

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**La historia del concepto de tiempo a través de Aristóteles,
Kant y Heidegger**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jorge Enrique Pulido Blanco

Directores

Ramón Rodríguez García
Francisco de Lara López

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

La historia del concepto de tiempo a través de Aristóteles, Kant y Heidegger

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jorge Enrique Pulido Blanco

DIRECTORES

Ramón Rodríguez García

Francisco de Lara López



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE CHILE
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE LÓGICA
Y FILOSOFÍA TEÓRICA

LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TIEMPO A TRAVÉS DE ARISTÓTELES,
KANT Y HEIDEGGER

Por: Jorge Enrique Pulido Blanco

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y
al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de
Madrid

Para optar al grado de Doctor en Filosofía

Directores de tesis:

Dr. Francisco de Lara López
Pontificia Universidad Católica de Chile

Dr. Ramón Rodríguez García
Universidad Complutense de Madrid

Julio, 2021
Santiago de Chile

©2021, Jorge Enrique Pulido Blanco

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

*Este trabajo está dedicado a mis sobrinos
Felipe, Isabella, Dani, Santi, Valen, Jose y
Jessica y a mi hija Sara Sofía.*

Agradecimientos

Mi agradecimiento va dirigido, en primer lugar, a aquellas instituciones que han financiado esta investigación: a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), la cual me concedió una Beca de Doctorado Nacional; a la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, la cual me otorgó una Beca para Estadía en el Extranjero gracias a la cual realicé un primer semestre en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania); al Programa de Financiación Erasmus Plus, por intermedio del cual pude realizar un semestre en la Eberhard Karls Universität Tübingen (Alemania); a la Beca para Pasantía de la ANID con cuyo apoyo realicé una segunda estadía, esta vez por un año, en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

En segundo lugar, quiero agradecer a aquellas personas que han hecho intelectualmente posible esta investigación: a Francisco de Lara López, mi mentor desde el año 2006 y cuyo ejemplo de trabajo filosófico y académico he procurado seguir. Sin su apoyo y orientación este doctorado no habría sido posible. A Ramón Rodríguez García quien generosamente aceptó co-dirigir la investigación y quien, desde las primeras lecturas y discusiones, ha realizado aportes decisivos para la consolidación del resultado final del texto. También deseo agradecer su amable acogida durante mi estancia de un año en la Universidad Complutense de Madrid. A Hans-Helmuth Gander, por acogerme en Freiburg y por invitarme en dos oportunidades a su *Doktorandenkolloquium* en Wiesneck y a su *Lesegruppe* en torno a la fenomenología de Husserl y Heidegger; a Phillip Schwab, de Freiburg, por aceptarme en su *Vorlesung Hegel, Glauben und Wissen*; a Antonino Spinelli, por acogerme en Tübingen y por las sugerencias a propósito del problema del tiempo en Platón y Aristóteles; a François Jaran por invitarme a su Grupo de Investigación en la Universidad Complutense de Madrid y por permitirme exponer en un par de oportunidades avances de la última parte de la investigación; y, finalmente, a Javier Aoiz, a Marcelo Boeri, a Eric Pommier y a Mariano de la Maza, profesores de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por su profundo aporte a mi formación doctoral.

En tercer lugar, quiero agradecer a aquellas personas que, de un modo u otro, han hecho posible que yo cumpliera este proyecto filosófico y vital: a mi madre, Helda Rosa, quien

lo ha dado todo por mí; a mi hermano José Evelio, quien puso la primera piedra; a mis hermanas Neyla y Lucy, por su constante motivación. También deseo agradecer a mis compañeros de la Pontificia Universidad Católica de Chile: Andrés Gatica Guattamaleti, Pablo Rojo, Francisco Espejo, Óscar Landaeta y Leopoldo Márquez. Asimismo, al amigo que casualmente conocí en Freiburg, Guillermo Gómez Tirado.

Ich bedanke mich bei Christina, Sahra und Uwe Humpert; den freundlichen Empfang in Deutschland, den sie mir bereitet haben, und die Motivation, die sie mir gegeben haben. Diese waren entscheidend für den Erfolg meines Forschungsaufenthalts, für meine Entwicklung und für meine Erfahrungen. Dank schulde ich auch tío Heinz und seiner Frau Michaela für ihre Freundlichkeit und die Unterstützung in Denzlingen.

Die größte und tiefste Dankbarkeit möchte ich gerne für *Helena Humpert* zum Ausdruck bringen. Die *Zeit*, die wir zusammen in Freiburg, Tübingen, Denzlingen und Madrid erlebt haben, hat die Zeitlichkeit meines Daseins gezeitigt.

Esta tesis se concluyó en lo fundamental el 02 de mayo de 2021, en el vigésimo aniversario de la muerte de mi padre.

También evoco a mi cuñado Leonidas, cuya despedida me sorprendió cuando redactaba las descripciones fenomenológicas sobre la muerte y el tiempo que se contienen en esta investigación.

Índice

Resumen	13
Summary	15
Introducción	19
<i>Primera sección. El lugar de Aristóteles en la historia del concepto de tiempo en discusión con la hermenéutica heideggeriana del Tratado sobre el tiempo.</i>	<i>30</i>
Capítulo I. Contexto, necesidad y delimitación de la lectura heideggeriana del <i>Tratado sobre el tiempo</i>	42
1. El concepto aristotélico de tiempo en el programa histórico-filosófico de <i>Sein und Zeit</i>	42
2. Replanteamiento de una confrontación con el <i>Tratado sobre el tiempo</i> en la lección <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>	49
3. Estado de la interpretación realizada por Heidegger.....	52
4. ¿Cómo preguntar por el tiempo?.....	54
Capítulo II. La re-interpretación unidimensional de <i>tò próteron kai hýsteron</i> y de <i>akolouthēin</i> por parte de Heidegger.	58
1. La interpretación de <i>ék tinos eís ti</i> como dimensión (<i>Dimension</i>).	61
2. El vivo intercambio entre movimiento y tiempo según Aristóteles. Interpretación de <i>akolouthēō</i> (seguir) como el mutuo determinarse de lo uno por lo otro (<i>dià tò horizestai hyp' allélon</i>).	66
Capítulo III. Una sociedad entre ahora y movimiento. Nueva aplicación de <i>akolouthēin</i>	72
1. El tiempo del ahora: a medio camino entre el movimiento y lo que se traslada...73	
2. La decisiva aplicación de <i>akolouthēō</i> al fenómeno del ahora. El ahora sigue a lo que se traslada (<i>tó pheroménon akolouthei tò nyn</i>).....	78
3. Tensiones en la interpretación del ahora: Trifrontalidad y alteridad (<i>Andersheit</i>), transitividad y tránsito (<i>Übergang</i>).	81
Capítulo IV. El ahora, el número y el tiempo.	91
1. Las primeras aporías sobre el tiempo y la última aporía. ¿Por qué las aporías aristotélicas ya engloban las preguntas acerca del tiempo?	96
2. De la aporía sobre el alma y el tiempo al papel que juega el número.....	102
3. Número numerante y número numerado. La conciencia del cambio y la pertenencia del ahora al tiempo mediada por el número.....	106
4. El número numerado y la unidad de medida del tiempo.....	114
5. La intratemporalidad heideggeriana y el estar en el tiempo aristotélico.....	119

