unter dem Titel *Zeit und Sein* angezeigt wurde.» (trad. ntra.).

mienta por *Ereignis*, como muestra von Herrmann, «procede del pensar ontológico-fundamental y éste, visto desde una mirada retrospectiva, no viene a revelarse falso» (SMST, p. 72). Sin duda que para comprender cabalmente los alcances que tuvo *Sein und Zeit* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, a lo largo del camino inquisidor de Heidegger y cómo se precisa considerarlo en relación a lo que él mismo denomina posteriormente como *historia y verdad del Ser* [*Seyn*], *acabamiento de la metafísica y el otro inicio*, requiere de una tarea aún más ardua, la cual, como tantas otras cosas, quedará en deuda como algo que está lejos de poder ser tratado en estas páginas.

Bibliografía.

Aristote, "Physique", société d'édition 'les belles lettres', troisième édition, texte établi et traduit par Henry Carteron, tome II, Paris, 1961.

Aristóteles, "Física", traducción de Guillermo R. De Echandía, editorial Gredos, Madrid, 1995.

Beaufret, Jean, "Al encuentro de Heidegger", tr. de Juan Luis Delmont, Monte Avila editores, Caracas, 1984.

Feick, Hildegard, "Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘ ", Max Niemeyer, Verlag, Tübingen, 1961.

Dastur, Françoise, "Heidegger et la question du temps", Presses Universitaires de France, Paris, 1^a édition, 1990.

Hawking, Stephen, "A brief history of relativity", Revista "Time. Person of the century", Vol 154, n^o 27, United States, 1999.

Heidegger, Martin, "De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie", traduit par Emmanuel Martineau, Éditions Gallimard, Paris, 1987.

Heidegger, Martín, "Die Grundprobleme der Phänomenologie", GA 24, dritte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martín, "Hitos". Editorial Alianza, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, primera reimpression, Madrid, 2001.

Heidegger, Martín, "Kant y el problema de la metafísica", tr. de Gred Ibscher Roth, segunda reimpression de la segunda edición en español de la cuarta en alemán, Editorial Fondo de cultura económica, México, 1996.

Heidegger, Martín, "La pregunta fundamental por el ser mismo", tr. de Breno Onetto, texto disponible en el sitio web "Heidegger en castellano".

Heidegger, Martín, "Los problemas fundamentales de la fenomenología", tr. de Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

Heidegger, Martín, "les problèmes fondamentaux de la phénoménologie", traduit par Jean-François Courtine, Éditions Gallimard, Paris, 1985.

Heidegger, Martin, "Sein und Zeit", achtzehnte Auflage, Max Niemeyer, Verlag Tübingen, 2001.

Heidegger, Martín, "Ser y Tiempo", tr. de Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996.

Heidegger, Martín, "Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie", GA 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

Kallas, Triin, "Time and temporality in the early thought of Martin Heidegger", texto disponible en www.webcom.com/paf/ereignis.html.

Richardson, William, "Through Phenomenology to Thought", Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.

Resumen.

La pregunta por el ser se vuelve comprensible en un sentido muy concreto. En efecto, si la pregunta conductora de la filosofía es $\text{J}\backslash\text{J}\hat{\text{I}}\ \text{E}\lt$ (¿qué es el ente?) la pregunta por el ser interroga por el “es” que se halla previamente comprendido ahí. Esta comprensión previa del ser, nosotros, como los griegos, la entendemos como presencia constante, es decir, a partir de un determinado modo del tiempo: el presente. El ser y el tiempo se hallan, entonces, en una íntima copertenencia que no ha salido a la luz más que a partir de la publicación de *Ser y Tiempo*. De hecho, lo que se pretende alcanzar en este escrito es mostrar cómo la comprensión del ser es posibilitada por el tiempo. Ahora bien, esta tarea tiene como parada obligatoria: dilucidar el ente que en cada caso somos nosotros mismos y al cual en su ser le va este mismo ser y el que, además, es el lugar del tiempo: *Dasein*.