Consideraciones finales. Apertura del «tiempo» al obrar humano.	129
<i>Segunda sección: Finitud, trascendencia y auto-afección. La fundamental interpretación kantiana del tiempo y el hallazgo de sus límites.</i>	<i>136</i>
Capítulo I. Hacia una interpretación productiva del concepto de tiempo en la <i>Crítica de la razón pura</i>	145
1. El Kant que ya despunta en Aristóteles.	145
2. Violencia e interpretación. El intrépido camino hacia el <i>aunamiento</i> en la finitud.	154
Capítulo II. Arquitectónica de la <i>Crítica</i> kantiana y liberación acontecimental de la obra. ..	163
1. El pesado fardo de la arquitectónica y la necesidad de su superación.	164
2. Transformaciones metafísicas. El planteamiento de una confrontación con la <i>Crítica</i> en el <i>Kantbuch</i>	171
3. Buscando la raíz de la ontología en la finitud del tiempo.	176
4. La retemporalización de las facultades y la presuposición del tiempo como su raíz común.	183
Capítulo III. La originaria extensión temporal del esquematismo kantiano.	194
1. La centralidad del esquematismo para la historia del concepto de tiempo. Significado y transformación.	195
2. La originaria extensión temporal del esquematismo. Número y tiempo.	201
3. El esquematismo kantiano del tiempo del ahora. Interpretación del esquema-substancia en la lección <i>Logik</i> y en el <i>Kantbuch</i>	209
Capítulo IV. La esencia temporal de la subjetividad. Autoafección, imaginación trascendental y tiempo originario.	216
1. La autoafección que lleva hacia la temporalidad originaria.	218
2. Autoafección del tiempo originario por el tiempo del ahora.	222
3. La imaginación trascendental y el tiempo originario.	230
Consideraciones finales. Preguntar por el tiempo más internamente en Kant.	248
<i>Tercera sección: Inmersión del Dasein en la historia del concepto de tiempo y función ontológico-fundamental de la temporalidad originaria y propia.</i>	<i>256</i>
Primera parte. Última etapa de la historia del concepto de tiempo en Heidegger.	264
Capítulo I. El descubrimiento heideggeriano del tiempo del mundo como base fenomenológica para una investigación acerca de la temporalidad originaria y propia.	265
1. Lo no pensado en el tiempo del ahora: el ocuparse del tiempo y el tiempo del mundo.	266
2. La génesis del tiempo del ahora a partir del tiempo del mundo.	273
Capítulo II. Tiempo, trascendencia y mismidad.	280
1. El problema de la trascendencia y el problema del tiempo.	281

<i>La estructura de la trascendencia en «Sein und Zeit».</i>	285
2. Proyecto, éxtasis y trascendencia finita. La temporalidad originaria y propia. ..	292
<i>Proyecto, sentido y éxtasis del tiempo.</i>	297
<i>Los tres éxtasis de la temporalidad originaria y propia.</i>	301
Capítulo III. La base fenoménica del tiempo originario: la mismidad (<i>Selbstheit</i>).	309
1. Ocuparse del mundo y tiempo impropio.	310
2. Olvido del ser (propio), olvido del tiempo (propio).	318
3. La mismidad y el tiempo.	326
Segunda parte. La historia <i>de</i> Heidegger <i>con</i> el tiempo.	332
Capítulo IV. La posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo. De camino al extasiarse ontológico-existencial del tiempo.	333
1. La posición original de Aristóteles y Kant al interior de la historia del concepto de tiempo.	335
2. Hacia una primera comprensión de la posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo.	340
3. Descubrimiento de la íntima relación con el ser-sí-mismo y apuesta por su distensión existencial-existencial.	348
<i>El problema de la conexión entre resolución y muerte.</i>	349
<i>Modalización existencial de la resolución a partir de la estructura de la muerte.</i> ..	361
<i>El mutuo determinarse de muerte y resolución. La totalidad y la unidad del cuidado.</i>	373
<i>Reiteración ontológico-temporal de la mismidad: la Ständigkeit des Selbst</i>	375
Capítulo V. Temporalidad y ser.	378
1. La fenomenología del Dasein y la ontología fundamental.	381
2. De la <i>Zeitlichkeit</i> a la <i>Temporalität des Seins</i>	385
3. Negatividad, historicidad y temporalización: <i>Das Geschehen des Daseins</i>	394
<i>El acontecer es la historicidad propia.</i>	396
<i>El acontecer como el engranaje de destino, repetición y respuesta.</i>	402
<i>Acontecer e historia del mundo.</i>	413
<i>Ciencia e historia.</i>	416
<i>El origen de la destrucción de la historia del concepto de tiempo.</i>	422
Conclusión general.	430
Bibliografía	444

Resumen

La historia del concepto de tiempo a través de Aristóteles, Kant y Heidegger.

La presente investigación traza las líneas maestras de la historia del concepto de tiempo en Aristóteles, Kant y Heidegger. Para lograrlo toma como hilo conductor la reconstrucción crítica heideggeriana del devenir de dicho concepto, pero, en igual medida, intenta posicionar a Heidegger mismo dentro de la historia del tiempo. De esta manera, se plantea como hipótesis general que estos tres autores no representan tan solo tres hitos en tal historia, sino también una tendencia común a la hora de pensar el fenómeno del tiempo, vale decir: la progresiva búsqueda de la fuente originaria de su determinación.

La investigación se desarrolla en tres secciones. En la primera de ellas, se expone y problematiza la interpretación heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo* de Aristóteles. En esta sección se defiende que dicha interpretación se caracteriza por ser unidimensional, sutilmente parcializada y kantianizante. En discusión con el *Tratado* se descubre que los conceptos «*akolouthēin*», «ahora» y «número» no se agotan en la recepción hecha por Heidegger, aunque bajo las coordenadas de nuestra discusión se explicita un posible fondo problemático en torno al concepto de tiempo, a saber, su proclive identificación con el movimiento o con el entendimiento del alma como *hó pote òn*. La ontología fundamental se apropiará de esa problemática poniéndola en conexión con una lectura muy específica de Kant.

En la segunda sección se le sigue la pista al concepto de tiempo en la *Crítica de la razón pura*, especialmente en la «Estética trascendental», en la «Deducción trascendental» y en el «Esquematismo trascendental» siguiendo el énfasis puesto por Heidegger en la finitud, en la trascendencia y en la auto-afección. En esta sección se defiende que la interpretación «violenta» en torno al *acontecer* de la *Crítica de la razón pura* explicita el mantenerse de la finitud en el horizonte del tiempo, tanto como la formación de éste mismo.

El uso sonámbulo de una idea de tiempo totalmente nueva por parte de Kant lo lleva a reconocer indirectamente el borde interno de la vieja ontología y, con ello, a replantear en cierta medida el problema ya barruntado por Aristóteles. Por lo tanto, es posible repetir fenomenológicamente ese problema realizando una destrucción de la tradición que se guía por el hilo conductor del tiempo.

En la tercera sección se completa la historia del tiempo *en* Heidegger, pero también bosqueja la historia *de* Heidegger *con* el tiempo. En un primer momento se reconstruye hermenéuticamente el camino que lleva a la temporalidad originaria y propia y, en un segundo momento, se interpreta la relación entre las temporalizaciones originarias y la *Temporalität des Seins*. Este análisis llevará a una determinación de lo que denominamos la «posición original» de Heidegger en la historia del concepto de tiempo y, de esta manera, a interpretar lo que en la introducción a su obra principal simplemente esbozó en términos de una transformación histórica de la fenomenología (*historisch zu werden*).

Para concluir, se bosquejan problemas fundamentales tanto en lo hermenéutico como en lo sistemático para cada uno de los tres conceptos de tiempo analizados, a la vez que se reitera la pregunta filosóficamente decisiva, esto es: *¿En qué posición original se encuentran Aristóteles, Kant y Heidegger respecto de la temporáneo-historicidad del ser en general?*

Palabras clave: *akolouthēin*, intratemporalidad, finitud, trascendencia, negatividad, historicidad, posición original, temporaneidad del ser.

Summary

The History of The Concept of Time Through Aristotle, Kant, and Heidegger.

This research traces the main lines of the history of the concept of time in Aristotle, Kant, and Heidegger. To achieve this, it takes as a common thread the Heideggerian critical reconstruction of the future of said concept, but, to the same extent, it tries to position Heidegger himself within the history of time. In this way, it is proposed as a general hypothesis that these three authors do not represent only three milestones in such history, but also a common tendency when it comes to thinking about the phenomenon of time, that is: the progressive search for the original source of its history. determination.

The research is developed in three sections. In the first one, the Heideggerian interpretation of the *Treatise* on Aristotle's time is exposed and problematized. This section argues that such an interpretation is characterized by being one-dimensional, subtly biased, and Kantianizing. In discussion with the *Treatise*, it is discovered that the concepts «*akolouthêin*», «now» and «number» are not exhausted in the reception made by Heidegger, although under the coordinates of our discussion a possible problematic background around the concept of time is made explicit its prone identification with movement or with the understanding of the soul as *hó pote òn*.

In the second section the concept of time is traced in *the Critique of Pure Reason* especially in the «Transcendental Aesthetics», in the «Transcendental Deduction» and in «Transcendental Schematism» following Heidegger's emphasis on finitude, in transcendence and in self-affectation. In this section it is argued that the «violent» interpretation around the occurrence of the *Critique of Pure Reason* makes explicit the maintenance of finitude on the horizon of time, as well as its formation. Kant's sleepwalking use of a totally new idea of time leads him to indirectly recognize the inner edge of the old ontology and thereby to rethink to some extent the problem already guessed by Aristotle.

Therefore, it is possible to phenomenologically repeat this problem by destroying tradition that is guided by the common thread of time.

The third section completes the history of time in Heidegger, but also the history of Heidegger with time. In the first moment, the path that leads to the original and proper temporality is hermeneutically reconstructed and, in a second moment, the relationship between the original temporalizations and the *Temporalität des Seins* is interpreted. This analysis will lead to a determination of Heidegger's original position in the history of the concept of time and, in this way, to interpret what in the introduction to his main work he simply outlined as a historical transformation of phenomenology (*historisch zu werden*).

Finally, fundamental problems are outlined both in the hermeneutic and in the systematic for each of the three concepts of time analyzed, while the decisive philosophical question is reiterated, namely: In what original position are Aristotle, Kant? and Heidegger regarding the temporal-historicity of being in general?

Keywords: *akolouthêin*, intratemporality, finitude, transcendence, negativity, historicity, original position, temporality of being.

Podría sospecharse que el tiempo no existe en absoluto, o bien de un modo muy relativo y oscuro.

Aristóteles, *Fís*, 217b 32-33.

No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él.

Kant, *KrV*, A144/B183.

El inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son contemporáneos (*gleichzeitig*) en un «tiempo» que, siendo él mismo incontable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura de cualquier medida.

Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, 190.

El tiempo pasado y el tiempo futuro

Permiten tan solo un poco de conciencia.

Ser consciente es no estar en el tiempo.

Pero solo en el tiempo pueden el momento de la rosaleda,

El momento en la glorieta bajo la lluvia,

El momento de la ventosa iglesia al caer el humo,

Ser recordados; envueltos con pasado y futuro.

Solo a través del tiempo tiempo es conquistado.

T. S. Eliot, *Burnt Norton*, v. 90 y ss.

Introducción

«Quid est ergo tempus?», ¿*Qué es, pues, el tiempo?* Esta es la pregunta agustiniana con la que parece obligado comenzar toda reflexión acerca del tiempo. El obispo de Hipona la formuló en el Libro XI de sus *Confesiones* y, desde entonces, ha devenido una referencia imprescindible, tanto como lo es la natural e inmediata respuesta que preliminarmente ofreció: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim nescio*, «si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé» (Lib. XI, 14, 17).

San Agustín es el primer pensador cristiano que se pregunta conscientemente por el tiempo; ocupa en este sentido un lugar análogo al que le corresponde a Aristóteles entre los griegos, a Newton, Leibniz y Kant entre los modernos y a Martin Heidegger entre los pensadores del siglo XX. Sin embargo, la historia del concepto que va de Aristóteles a Heidegger se resuelve en un planteamiento muy diferente del sugerido por San Agustín, si no es que completamente inverso. El contraste entre aquel momento todavía auroral de la historia occidental del concepto y su última gran tematización enseña que, desde el punto de vista de Heidegger, la pregunta por el tiempo en ningún caso debe formularse soterradamente en términos quiditativos. Más bien, si espejeáramos la clásica formulación agustiniana en el planteamiento heideggeriano, tendríamos que decir: ¿*Quién es, pues, el tiempo? Si me lo pregunto originaria y propiamente lo sé. Si no me lo pregunto, no conoceré más que el transcurso de momentos de la anónima cotidianidad.*

La colosal transformación del pensar que este cambio supone amerita que nos preguntemos: ¿cómo llegó el concepto de tiempo a modificarse a tal grado que su comprensión llegó a ser relativa a la pregunta por el «quién» y por su modo de ser originario? ¿Existe una solución de continuidad en la tradición que empieza con Aristóteles, pasa por Agustín y termina en Heidegger? ¿Cuál es el problema objetivo que anima las diversas interpretaciones acerca del tiempo? En la presente disertación reflexionamos *en torno* a este asunto siguiendo el hilo conductor de la historia del concepto de tiempo.

Apenas iniciado el siglo XX Henri Bergson ofreció las primeras lecciones sobre *Histoire de l'idée de temps* (1902-1903). Un año antes ya había impartido un curso sobre «la idea del tiempo» y un año después desarrollará uno de sus temas principales mediante una «historia de las teorías de la memoria». Mientras que la última lección se hace eco de *Matière et mémoire* (1896), las lecciones sobre la idea de tiempo integrarán el cuarto capítulo de *L'Evolution créatrice* (1907).

Un cuarto de siglo más tarde, en 1925, Heidegger también ofreció unas lecciones sobre el tema bergsoniano. De hecho, el título que les asignó, *Geschichte des Zeitbegriffs*, acusa tanto una filiación como un distanciamiento, pues, entre otras cosas, para Bergson el tiempo auténtico, lo que él denomina la *durée*, no se puede expresar ni en un concepto ni en una representación simbólica, por eso habla sencillamente de «idea» (2018, p. 89). Por su parte, Heidegger vuelve a ocuparse de la historia del concepto de tiempo en la lección del semestre siguiente, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, poniéndola en relación con la historia del concepto de intuición (*Geschichte des Begriffs der Anschauung*) (GA 21, p. 251). De igual manera, anunciará programáticamente en otras lecciones una historia del concepto de verdad (GA 19, p. 24), una del concepto de mundo (GA 26, p. 231 y GA 29/30, p. 262-272), y una del concepto de «natura» (GA 61, p. 91). ¿Qué significa en estos casos «historia» y qué significado peculiar tiene su realización a propósito de un asunto tan enigmático como lo es el tiempo?

Al introducir el proyecto de una historia del concepto de tiempo Heidegger hace tres precisiones importantes en orden a caracterizar su devenir a partir de Aristóteles. En primer lugar, el tiempo funge como *criterio ontológico* para la distinción de regiones del ente. Lo temporal (historia y naturaleza), lo extratemporal (entidades geométricas y matemáticas) y lo supratemporal (eternidad) son conceptos fundamentales utilizados por la filosofía y por las ciencias para definir y diferenciar los campos objetivos de los cuales se ocupan. El tiempo cumple una función cardinal, aunque, en segundo lugar, se trata de un proceder *inconsciente y sesgado*. El concepto tradicional de tiempo se define como serie cuantificable de horas; es el tiempo en el sentido de lo constantemente presente, el cual presupone un tiempo originario, como Bergson lo puso de relieve. Finalmente, la

«historia» del concepto de tiempo se enfrenta a una situación muy peculiar, pues no solo debe hacerse cargo de un «concepto» ya presupuesto en su propia autodefinición y de una problemática que coincide fundamentalmente con la investigación acerca del ser del ente, sino que, además, *no* puede historiar simplemente el fenómeno del tiempo como si éste fuera *un ente o un objeto temático entre otros*. Estas tres características inducen a esperar de la tematización histórica del tiempo «más» que la identificación, organización y explicación de las principales definiciones que se han dado.

En efecto, el proceder no puede ser el de una historiografía (*Historie*) que compendie doxográficamente los conceptos de tiempo, pues tal enfoque carece de un hilo conductor para realizar la unificación de los «tiempos» que resultan y de un criterio para discriminarlos específicamente. La historia propuesta tiene, más bien, el sentido de la *Geschichte* (GA 20, p. 9) precisamente porque ella misma acontece histórico-temporalmente y gracias a eso se abre al fenómeno mismo desenvuelto a través de las *capas* (*Schichten*) de la historia. Esta historia pensante del tiempo tiene como tarea recabar en el problema viviente del tiempo haciéndose cargo de las tomas de posición originales y señeras que arrastran el fenómeno hasta el presente.

Para poder realizar esto, como lo formulará más consistentemente *Sein und Zeit*, es necesario elucidar la temporalidad originaria y propia en cuanto sentido del tiempo que la tradición no-pensó, pero que en todo caso tuvo que haber barruntado en algún grado. Heidegger interpretará el tiempo como el horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, pero con esto no solamente se desvela el nexo tiempo = presente/ser = substancia que la tradición conoció, sino que, además, se intensificará a tal punto lo que tuvo que ser barruntado por la vieja ontología en torno al tiempo que son el problema fundamental y el perímetro completo de la metafísica los que quedarán expuestos, aunque no necesariamente en la forma de enunciados o teorizaciones.