Como sabemos, el primer escrito de Heidegger es un escrito incompleto; en su proyecto inicial tenía contemplada una tercera sección que pertenecería a la primera parte (la única publicada) y otra segunda parte. El contenido de la tercera sección no publicada como el de la segunda parte, puede entreverse por las diversas alusiones que Heidegger hace a éstas en lo publicado de *Sein und Zeit*. Sin embargo, Heidegger posteriormente señala al curso profesado en Marburgo bajo el nombre de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, como a la tercera sección no publicada de la primera parte de *Ser y Tiempo*. Esta sección es fundamental para lo propuesto en este texto, en él se mostraría de qué modo lo que llamamos ser es comprendido en el horizonte del tiempo.

El escrito de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, texto también incompleto según su esbozo inicial, se adentra en el problema de la temporalidad en su segunda parte, iniciando este camino desde la comprensión vulgar del tiempo — a diferencia de *Ser y Tiempo*, en donde Heidegger parte desde la

elucidación de las estructuras del *Dasein* hacia la temporalidad— tratando en profundidad el concepto aristotélico del tiempo, sólo rozado en lo publicado de *Ser y Tiempo* (un tratamiento mucho mayor debía ser recibido en la segunda parte en cuanto era la vía para esclarecer las bases y límites de la ontología antigua). El concepto aristotélico del tiempo viene a ser, en la interpretación de Heidegger, determinante para todo el pensamiento posterior del fenómeno, incluso Hegel y Bergson. Sin embargo, él no es más que un reflejo de la comprensión común del tiempo en cuanto a que se caracteriza según la comprensión común del ser como presencia.

Se trata, entonces, de partir de la definición aristotélica del tiempo para mostrar, pasando por la elucidación de la comprensión común del tiempo (tiempo mundano), qué es la temporalidad y cómo desde ella brota lo que mentamos por tiempo. Heidegger muestra que la traducción habitual de la sentencia aristotélica:

«τὸ χρόνον ἐστὶν ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον» ('el tiempo es, pues, justamente esto: el número del movimiento según el antes y el después') es una interpretación errónea en cuanto a que en Aristóteles τὸ πρότερον καὶ ὕστερον tienen un sentido primariamente temporal, a saber, anterior y posterior, y no espacial, de aquí que la sentencia entendida en la interpretación de Heidegger suene: 'el tiempo es algo numerado por el movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y de lo posterior', es decir, en el horizonte del tiempo. Ahora bien, todo el mal entendido estriba en que no se entiende en propiedad el sentido ontológico de τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἢ seguimiento:

« puesto que un móvil se mueve desde algo hacia algo y toda magnitud es continua, el movimiento sigue a la magnitud; porque por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento y, por el movimiento, el tiempo».

Heidegger interpreta al τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἢ como la *relación apriorica de fundamentación del movimiento* en referencia a la continuidad y al carácter de ser-

extenso [*Ausgedehntheit*], esto quiere decir que al pensar en el tiempo, ya se mienta a la vez tanto al movimiento, como a la continuidad y a la extensión. Por un lado, hay que tener presente que móvil no atañe sólo a un objeto que se mueva, sino una transformación o, más bien, el tránsito de algo a algo y, por otro, magnitud debe ser entendida como distensión o distanciamiento y no como medida espacial. Así, por ejemplo, en el movimiento de un móvil, en el sentido común del término, en su tránsito de un lugar a otro, consideramos a cada punto de su trayectoria ya en su referencia mutua en tanto que trayectoria, vale decir, que los consideramos como “desde aquí” “hacia allí”. Esto quiere decir que al percibir el movimiento, en este caso un móvil cualquiera que se desplaza, ya comprendemos cada lugar como uno anterior y otro posterior; Heidegger dirá que *retenemos* el lugar que recorre primeramente el móvil como un “desde allí” y que luego *anticipamos* el lugar siguiente como un “hacia allí”, es de este modo en que vemos la trayectoria como tal, es decir, no como un conjunto de puntos aislados; pero la única manera en que podemos, en cada retención de lo precedente y en cada anticipación de lo que ha de llegar, comprender a tales retención y anticipación (a lo retenido y luego anticipado) es diciendo, explícita o implícitamente, *ahora aquí, antes allí, luego allá*, esto es, vemos a los puntos en el horizonte de lo anterior y de lo posterior diciendo implícita o explícitamente *ahora-aquí, ahora-allá*. Esto es lo que hacemos cuando vemos la hora en el reloj, contamos los “ahoras” en serie, es decir, una serie de “antes” (ahora-ya-no) y “después” (ahora-todavía-no). De aquí que a lo que transita de un lugar a otro le siga el “ahora”, sea co-visto con él. Pero co-visto, explica Heidegger, quiere decir co-numerado, esto significa que los “ahoras” son numerados al seguir un movimiento, pero, por otro lado, con ellos numeramos los lugares de la trayectoria de un móvil, por tanto, el tiempo tiene el carácter de ser numerado-numerante.