Esto es algo que se puede ilustrar, al menos a un nivel sistemático, aunque todavía no histórico-temporal, mediante un contraste entre la formulación inicial del problema en *Sein und Zeit* y su reformulación al final de la obra (§83). En efecto, Heidegger propone en la «Introducción» una agenda de tres pasos en los que el tiempo se irá transformando

de su sentido óntico-mundano a su sentido originario y propiamente ontológico. La primera etapa establece el terreno en el que se va a buscar el fenómeno del tiempo, a saber, en el ser del Dasein. En el descubrimiento del cuidado (*Sorge*) como ese modo de ser fundamental se delimitan, además, los dos modos de ser de todos los demás entes (la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*), modos de ser por los que se guió la metafísica tanto cuando puso el énfasis en la substancia, como cuando lo hizo en el sujeto.

De acuerdo con la tesis conductora de que el ser solo es comprensible a partir del tiempo, a esta etapa le debe seguir una etapa «más alta, la propiamente ontológica» (SZ, p. 17), en la que se interpreta el sentido de la *Sorge* como temporalidad originaria y propia (*ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit*). Conquistado el horizonte de la *Zeitlichkeit* es posible mostrar cómo el tiempo de los ahora (*Jetztzeit*) que determina la comprensión del fenómeno desde Aristóteles hasta más acá de Bergson se funda en el tiempo del mundo (*Weltzeit*) y cómo el tiempo del Dasein es la base fenomenológica de estos dos.

Ahora bien, en tanto que lo perseguido por *Sein und Zeit* es el horizonte temporal del ser en general y no solo el sentido temporal de un ente, cabe preguntarse ¿cuál es el paso fenomenológico del modo de ser temporal originario y propio del Dasein al tiempo del ser en cuanto tal? ¿Cómo se justifica que las dos etapas anteriores se resuelvan en una tercera que conduce más allá del ser del ente al ser en general? En su tercera etapa *Sein und Zeit* se propone elucidar el tiempo del ser (*Temporalität des Seins*) a partir de (*aus*) la temporalidad del Dasein que comprende el ser (Ib.). Entonces, la pregunta se reformula leve pero significativamente: ¿qué significa que el tiempo del ser se esclarezca «a partir de» el tiempo del Dasein? Para obtener alguna pista a manera de antesala de una problemática que requerirá toda nuestra atención tenemos que abandonar la «Introducción» y dirigirnos a las dos últimas páginas de la obra.

Para empezar, es sintomático que la *Temporalität des Seins* se vuelva a mencionar tan solo al final de la publicación de 1927, una vez terminada la «analítica del Dasein». También lo es que en el §83 Heidegger insista en que la analítica, la cual interpretó al Dasein desde los modos de ser propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiidad (*Uneigentlichkeit*) y que gracias a esto descubrió la temporalidad originaria y propia, «sigue siendo

tan *solo un camino*» (SZ, p. 436) cuya meta es la pregunta por el ser en general. La analítica existencial habría *recibido*, con todo, «la luz que viene de la previa aclaración de la idea de ser en general» (Ib.), aunque ella en sí carezca de un *concepto* del ser. Sin embargo, esta circularidad según la cual la ontología fenomenológica universal «surge» de y «repercute» en la hermenéutica del Dasein al parecer es ahora puesta radicalmente en duda, pues «el problema fundamental sigue estando “velado”: ¿puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?» (Ib.).

La tenaz autocrítica que late detrás de estos interrogantes es de inmediato contenida, pues se afirma que no solo basta con escoger un camino, sino que es necesario recorrerlo hasta el final. «Si es el *único* o el *correcto*, solo puede zanjarse *después de la marcha*» (Ib., p. 437). El camino ya ha sido recapitulado en sus tres etapas, dos de las cuales ya habían sido recorridas al redactar el §83. Falta por desarrollar, pues, la última y definitiva. La idea conductora es que el tiempo originario se acuña a partir del modo propio de la *Sorge*, mientras que el tiempo del ser se debe interpretar «a partir de» la temporalidad. ¿Y a partir de dónde concibe Heidegger la temporalidad misma? El §83 dará luces para interpretar esa misteriosa preposición alemana. «A partir de» (*aus*) la temporalidad significa que la *Temporalität des Seins* «deberá ser posibilitada por un modo originario de temporalización de la temporalidad extática misma» (Ib.). El tiempo del ser es una temporalización de la temporalidad originaria y propia (*Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit*). Esa temporalización señalada, eminente, oficia como condición de posibilidad del tiempo del ser en el sentido de posibilitar el «proyecto extático» en el que se lo comprende.

Los interrogantes, sin embargo, vuelven en las últimas líneas del §83 y con su retorno anticipan los problemas fundamentales que la incompleta obra *Sein und Zeit* legó a la filosofía actual: «¿Cómo se debe interpretar ese modo originario de temporalización de la temporalidad extática misma? ¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario al sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como horizonte del *ser*?» (Ib.). Heidegger subraya las palabras «tiempo» y «ser». La tercera sección de su obra principal se

habría titulado justamente así, «Tiempo y ser», y estas tres habrían sido sus preguntas conductoras.

De acuerdo con nuestras investigaciones, el problema objetivo en el que desemboca *Sein und Zeit* puede ser entendido como una actualización de la problemática que se advierte al tomar en su conjunto la historia del concepto de tiempo. Pero la formulación heideggeriana se realiza de manera radical desde el final de esa historia y con la intención de poner en evidencia cómo ésta se deriva impropriamente del tiempo originario y propio, de suerte que es de esperar que dicha formulación plantee una completa *inversión* en el concepto tradicional de tiempo que, para ella misma, no es una inversión, sino el planteo originario que se atiene plenamente al fenómeno. Heidegger pregunta por el camino que lleva de la temporalidad originaria *del* Dasein al tiempo *del* ser, de la misma manera en la que también se esfuerza por mostrar el carácter derivado del tiempo de los ahora. El terreno en el que se libra el debate es el modo de ser propio del Dasein. Sin embargo, la pregunta con la que empezó esa historia ya en Platón, pero explícitamente en Aristóteles y luego en San Agustín, fue la pregunta ¿qué es el tiempo?, no esta otra: ¿cuál modo de ser del Dasein temporaliza originariamente el tiempo óntico y el tiempo ontológico? Por lo tanto, entre Aristóteles y Heidegger sucede un *acontecer* de la historia del concepto de tiempo al que se le puede dar alcance hermenéutico-crítico interpretando los hitos fundamentales de la reconstrucción heideggeriana de esa misma historia en la que resulta involucrado su propio planteamiento.

Aunque la sección «Tiempo y ser» no llegó a escribirse, en la «Introducción» no solo se la presupone, sino que a la vez se ofrece una pista fundamental para comprender el tipo de temporalización de la temporalidad al que remite. Heidegger asevera que lo positivo de la elucidación del tiempo del ser consiste en que de esta manera uno se puede hacer cargo «de las posibilidades deparadas por los “antiguos”» (Ib., p. 19) en la medida en la que se abre un horizonte histórico que oficiaría como «hilo conductor para toda futura investigación» (Ib.). La interpretación de la temporalidad posibilita el reconocimiento de la estructural historicidad del Dasein. La vieja ontología debe convertirse en el tema fundamental de una investigación que haga ver sus vicisitudes, sus hallazgos y sus

fracasos «como algo necesariamente ligado al modo de ser del Dasein» (Ib). De esta manera, el tiempo del ser ocasiona un punto de inflexión en la investigación sobre el tiempo que la lleva a «convertirse en histórica», a «volverse histórica» (*historisch zu werden*) (Ib., p. 21).

La transformación histórica de la investigación filosófica es una destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*) de la vieja ontología que se efectúa como una historia del concepto de tiempo. Sus hitos son tres: el *Tratado sobre el tiempo* de Aristóteles, el sujeto cartesiano y el esquematismo trascendental de Kant. Su motivación fundamental es doble. Por una parte, encontramos la caída en tradiciones que impone como sentido dominante del tiempo el constante presente de los ahora y constriñe toda visión del Dasein para un tiempo originario. Por otra parte, la tradición *se convierte* para el Dasein en la posibilidad repetible a través de la cual puede temporalizar originaria y propiamente su temporalidad. Este último rasgo de la destrucción fenomenológica es el que posibilita la radical inversión de la pregunta por el tiempo y, por lo tanto, la que explica por qué la historia de sus conceptualizaciones se tiene que realizar preferentemente desde el tiempo originario, aunque esto ofusque desde cierto punto de vista a esa misma historia.

Mediante su interpretación del fenómeno del tiempo en Aristóteles y en Kant, y mediante su planteamiento de la temporalidad originaria y propia, Heidegger retoma el problema filosófico primigenio y da continuidad al curso vivo de la tradición que todavía puede interpelar el sentido del tiempo. El problema fundamental se puede formular desde Aristóteles en los siguientes términos: ¿cómo diferenciar el tiempo respecto del movimiento si el uno acompaña permanentemente al otro (*akolouthēin*)? Al definir el tiempo como el número del movimiento según lo anteroposterior, Aristóteles apela al decir-ahora y al número para establecer el meridiano de esa diferencia. Sin embargo, al resolver el problema poniendo el énfasis en la medición del tiempo el pensador griego abre un interrogante todavía mayor, a saber, ¿cuál es el tiempo que mide la medida del tiempo? ¿Es él todo el tiempo? Como veremos más adelante de manera detallada, la relación entre movimiento, tiempo y alma en Aristóteles incurre en una aparente indefinición que muestra

lo cerca que está de concebir una suerte de tiempo afenomenal como mero movimiento al margen del alma, o de concebir una mera actividad intencional del *intelecto* carente de objeto y tendiente a nada.

Kant va a hacerse cargo de este «mismo» problema en un capítulo cuyo título ya es diciente: «Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento». En ese segmento fundamental de la *Crítica*, su corazón (*Kernstück*) como le llama Heidegger, Kant se remonta hasta la subjetividad del sujeto para pensar *en* esa perspectiva el problema del tiempo y lo hace mediante un planteo en el que busca elucidar no solo el *mantenerse* de la subjetividad en el horizonte del tiempo, sino la *formación* originaria de dicho horizonte. *Una pregunta así no había sido planteada jamás*. Kant, sin embargo, retrocede ante el abismo de la imaginación trascendental y de esta forma acontece renovadamente en él el problema del tiempo que ya había sido desatado por Aristóteles, aunque ahora en su forma moderna. Desde Kant ese problema se puede reformular en los siguientes términos: ¿por qué la subjetividad del sujeto mismo no llega a ser tocada por el tiempo y por qué se prefiere dejar el tiempo del sujeto en una completa indeterminación? ¿Cómo es posible que el sujeto, sin pertenecer al tiempo, determine un tiempo que tampoco pertenece a las cosas en sí mismas, sino solo a éstas en cuando fenómenos? ¿Dónde está ese tiempo que no está donde la Modernidad desde Descartes predijo que debería encontrarse? ¿Cómo es posible que el tiempo determine los fenómenos de la Naturaleza sin que él mismo sea un fenómeno, pero tampoco cosa en sí, ni subjetividad del sujeto? ¿Por qué la determinación del tiempo es una potestad del sujeto si éste no «pertenecer» al tiempo sino el tiempo al sujeto? ¿Cómo es posible que el tiempo, sin ser propiamente *nada*, sea, no obstante, *un poder o una capacidad* precisamente del sujeto? ¿En qué fundamento descansa el presupuesto común (por lo pronto, a Aristóteles y a Kant) según el cual el tiempo sería un acto de determinación (que naufraga en lo indeterminado)?

Cuando Heidegger plantea que la pregunta por el tiempo del ser debe resolverse a partir del Dasein replantea el problema ya barajado por la tradición del concepto de tiempo e intenta resolverlo radicalizando un hilo conductor ya barruntado por ella aunque no-pensado, a saber: que debe haber una fuente de determinación del tiempo, que esa fuente

se define desde la predicación numerante del «tiempo» y que la determinación del tiempo es una suerte de enraizamiento intermedio entre ser-determinado por el tiempo y ser-determinador de éste. Pero Heidegger se va a preguntar por la temporalidad del «tiempo» (*Zeitlichkeit*) tanto como por la temporaneidad de la temporalidad (*Temporalität*), vale decir, tanto por el sentido del tiempo que hace efectiva la realidad misma del acto de determinar, como por el sentido ontológico-universal de la temporalidad (o temporaneidad) que temporaliza (o temporaniza) el tiempo del ser en general, es decir, que de algún modo (y debería ser uno fundamental o, por así decirlo, originario y propio) determina temporaneamente (*temporal* y no solo *zeitlich*) el acontecer de la temporalidad misma y con ella determina el tiempo del mundo y el tiempo de los ahora. Cuando el Dasein propio se temporaliza en el borde del acontecer de la historia donde lo que se comprende acontece y lo que acontece se comprende, *entonces* es ya casi imposible distinguir entre el ser como tal y el Dasein, y entre el Dasein en el hombre y la existencia humana. *Allí* o *ahí* el comprender es un acontecer y esto el ser, pues lo que hay más allá del borde externo de la metafísica es «lo mismo» que hay más atrás del borde interno. Todo «Yo pienso», todo «sujeto», resulta trans-pasado por el acontecer de la temporaneidad del ser, sin que eso signifique que el tiempo caiga en la nada de una indeterminación afenomenal, sino que se transforma en determinación del acontecer del Dasein en la historia del tiempo que es, también, la historia de las determinaciones temporáneas del ser en general. En el problema de la determinación temporánea del ser en general (*temporale Bestimmtheit des Seins überhaupt*) Heidegger plantea el «mismo» problema de la tradición en torno al tiempo, pero en una forma que ella no conocía ni podía conocer como tal. Ese problema puede reformularse aproximadamente así: ¿A partir de dónde es determinada la temporaneidad del ser que al alcanzar su planteamiento más radical ya no puede ser una determinación de la temporalidad, aunque se temporalice como ésta, sino más bien lo que temporaniza aquella? ¿Cuál es ese tiempo que «está detrás», porque no llega a ser fenómeno, pero que está más adelante que cualquier cosa, porque ya ha movilizado, *ha* determinado y *ha* conducido toda posibilidad de comprensión? ¿De dónde procede que algo así ad-venga en el Dasein originario y propio, es decir, en la finitud más radical? El trasfondo de estas

preguntas parece indicar que Heidegger no puede responder al problema aristotélico si no es subiendo la apuesta a la tesis vertebradora de la vieja ontología de cuño griego, pero con esto el acontecer de la historia del concepto de tiempo de Aristóteles a Heidegger se transforma en un acontecer histórico al que podemos darle alcance en cuanto que irriga la temporización de la temporalidad actual. El problema del tiempo menos que ningún otro se puede plantear como una detención o como una reversión de la comprensión del tiempo que está aconteciendo o que ya ha acontecido, sino que consiste en repensar todo el pasado *posible* sin la intención de librar un ajuste de cuentas, sino buscando comprender que lo que ya pasó es lo que nos pasa, es decir, que también nosotros estamos ex-puestos a la historia del concepto de tiempo como quien lo está al poder de una gran tormenta.

La presente investigación se desarrolla a través de tres secciones dedicadas a repensar el problema de fondo y la posición original de Aristóteles, Kant y Heidegger en la historia del concepto de tiempo. Asumimos a modo de indicación la idea programática heideggeriana que animó sus lecciones universitarias de 1925 a 1926, pero intentamos no solo ponerla en discusión a lo largo de su despliegue, sino también aplicarla a Heidegger mismo, es decir, hacernos cargo, también, de la historia *de* Heidegger *con* el tiempo.

En este sentido, en la *Primera sección*, titulada «El lugar de Aristóteles en la historia del concepto de tiempo en discusión con la hermenéutica heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo*» nos proponemos dos objetivos fundamentales. Por una parte, argumentar que la interpretación heideggeriana del tiempo en Aristóteles es unidimensional, sutilmente parcializada y kantianizante. Por otra parte, identificar el problema básico del tiempo en Aristóteles que, si bien no justifica desde el punto de vista objetivo la interpretación heideggeriana, al menos sí la explica.

En la *Segunda sección*, titulada «Finitud, trascendencia y auto-afección. La fundamental interpretación kantiana del tiempo y el hallazgo de sus límites», nos proponemos argumentar a favor de dos ideas conductoras. La primera de ellas afirma que la «violencia hermenéutica heideggeriana» toma en la lectura de Kant la forma de un intento de pensar a fondo el acontecer (*Geschehen*) de la *Crítica de la razón pura* (y de su parcial reescritura en 1787) en términos de un avance y de un retroceso ante lo abisal del problema del

tiempo, acontecer en el que tuvo que haber sido experimentado de alguna manera *el borde interno de la metafísica* del cual Kant huirá definitivamente. La segunda idea asevera que el esquematismo trascendental de Kant permite pensar un sentido del tiempo completamente nuevo del cual él hace uso sonámbulo, pero al cual por alguna razón teme. En efecto, el esquematismo de la *Crítica* ronda el mantenerse (*sich halten*) de la subjetividad en el horizonte del tiempo, pero también la formación originaria (*bilden*) de éste a partir de las síntesis.