El “ahora”, por una parte, funda la continuidad del tiempo y, por otra, es el límite entre lo que ha pasado (ahora-ya-no) y lo que ha de venir (ahora-todavía-no). El “ahora” que se numera en un movimiento es cada vez distinto en virtud del tránsito del móvil pero cada “ahora” distinto, en tanto que “ahora”, es siempre “ahora”. Esta es la esencia del tiempo que es condensada por Aristóteles en la referencia al “ahora”, la *essentia* del “ahora” es cada vez la misma, su qué es cada vez el *mismo* y, a la vez, es otro en cada “ahora”, su modo de ser, su *existentia*, es ser otro (ªJ, D@). El “ahora” no es una serie de puntos subsistentes, el “ahora” es lo numerado en una trayectoria pero no al numerar el mismo punto y ello porque en su esencia propia el “ahora” es principio y fin; en el “ahora” como tal se encuentra ya la referencia al ya-no y al todavía-no, el “ahora” tiene en sí mismo, en virtud de su *contenido de dimensión* [*Dimensionsgehaltes*], el carácter de tránsito y de aquí su continuidad. El “ahora” (el tiempo), debido a su carácter de tránsito, no es un límite como tal, vale decir, que no pertenece a lo limitado (por ejemplo el límite de un triángulo, i.e., su perímetro, pertenece al triángulo mismo). Sin embargo, podemos con su ayuda marcar un límite (por ejemplo: “ahora el local se cierra”, concluye un acontecimiento en el ahora), pero el “ahora” como tal no tiene el carácter de límite, es, en este sentido, como el número, que ayuda a determinar algo pero no por ello está unido a lo que determina, por ejemplo: 10 caballos. Aquí, sin duda, determino el número de los caballos, pero el 10 no tiene el carácter del caballo ni su modo de ser. El tiempo, entonces, en tanto numerado-numerante no pertenece al ente que él numera y, por tanto, cuando se expresa que el tiempo es lo numerado respecto del movimiento con ello se señala a que determinamos y numeramos al movimiento a partir del “ahora” de tal modo que el tiempo no pertenece ni al móvil ni a su modo de ser ni al movimiento mismo.

Puesto que el tiempo, en tanto que “ahora”, es un número que permite numerar puede él mismo numerar en el sentido del medir. Dicho en otras palabras,

porque el “ahora” es tránsito, el tiempo puede, en cuanto número, ser una medida numérica posible de un movimiento (un cuánto, una duración), de aquí que si un móvil es medido en cuanto a su movimiento significa que él “está en el tiempo”; el movimiento, el móvil, las cosas, no están en el tiempo como elementos constitutivos de él (como los “ahoras”), sino que están en el tiempo como lo numerado en el número. La intratemporalidad del ente significaría, entonces, ser abarcado por el tiempo, y el tiempo, en este sentido, tendría el carácter de un *conteniente* [Um-haltes], es decir, que es mentado como un “contenedor” [Behälter].