En la última sección, titulada «Inmersión del Dasein en la historia del concepto de tiempo y función ontológico-fundamental de la temporalidad originaria y propia», planeamos el problema de la unidad entre el mantenerse y la formación del horizonte del tiempo, pero en terrero heideggeriano y de cara al problema tiempo y ser. La sección se divide en dos partes. En la primera, concluimos la historia del concepto de tiempo en Heidegger mediante la tematización de la temporalidad originaria y propia. En la segunda, nos hacemos cargo de la historia de Heidegger con el tiempo mediante una determinación de lo que comprendemos como su «posición original» al interior de la historia del concepto. Este recorrido nos permitirá interpretar el problema objetivo de la transformación histórica (*historisch zu werden*) de la investigación en torno al tiempo del ser, pero ahora sobre una base conceptualmente firme, crítica y aperturizante.

Primera sección. El lugar de Aristóteles en la historia del concepto de tiempo en discusión con la hermenéutica heideggeriana del Tratado sobre el tiempo.

Bajo la perspectiva que busca pensar el acontecer de la historia del concepto de tiempo que cristaliza en el moderno planteamiento fisicomatemático de una conquista cognoscitiva y técnica de la naturaleza, la investigación de Aristóteles acerca de este fenómeno es cardinal. Aristóteles no es el primer pensador ni el primer «sabio» que intentó elaborar una comprensión relativamente consistente acerca de lo que significa el tiempo. Platón, su maestro, es el más inmediato antecedente de su *Tratado sobre el tiempo*, texto que hace parte de investigaciones en torno a la *physis* entendida como *kínesis* y *metabolè*. Pero Aristóteles también exploró otros matices concernientes a la experiencia del tiempo en la *Ética a Nicómaco*, en la *Retórica* y en la *Poética*.

En este sentido, el pensador de Estagira fue mucho más allá que su maestro, quien en el *Timeo* ofrece la primera tematización con pretensiones filosóficas acerca del concepto tiempo cuyos rasgos mítico-cosmogónicos serán depurados lenta y progresivamente, si bien en cierta medida algunos matices que hacen parte del acercamiento platónico todavía sobreviven en Aristóteles, en Kant e inclusive en el concepto heideggeriano de un «tiempo del mundo» (*Weltzeit*) o de un «tiempo del reloj» (*Uhrzeuggebrauch*). El tiempo del que habla Platón «nació del cielo» (*Timeo*, 38b), está en conexión con «los días, las noches, los meses y los años», los cuales se generan a partir del cielo (38a) y de los astros creados «para la determinación y custodia de los números del tiempo» (38c), de manera que la disolución de uno precipitaría la disolución del otro. Platón busca explicar el origen del mundo entendido como una producción del *демиургος* realizada porque «era bueno» (29e) y siguiendo el principio de «lo más semejante» a los dioses eternos tomados como uno-todo. En este contexto, la creación del tiempo por parte del *демиургος* será el último paso en su intento por hacer del *κόσμος* una «imagen de la eternidad» (*αἰῶνος ποιῆσαι*) (37d). Al crear el alma del mundo el *демиургος* ha construido una imagen de los dioses eternos, viva, orgánica y en movimiento. No obstante, el alma del mundo no es

todavía semejante en grado sumo al modelo que le sirve de forma, pues éste es, además, eterno, mientras que el mundo es algo generado y corruptible. El *демиургὸς* desea, pues, imitar la eternidad y por ese motivo da origen al tiempo, definido por Platón de acuerdo con esto como

Eikò d' epinoëi kinetón tina aiôntos poiêsai, kaì diakosmôn háma ouranòn poiëi ménontos aiônos en henì kat' arithmòn ioûsan aiónion eikóna, toûton hòn dè chrónon onomákamen.

Una imagen móvil de la eternidad y, a la vez que ordena el cielo, [el *демиургὸς*] hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, a la que precisamente denominamos «tiempo» (37d).

Por lo tanto, el tiempo considerado *como el todo* de pasado, presente y futuro es imitación de la naturaleza eterna y gira según el número (*allá chrónou taûta aiôna mimouménou kaì arithmòn kuklouménou gégonen eíde*); nunca llega a ser la eternidad más que como esa copia totalizante que al máximo se le asemeja, pero que depende del número y del movimiento del mundo que serán siempre, aunque no sean eternos (38c). Es, pues, el número el que hace del movimiento vivo del mundo algo semejante a la eternidad.

El acercamiento platónico al tema del tiempo característico del *Timeo* y también tratado en *Parménides* (151e y ss.) y en *Político* (268d y ss) se encuentra a medio camino entre el tiempo cíclico de los antiguos presocráticos y el tiempo lineal que será dominante después de Aristóteles hasta más acá de Bergson. Como afirma Gloy, Platón es el primero en inscribir la forma cíclica del tiempo en la lineal (2008, p. 37). Antes de él, los sabios concibieron el tiempo al margen del alma, del número, de la medición y de la producción o creación del tiempo, es decir, no buscaban averiguar a qué esfera de la realidad pertenecía, si a la subjetiva o a la objetiva, si se trata de un fenómeno real o ideal, tampoco si en la numeración acaecía la verdadera *constitución* del tiempo o a cargo de qué acción o pasión estaba. Pensadores como Anaximandro, Heráclito o Empédocles son cercanos a tradiciones acerca del fenómeno del tiempo todavía más antiguas para las cuales éste es

concebido desde los ciclos de la naturaleza, desde los ritmos del cuerpo, desde las edades cósmicas o desde el paso de las generaciones (Ib., p. 17 y ss.)¹.

El estatuto coyuntural del concepto platónico de tiempo debe servirnos para acotar mínimamente algo así como uno de los extremos de la «ventana» histórica en la que se mueve el concepto de tiempo entre Aristóteles y Heidegger. Para desarrollar una investigación más amplia se requiere un hilo conductor que ya no sea el del concepto fisicomatemático de tiempo y su posible superación, idea que es implícitamente seguida por la historia heideggeriana del concepto de tiempo. Nuestra intención no es, sin embargo, proponer una interpretación acerca de la experiencia del tiempo que vaya más allá de la apertura greco-occidental del mundo, sino, precisamente, penetrar hasta la nuez de dicha apertura histórica hasta donde los planteamientos de Aristóteles, Kant y Heidegger nos permiten ver.

En *esta* dirección, el concepto aristotélico de tiempo es *cardinal*, incluso más que el platónico, pues presume de su cientificidad y de haber depurado los elementos mítico-religiosos que subsisten en aquel. La centralidad de Aristóteles es permanentemente reconocida por Heidegger, más que la de cualquier otro pensador, y solo es parangonable con la concedida a Kant. En el marco de su interpretación del *Tratado sobre el tiempo*, el filósofo de Meßkirch reconoce, por ejemplo, que «ningún intento de desentrañar el misterio del tiempo puede dispensarnos de una confrontación con Aristóteles» (GA 24, p. 329). Este *dictum* se mantiene en todas sus reflexiones sobre la historia del concepto de tiempo, para la cual Aristóteles siempre es el punto de partida y el pensador determinante pese a las múltiples modificaciones y retoques que llegue a sufrir su posición².

¹ De cara a una tematización de la experiencia *tanto amplia como profunda* del tiempo resulta útil el panorama elaborado por Safranski (2018), especialmente en los capítulos 6-9, pues el punto de partida de sus consideraciones y, en general, el hilo conductor, es el de la *constitución* del tiempo a partir de experiencias de una subjetividad ensanchada. En el marco de nuestra investigación, en cambio, la constitución del tiempo es la impronta de *un* trecho de su historia.