El último asunto que toca la interpretación de Heidegger concierne a la aporía que plantea Aristóteles: el tiempo está en todas partes, pero, a su vez, sólo puede haber tiempo si hay un alma que numere. Este punto debe alcanzar su explicación desde la temporalidad. Sin embargo, el fenómeno del tiempo *está interconectado con el concepto de mundo y, por ello, con la estructura misma del Dasein*, de aquí que sea necesario referirnos a este ente.

Inmediata y regularmente nos comprendemos desde lo que nos ocupa o desde aquello que perseguimos y esto porque primariamente el *Dasein*, el ente que en cada caso somos nosotros mismos, se encuentra *en* las cosas. El *Dasein* fáctico, fáctico en el sentido de que “de hecho” está ahí arrojado a aquello con lo cual se ocupa, se comprende cotidianamente, dicho terminológicamente, *impropiamente*, vale decir, no a partir de las más propias y extremas posibilidades de su existencia, sino que perdido de sí mismo en las cosas y en los otros. Heidegger hace notar que cuando nos detenemos primariamente en las cosas, éstas jamás se presentan aisladas sino que perteneciendo a un entramado, esto es, a un entramado de cosas. A las cosas más cercanas las denominamos útiles y en ellas hay una referencia a una multiplicidad: útiles para trabajar, para viajar, para medir, etc. El entramado de útiles se nos ofrece en lo inmediato como «el práctico contar con las cosas», esto es, nos orientamos prácticamente respecto de ellas. Cada ente que descubrimos

como útil es útil *para*, para viajar, para comer, etc., es decir, que posee una funcionalidad. Cada *Dasein* existe, por decirlo así, dentro de cierto contorno en el sentido de que en su entorno ya comprende una totalidad de funcionalidades, por ejemplo, un médico en un hospital, un campesino en el campo, etc., esto quiere decir que al existir fácticamente, estamos siempre ya en un mundo circundante. El mundo, entonces, no es el la reunión de todos los entes, es decir, lo *intramundano*, sino que es aquello previamente develado y entendido por todo *Dasein* desde donde podemos encontrar al ente intramundano; el mundo se entiende desde el entramado de funcionalidad y *significatividad*, el para-qué del ente que significa familiarmente algo para el *Dasein*. El ser-en-el-mundo pertenece sólo a la existencia del *Dasein*; que el *Dasein* sea ser-en-el-mundo significa que él mismo está proyectado en el mundo. El *Dasein* fáctico en cuanto existente le pertenece ser-en-el-mundo y ello implica que el *Dasein* es siempre ya ser con [*bei*] el ente intramundano; un ente subsistente es determinado como intramundano cuando es descubierto por el ser-en-el-mundo del *Dasein*.

Heidegger, a continuación, refiere a dos momentos que van a una con el ser-en-el-mundo. El primero de estos momentos es el *en vista de* [*Worumwillen*: por mor de]. El *Dasein* no se limita a sólo ser sino que le va su poder ser, esto quiere decir que siempre está en algún proyecto, ocupado en y con algo que realiza en vista de sí mismo. El otro momento apunta a que el *Dasein* es *en cada caso mío* [*jemeines*], el que lleva a pensar al *Dasein* en una identidad propia de él que es preciso entenderla como ensimismamiento [*Selbsheit*] o 'poseerse'. En efecto, el *Dasein* es de tal modo que, en cierta manera, *se posee en propiedad, se tiene a sí mismo* y sólo por esto puede *perdersse*. El *Dasein* puede escogerse a sí mismo de un modo propio y determinar su existencia primariamente a partir de esta elección (existir en propiedad) o bien puede dejarse determinar por otros y existir de modo impropio en un completo olvido de sí mismo, que es lo que usualmente ocurre cuando se

pierde entre las cosas y las otras existencias. Pero este perderse en cuanto es efectivo y propio del *Dasein* no debe ser entendido como algo aparente o inauténtico ni mucho menos en un sentido moralista.