² La posición destacada de la *Física* aristotélica se mantendrá hasta la conferencia de 1939 sobre el concepto de *physis*, donde se reitera que «es el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda» (GA 9, p. 242). Sobre la forma de citar a Heidegger en esta investigación: será referido el título de la obra, conferencia, o lección y entre paréntesis el volumen de la *Gesamtausgabe* (GA), más número de página original. Solamente

Esta relevancia la han hecho notar numerosos autores³. La exposición de Franco Volpi no solo es pionera, sino, además, la más relevante e influyente en el mundo hispanohablante. Volpi enfoca su indagación en una perspectiva análoga a la nuestra, consistente en determinar el rol cumplido por la interpretación de Aristóteles para el pensamiento heideggeriano, mas no en desarrollar un ejercicio de lectura de la historia de la filosofía que dé continuidad a la agenda heideggeriana o que haga más robustas sus tesis (2012, p. 43). No obstante, el enfoque de Volpi parte de una seguridad inicial en el proceder fenomenológico heideggeriano que, en cierto sentido, riñe con su conciencia de la violencia interpretativa fraguada por Heidegger como método de apropiación de la tradición.

En efecto, Volpi anota que para comprender la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles se debe prestar atención a los dos niveles que presenta, el segundo de los cuáles es el más sumergido y difícil de intuir. Por una parte, se encuentra el «distanciamiento crítico y la asimilación rapaz» de segmentos significativos del *corpus aristotelicum*. Por otra parte, una suerte de asimilación aparentemente pasiva o tácita de elementos de la psicología o de la ética aristotélicas que serán definitivos para el programa heideggeriano (Ib., p. 38). La no entrada de estos supuestos hermenéuticos en la discusión es la contracara de los forzamientos textuales y de la violencia interpretativa que saltan a la vista en comentarios sobre la *Ética a Nicómaco* o sobre el *Tratado acerca del tiempo*. Volpi estuvo, pues, muy cerca de enrutar los resultados de sus investigaciones en una dirección autónoma y confrontativa con Heidegger. Pero, específicamente en su *Heidegger y Aristóteles*, con gran admiración insiste en la desconcertante aptitud heideggeriana para conferir «una nueva densidad» al pensamiento aristotélico, es decir, «de recuperar y de volver actuales los problemas filosóficos que presentan» «percibidos y sopesados en su auténtico

en el caso de *Sein und Zeit* será usada la sigla «SZ» a la hora de su citación. Siempre que existe una traducción al castellano se la ha utilizado, previo contraste con el original. Es frecuente que el autor modifique levemente la traducción existente. Solo cuando la modificación es sustancial se transcribe el texto original en nota al pie de página.

³ Sin pretender agotar las referencias que tiene detrás un tema tan complejo y rico en desarrollos filosóficos, pueden consultarse los trabajos de Bernasconi (1989, pp. 127-147), Taminiaux (1989, pp. 149-189), Buren y Kisiel (1994), Yfantis (2009), Adrián (2010, pp. 224-337) y el volumen 3 del *Heidegger-Jahrbuch: Heidegger und Aristoteles*, editado por Denker, Figal, Volpi y Zaborowski en 2007.

significado» (Ib., p. 25). Volpi no se pronuncia acerca de la incompatibilidad fenomenológica de estas dos observaciones o, dicho en una palabra, no considera problemático que la «genialidad» heideggeriana se erija gracias a un forzamiento estructural del planteo aristotélico que termina por demolerlo. Para el filósofo italiano, solo «hay un gran pensador por siglo» y ese pensador es en nuestra época «Heidegger» (Ib.).

El aporte de Volpi consiste en haber reescrito la historia de la relación Heidegger-Aristóteles a la luz de publicaciones apenas accesibles en su época y de su tesis capital de la «asimilación rapaz» que «cancela las huellas de aquello de lo que se ha apropiado» (Ib., p. 24). En función de este programa son distinguidos dos grandes periodos en la interpretación heideggeriana de Aristóteles, a saber, (1) desde 1916 hasta fines de los años 30 y (2) desde la *Kehre* hasta *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristóteles, Physik B, 1* publicado en 1958, pero escrito en 1939.

Para Volpi, los tres grandes temas de la confrontación con Aristóteles en el periodo que va hasta la *Kehre* son: (1) la ontologización de la *ética aristotélica* en la lección de 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, (2) la pregunta por la verdad en el curso de 1925-1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* y (3) la interpretación del *Tratado sobre el tiempo* en la lección inmediatamente posterior a *Sein und Zeit* titulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. En esta *Primera sección* de nuestra pesquisa nos haremos cargo de este último asunto, si bien disentimos de la concepción global de Volpi y de algunos detalles de su interpretación. Ahondar en su enfoque nos servirá para caracterizar el abordaje que realizamos aquí.

La tesis central de Volpi a este respecto puede resumirse de la siguiente manera: Aristóteles y Heidegger coinciden en lo esencial y este es el motivo que lleva al último a realizar «una detallada interpretación de la concepción aristotélica del tiempo» (Ib., p. 117). Ateniéndose a «la dinámica especulativa profunda que anima la argumentación aristotélica acerca del problema» (Ib., p. 127), Heidegger detecta una serie de vacíos explicativos que se proyectan sobre un fondo fenomenológico genuino. En virtud de esto, se ve obligado a realizar una suerte de complemento o de extensión fenomenológica necesaria al incompleto planteo aristotélico.

Lo curioso es que esta propuesta se ve confrontada por la presentación misma de la interpretación heideggeriana de Aristóteles. Por una parte, Volpi no puede explicar dicha interpretación sin dejar de recurrir a los conceptos de «horizonte», «dimensionalidad» o «instante» (Ib., p. 135)⁴. Sin embargo, para Aristóteles el origen del ahora (*tò nḗn*) no radica en un proyecto de apropiación de sí-mismo de cara a un horizonte del ser en general sobre el que pendula tensamente la existencia, sino en el percatarse del cambio y de la transformación y en su declaración en el decir-ahora. El paso *del «ahora» al «instante»* es justamente el *quid* del modo heideggeriano de pensar el tiempo. No es el *Tratado sobre el tiempo* el que presupone para su comprensión a Heidegger, sino al revés: la temporalidad originaria y propia tiene un lugar posterior en la historia de la filosofía.

Por otra parte, Volpi considera que el *telos* del *Tratado* y el de la temporalidad heideggeriana son el mismo y que solo discrepan en la profundidad de los análisis: en Aristóteles la relación tiempo/alma sería equivalente a la heideggeriana vinculación temporalidad originaria y propia/Dasein. El tiempo aristotélico «remite por su propia dinámica a la dimensión más originaria de la temporalidad que Heidegger se propone tematizar» (Ib., p. 138). El paso del concepto aristotélico al heideggeriano no es solo natural, sino fenomenológicamente predecible, pues para ambos «la primera fuente de la experiencia del tiempo es la estructura misma del alma, de la vida humana, del Dasein» (Ib., p. 135). Cabe preguntarse, sin embargo, ¿cómo es posible que Aristóteles anticipe un concepto de tiempo tan único y radical como el heideggeriano, un concepto que no solo no conocía, sino que, además, solo pudo ser acuñado gracias a determinaciones histórico-filosóficas muy concretas y que aspira a tener una repercusión radical a nivel ontológico-fundamental e histórico? Sin duda, su concepto de tiempo cuenta ya no solamente con el aristotélico, sino con un decantado histórico-filosófico del que no se puede excluir a Agustín, Kant, Hegel, Dilthey, Bergson o Husserl.

⁴ Entender el *nḗn* aristotélico desde el instante significa acercar la idea aristotélica a algo así como la «repentinidad definitiva del tiempo», al *exaíphnes* platónico (*Parménides* 155 e – 157 b). El centro de la argumentación aristotélica consiste en mostrar que el ahora representa la permanencia de cierta presencia. Cuando lo compara con el límite, el punto o el número, busca conceptualizar ese peculiar estatus del ahora. Dice, por su parte, Kierkegaard en *El concepto de angustia*: «Lo que nosotros llamamos “instante” fue llamado por Platón *tò exaíphnes*» (2000, p. 151).

Finalmente, Volpi presenta en un pasaje que contrastivamente habla por sí mismo los que serían los rasgos fundamentales del tiempo en Heidegger:

Al realizar de forma auténtica el propio poder-ser, el Dasein está siempre delante de sí (*vorweg*), está e-stático, existe, y madura en la dimensión auténtica del futuro que Heidegger designa como anticipación (*Vorlaufen*). A esta le corresponde la maduración auténtica del presente como instante (*Augenblick*) y la realización auténtica del pasado como repetición (*Wiederholung*) (Ib., p. 140).