Heidegger plantea que la comprensión vulgar del tiempo se manifiesta primeramente en el uso del reloj, vale decir, que el uso del reloj es el acceso al tiempo que está más cercano en cuanto a que lo encontramos numerando el movimiento de las manecillas, incluso en la interpretación aristotélica está presupuesto esto mismo. De aquí que Heidegger comience la explicación de la temporalidad a partir del uso del reloj.

Cotidianamente no buscamos el tiempo en el reloj para iniciar una reflexión profunda en torno a él, sino que, por el contrario, buscamos el 'cuánto tiempo' que el reloj puede ofrecernos: cuánto tiempo queda para ir almorzar, cuánto tiempo queda para terminar el trabajo, etc. El tiempo que tratamos de determinar es siempre "tiempo para", tiempo *para* hacer esto o aquello, el tiempo que me puedo tomar *para* realizar algo. El tiempo en el reloj se determina y surge desde el tomarse-tiempo o "contar con el tiempo". Ambas expresiones señalan que nos regimos por el tiempo, esto es, le tenemos en cuenta. Este regirse por el tiempo es de donde surge nuestro contar con el tiempo y, por tanto, nuestra necesidad de inventar relojes (medir el tiempo). Pero esto, a su vez, muestra que para contar con el tiempo, previamente tenemos que tenerlo en alguna parte, es decir, que cuando usamos el reloj ya anteriormente nos es dado el tiempo para medirlo.

En nuestro uso del reloj, expresamente o no, decimos "ahora", pero no un "ahora" solo, aislado, sino "ahora es cuando" o "ahora es tiempo para...", vale decir, con el "ahora" nos dirigimos a aquello con lo que nos ocupamos y que, de algún modo, nos expresa a nosotros mismos en la medida en que nos situamos ante aquello que requiere su tiempo, ante aquello que nos urge. Ahora bien, Cuando el *Dasein*, en tanto que existente, dice "luego" expresa con ello el *estar a la*

espera o el *anticipar* de una cosa que viene al encuentro, a la espera de algo que se ha propuesto hacer, por ejemplo. Cuando el *Dasein* dice “hace un rato” sólo puede decirlo si retiene algo como precedente —por lo que olvidar sería un caso específico del retener— y dice “ahora” cuando se comporta respecto de lo subsistente que se presenta, i.e., de lo que está en su presente. Ahora bien, el comportamiento respecto de lo que se presenta en el sentido de tener-ahí algo que se presenta, que se expresa en el “ahora”, Heidegger lo llama la presentificación de algo. Estas tres expresiones: “luego” (ahora-todavía-no), “hace un rato” (ahora-ya-no) y “ahora” son la *autointerpretación* de los *comportamientos del Dasein* que corresponden al anticipar, retener y presentificar; este último está implicado en todo anticipar y en todo retener en cuanto estos están referidos al “ahora”. Se trata, entonces, de mostrar que el tiempo que se expresa según el “ahora”, el “hace un momento”, y el “luego” tiene en su base a la unidad del anticipar, del retener y del presentificar, llamada temporalidad o tiempo originario. Para hacer más claro lo anterior, es necesario determinar con mayor precisión al tiempo expresado. Heidegger determina cuatro momentos de este tiempo: significatividad, databilidad, distensión y publicidad.

Todo “ahora” es “ahora para” ‘hacer esto o aquello’, vale decir, que se presenta como “apropiado o inapropiado para”. El tiempo en tanto que oportuno o inoportuno, según lo visto anteriormente respecto del mundo, i.e., acerca de su significatividad (una totalidad de relaciones para...), posee este mismo carácter, de aquí que el tiempo con que contamos “para” sea llamado por Heidegger tiempo del mundo.

El *Dasein* al decir “ahora” dice siempre, implícitamente, «ahora, al mismo tiempo que esto y aquello, mientras esto o aquello»; cuando dice “luego”, dice a su vez «luego, cuando» y al decir “hace un rato”, dice juntamente “hace un rato cuando”. A esta estructura relacional del “ahora” como “ahora-mientras”, del

“hace un rato” como “hace un rato-cuando” y del “luego” como “luego-cuando”, Heidegger la llama databilidad. Esto quiere decir que todo “ahora” se fecha o data como “ahora-mientras”, “hace un rato-cuando” o como “luego-cuando”, i.e., que se determina mediante un hecho histórico concreto, por medio de un acontecimiento o en referencia a un ente que proporciona una dirección (fecha) a lo datable.

Cuando el *Dasein* dice “luego”, tácitamente dice un “hasta cuando”, esto es, un ahora-hasta-cuando; el *Dasein* al decir “luego” menciona conjuntamente a partir de un “ahora” un “entretanto” o “hasta entonces”, es en el “entretanto” donde se halla lo que señalamos como “duración”, el “durante” o el “durar” del tiempo, al cual también pertenece la databilidad. A esto que se articula en los caracteres del “entretanto”, del “durante” y del “hasta-cuando” Heidegger nombra *distensión* [*Gespanntheit*], lo cual mienta, en el fondo, a un lapso de tiempo.

El último momento del tiempo expresado corresponde a su carácter público (publicidad). En el diario convivir el *Dasein* expresa un “ahora” datado, extendido y los otros comprenden al “ahora”, aún cuando cada *Dasein* date al “ahora” según un ente o acontecimiento distinto, vale decir, que el “ahora” es accesible a todos pero no pertenece a nadie: «Se da el tiempo».

Cuando el *Dasein* se encuentra a la espera de un acontecimiento se comporta de algún modo siempre respecto de su poder ser más propio. Sea lo que fuere aquello de lo que está a la espera, el propio estar ahí [existencia: *Dasein*] es co-esperado siempre en la anticipación del proceso mismo. El *Dasein* se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello a lo que está a la espera. Al relacionarse de este modo con su más propio poder ser, el *Dasein* *está por delante de sí mismo*, llega hasta sí mismo a partir del anticiparse a una posibilidad, anticipando su poder ser, pero en este llegar a sí mismo anticipando una posibilidad el *Dasein* es, en sentido originario, *futuro*. Este “llegar hasta sí mismo a

partir del poder ser más propio” que se encuentra en la existencia del *Dasein* es el *concepto primario o existencial del futuro*, y presupuesto para el concepto común de futuro como todavía-no-ahora. Heidegger devela el segundo momento originario del *Dasein*: el “haber-sido” . El *Dasein* es sólo de tal modo que el ente que es, *ha sido ya siempre*. Al retener u olvidar algo, el *Dasein* se relaciona de algún modo siempre con aquello que él ha sido, y esto porque lo retenido o lo olvidado está referido a la ocupación del *Dasein* con las cosas, con el modo en que el *Dasein* se comprende a sí mismo; en la retención y en el olvido, el *Dasein* mismo es corretenido, se retiene a sí mismo en lo que, en cuanto proyecto, ya ha sido; Pero el *Dasein* puede haber-sido sólo porque es venidero, sólo porque el *Dasein* es *futuro* y, en cuanto tal, puede advenir hacia sí mismo; al haber-sido del *Dasein* co-pertenece su futuro. Ahora bien, sólo podemos ser haber-sido en cuanto existimos, cuando ya no somos, tampoco somos haber-sido, vale decir, que el haber-sido pertenece a la existencia del *Dasein*.

El presente en sentido existencial [*existenzial*] de ningún modo coincide con la presencia, con la subsistencia. El *Dasein*, en cuanto existencia, cotidianamente se encuentra preocupado entre los entes subsistentes, i.e., los tiene en su presente. El *Dasein*, haciendo presente a un ente o a una posibilidad que anticipa, i.e., en tanto presentificador, se relaciona con lo que se presenta y lo tiene en su presente. A menudo éste es nuestro modo cotidiano de encontrarnos, perdidos en el presente. Ahora bien, a la unidad originaria del futuro, del haber-sido y del presente anteriormente caracterizada, es decir, el fenómeno que, como futuro que está siendo sido, presenta, Heidegger la nombra *temporalidad*. Puesto que la temporalidad no es un ente, ella no “es”, sino que *se temporaliza* en el futuro, el haber-sido y el presente. Las determinaciones del tiempo que describimos anteriormente, a saber, “luego”, “hace un rato” y “ahora” sólo son en la medida en que surgen de la temporalidad y la expresan.

Lo esencial del futuro, dice Heidegger, es el *llegar hasta sí mismo* [*Auf-sich-zukommen*], lo fundamental del haber sido es el *volver a* [*Zurück-zu*] y lo esencial del presente es el *confrontarse con* [*Sichaufhalten bei*], el estar-con [*Seinbei*], estas caracterizaciones, *ad-* [*Auf-zu*], *retro* [*Zurück-zu*] y *prae* [*Bei*], revelan la constitución fundamental de la temporalidad. Ciertamente, que la temporalidad esté determinada por el *ad-*, por el *retro-* y por el *con*, quiere decir que ella, vale decir, el *Dasein* mismo, está *fuera de sí* [*außer sich*]. El tiempo y con él el *Dasein* es *arrebataado* [*entrückt*] *fuera de sí*. La temporalidad, que en tanto unidad de futuro-haber-sido-presente, es el *originario fuera de sí*, es el puro y simple fuera de sí, lo que lleva al *Dasein* fuera de sí y, por ello, es la condición de la existencia del *Dasein*. De acuerdo a esto, Heidegger llama a este carácter de arrebatar fuera de sí de la temporalidad, o tiempo originario, *carácter extático* y al futuro, al haber sido y al presente, los *éxtasis* de la temporalidad. Cada *éxtasis* está en sí mismo fuera de sí pero no de manera aislada, sino que, más bien, cada *éxtasis* se temporaliza en unidad con los otros *éxtasis*. El carácter extático de la temporalidad señala, a su vez, un *ser arrebataado a, en dirección a*, vale decir que todo arrebataamiento está, en sí mismo, *abierto*, esto es, al *éxtasis* le pertenece una apertura que se da con el fuera de sí, un “hacia qué” de la salida. Este “hacia que” o “apertura” Heidegger lo denota como *horizonte del éxtasis*. Según esto, la temporalidad tiene un carácter *extático-horizontal*.

Ahora sólo resta poner al descubierto el modo en que la comprensión común del tiempo enraíza en la temporalidad. Esta tarea queda, en sus aspectos más generales, cumplida en la sección con la que se cierra el § 19 de los *Problemas*.

Todo “ahora” tiene la forma de un “ahora mientras esto o aquello”, es decir, que se relaciona con un ente a partir del cual se data. Cuando decimos “ahora”, hacemos presente algo, vale decir, que se trata de la presentificación *de* algo, lo cual forzosamente exige que el “ahora” esté abierto de antemano hacia aquello que lo

data. Pero que el "ahora" esté abierto hacia aquello que lo data, sólo puede significar que él pertenece a un éxtasis determinado, a saber, al presente, por lo tanto, en la presentificación *de* un ente, el presentificar está relacionado en sí mismo extáticamente y en la medida en que se expresa en su referencia extática, en tanto que dice "ahora", este "ahora" extático-horizontal, *se relaciona con...*, o sea, todo "ahora", es "ahora, mientras esto o aquello". Lo mismo podemos decir del "hace un rato" y del "luego" que, en cuanto son un "ahora ya no" y un "ahora todavía no", al estar referidos al "ahora" tienen el carácter de presentificación *de* algo y, por ello, el carácter extático del presente; es el "ahora" mismo, al igual que toda otra determinación del tiempo, el que, a partir del carácter extático de la temporalidad, tiene su relación de datación y es estructuralmente presentificador. Así, que el "ahora" sea un "ahora mientras esto o aquello", el "luego" un "luego cuando" y el "hace un rato" un "hace un rato cuando", señala que es la temporalidad, en cuanto unidad de la presentificación, retención y anticipación, la que permite que el ente venga al encuentro.

El "ahora", como toda determinación del tiempo, posee en sí mismo una distensión. Esto tiene su fundamento en que el "ahora" y junto a él toda determinación del tiempo no es otra cosa que la "expresión" de la temporalidad originaria misma en su carácter extático. Cada vez que el *Dasein* dice "ahora" o "luego" o "hace un rato" se enuncia con ello la distensión porque se expresa el presentificar que se temporaliza en una unidad extática con el retener y el anticipar. En efecto, en la medida en que el anticipar tiene el carácter del "hacia-sí", el retener el carácter de "volver-a" (aún en el olvido) y todo "hacia-sí" es en sí mismo un "volver-a", por su unidad la temporalidad extática *se extiende en sí misma*. Por ende, la continuidad y la distensión concebidas en la comprensión vulgar del tiempo son en cuanto tales porque el "ahora" es en sí el tránsito en cuanto él es expresión del extenderse originario de la temporalidad.

Heidegger fundamenta la publicidad del tiempo expresado en cuanto a que la temporalidad *es* el fuera-de-sí y está, como tal, ya revelada y abierta en todas las direcciones de sus tres éxtasis. El “ahora” es tan comprensible de suyo porque en el común ser-en-el-mundo, se encuentra ya la unidad de la temporalidad misma como abierta para sí misma. Mas, la publicidad del tiempo viene a entenderse juntamente con lo que Heidegger determinó como la significatividad del tiempo, es decir, como el tiempo mundano. El *Dasein*, en su constitución fundamental, es ser-en-el-mundo, es decir, que mientras existe le “va” ese ser y, a su vez, su ser más propio. Cuando la temporalidad se expresa como presentificación en el “ahora”, anticipación en el “luego” y como retención en el “hace un rato”, quiere decir que el tiempo del mundo es también aquello a lo cual el *Dasein* se avoca en cuanto a que es tiempo oportuno o destiempo para lo que urge al *Dasein*.

Podemos considerar que lo explicitado hasta aquí respecto de los momentos del tiempo expresado o vulgar, da cuenta de manera suficiente del origen de estos en la temporalidad, es decir, en la unidad extático-horizontal del anticipar, retener y del presentificar. De aquí que a esta unidad deba ser llamada primariamente tiempo: «el tiempo que se temporaliza y que, como tal, temporaliza el tiempo mundanal» (PF, p. 326) y al *Dasein* el *ente temporal* [zeitlich] por *autonomasia*.

Heidegger, por último, se refiere al encubrimiento en que permanece la temporalidad para la comprensión “natural” del tiempo. Ésta, en efecto, sólo puede ver al tiempo como sucesión de “ahoras” subsistentes, totalmente ajena a los caracteres del tiempo expresado. ¿Por qué es esto así?. Heidegger ve que en el fondo de esta problemática se halla un modo de ser del *Dasein*: la caída [Verfallen]. El *Dasein* en su ocupación cotidiana se encuentra con el ente, es decir, con lo subsistente, y tiende a comprenderse tanto a sí mismo como al ser a la luz de lo subsistente. De igual manera ocurriría con el concepto aristotélico del tiempo.

Heidegger rozará o simplemente pospondrá el tratamiento de ciertos aspectos del modo en que la concepción vulgar del tiempo resulta de un encubrimiento del tiempo originario. Así, por ejemplo, el carácter de tránsito, de ser continente, de estar develado y de ser-numerado del tiempo común. Sucintamente se referirá al carácter de tránsito del “ahora” y a su carácter de continente.

El carácter de tránsito del “ahora”, proviene del hecho de que la temporalidad se distiende en sí misma como unidad extática: el venir sobre-sí-mismo (anticipar) del *Dasein*, en el que, a su vez, retorna sobre sí (se retiene), y ello en unidad con el presentificar, posibilita a que el tiempo expresado, i.e., el “ahora”, sea dimensionalmente futuro y pasado.

El carácter de continente del tiempo vulgar obedece, dice Heidegger, al aspecto mundanal del tiempo; en cuanto extática, la temporalidad es lo esencialmente exterior que el *Dasein* puede encontrar en el mundo, de aquí que, de antemano, el ente con el que se encuentra el *Dasein* está abarcado por el tiempo.