Naturalmente que esta imagen tiene muy poco que ver con el concepto de tiempo en Aristóteles entendido como número del movimiento según lo anteroposterior, y si realmente lo tuviera entonces no habría que buscar una confrontación entre la concepción heideggeriana y la *Física*, donde es conocido que rasgos de este talante no son tematizados, sino en *Acerca de la memoria y la reminiscencia* (tiempo pasado), en *Ética a Nicómaco* I, 1, 8 y III, 2-3 (presente y futuro), en *Retórica* I, 3 (tiempo del discurso) y en *Poética* (tiempo de la narración)⁵.

De hecho, la ocupación heideggeriana con algunos textos de la *Retórica* y de la *Ética* podría explicar el razonamiento que está detrás de la tesis de Volpi. Como ya fue mencionado, Volpi considera que el tema del tiempo viene precedido en la interpretación heideggeriana de Aristóteles por otros dos temas que, asimismo, han sido ganados mediante una lectura fenomenológica que descubre el problema básico irresuelto al que se tiene que responder. Al interpretar la *Retórica II* y la *Ética Nicomáquea VI* Heidegger ha replanteado los temas del sujeto y de la verdad, por ejemplo, cuando pone de relieve en su diálogo con Aristóteles que la *Befindlichkeit*, el *Verstehen* o la *Sorge* abren una dimensión de la proyección, la movilidad y la actividad humanas omitidas por la metafísica de la presencia (Cf. Ib., p. 140). Sin embargo, para Heidegger el desarrollo inmanente de estas estructuras del Dasein es imposible si no se esclarece la temporalidad originaria y propia. Por lo tanto, sugiere Volpi, la interpretación heideggeriana del tiempo en

⁵ En esta dirección se desarrolla las disertaciones de Walter Bröcker (1935) y de Alejandro Vigo sobre Aristóteles (1996). Véase también el volumen editado por Walter Mesch (2013) y el iluminador libro de Javier Aoiz, *Alma y tiempo en Aristóteles* (2007).

Aristóteles estaría justificada en la medida en la que viene exigida por la interpretación fenomenológico-destructiva de los otros temas y problemas aristotélicos.

A nuestro modo de ver, esta suerte de circularidad exegética (necesidad de interpretar el *Tratado* aristotélico desde la temporalidad originaria y propia porque la interpretación de estilo heideggeriano de otros segmentos del *corpus aristotelicum* así lo exige) no se supera por el hecho de que Heidegger aplique a Aristóteles unos conceptos ontológico-existenciales que ha acuñado reinterpretando a Aristóteles. Si hay un forzamiento en la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles ésta no se justificará por el hecho de que haya sido realizada con herramientas que han sido facturadas a expensas de una interpretación que se rige por lo presuntamente fenomenológico de Aristóteles. Ante esta curiosa forma de alcanzar la objetividad hermenéutica nos parece que hay que proceder con más cautela.

Aunque en la línea de las coordenadas generales de la propuesta de Volpi, nuestra investigación solamente se hace cargo del problema de la *constitución* del tiempo en la medida en la que por medio de ese desarrollo se puede echar luz sobre la *historia* del concepto de tiempo. A nuestro entender, esta historia se puede extender hasta englobar a Heidegger mismo, de suerte que también su planteo resulta acotado históricamente. Para poder demostrar algo como lo que proponemos en esta sección se requiere insertar la temporalidad originaria y propia al principio de la interpretación heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo*, no al final. La posterioridad con relación a *Sein und Zeit* de la lección *Die Grundprobleme* (donde Heidegger adelanta su comentario) y el desarrollo sistemático de una analítica de la temporalidad a partir de 1924 aportan en la faceta evolutiva o documental de esta demostración. No obstante, la idea decisiva que puede esclarecer la torsión efectuada por Heidegger solo la podremos alcanzar al final de la investigación, en el Capítulo V, de la *Tercera sección*, cuando se ponga de relieve definitivamente el programa de una transformación histórica de la fenomenología (*historisch zu werden*) que está detrás de la destrucción fenomenológica de la metafísica de la presencia, empresa dentro de la cual se ha de realizar la historia del concepto de tiempo que empieza en Aristóteles. Es,

pues, esta motivación última la que obliga a disponer la hermenéutica del tiempo en una dirección que a la vez la fundamente y la explique en su acontecer histórico.

La hipótesis que desarrollaremos en los próximos cuatro capítulos asevera que Heidegger ha realizado una interpretación «unidimensional», «sutilmente parcializada» y de «vocación trascendental-kantiana» del *Tratado* aristotélico. Estos tres rasgos de su interpretación explican los dos aspectos hermenéuticamente más característicos de su lectura. Por un lado, Heidegger tiende a acercar *críticamente* el concepto aristotélico no solo a Kant, sino especialmente a Newton y a Leibniz, es decir, al concepto fisicomatemático de tiempo vigente a partir de la Modernidad. Pero, por otro lado, esto explica, ahora en clave *productiva*, por qué Heidegger considera que el planteo esquemático-trascendental de corte kantiano es la desembocadura natural del *Tratado sobre el tiempo*. La hermenéutica heideggeriana fusiona estos dos acercamientos. Al final, se confirma que detrás de su interpretación palpitan los alcances ontológico-existenciales de la temporalidad originaria y propia.

Para desarrollar este objetivo se sigue en la *Primera sección* un método hermenéutico-crítico de vocación fenomenológica. Nuestra manera de leer a Heidegger se distingue no solo por el rigor de explicar cada una de sus aseveraciones fundamentales, sino porque, además, se resiste a robustecer *a priori* sus planteamientos sobre Aristóteles (o sobre Kant), sin antes haberle concedido la palabra al pensador griego. El contraste con el texto mismo ha sido para nosotros decisivo y ha abierto todo un mundo de posibilidades para la reflexión filosófica a partir de Heidegger, pero también en discusión con él y con los autores por él convocados, siempre en busca del asunto mismo de que se está debatiendo. Lo mucho que hemos aprendido siguiendo este método lo hemos puesto en práctica aquí, y nos parece que sus resultados tanto en la *ejercitación* filosófica como en las *conclusiones* hermenéuticas alcanzadas son lo suficientemente convincentes como para considerar que una lectura de estas características es necesaria y viable como estrategia para hacerse con el asunto de fondo, resumible en la siguiente pregunta: *¿en qué apertura histórico-filosófica piensa Heidegger el concepto de tiempo y cómo nos interpela todavía desde allí?*

Nuestro abordaje surgió de la curiosidad filosófica natural cuando nos encontramos con el *Tratado sobre el tiempo* en el trascurso de una pesquisa en torno a los orígenes ontológico-existenciales de la destrucción fenomenológica en *Sein und Zeit*. Por haber dedicado algunos trabajos al pensamiento heideggeriano existía la seguridad inconsciente de ya tener ubicado a Aristóteles dentro de la historia de la filosofía y de que su concepto de tiempo representaba la completa ontología tradicional encallada en la constante presencia. Pero cuando, en el contexto de una lectura no-heideggeriana, enriquecida por diversos horizontes de lectura y, sobre todo, con un apego insobornable al texto griego (pues es lo primero para la filología, decía Boeri), se desnudó el *Tratado sobre el tiempo* en toda su incomprensibilidad desde la óptica heideggeriana, entonces el previo andamiaje hermenéutico se puso como por sí mismo a distancia crítica⁶. De inmediato se abrió la opción de continuar la «rehabilitación» heideggeriana de Aristóteles que, por cierto, estaba puesta sobre la mesa pues la ocasión hizo que coincidieran las lecturas de la lección sobre el *Sophistes* (GA 19) y algunos parágrafos metodológicos de la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (GA 61), o, por el contrario, darle previamente la voz al texto aristotélico y dejar subsistir su singularidad. Realmente, más que tratarse de una decisión, fue una profunda y enfática *incomprensión* la que gatilló esta necesidad de prestar atención a lo propio de dos aproximaciones en torno al tiempo no fácilmente reconciliables, por no decir inconmensurables.

Luego de ganar cierta claridad acerca del contexto histórico-filosófico griego y de sus principales claves conceptuales gracias al magistral acompañamiento de Javier Aoiz (cuyo iluminador libro *Alma y tiempo en Aristóteles* ya conocíamos), entonces se hizo manifiesto que la elucidación del comentario heideggeriano al *Tratado* aristotélico tenía que pasar por una confrontación con la relación que guardan magnitud, movimiento y tiempo, relación que es explicada por Aristóteles mediante el uso recurrente del término *akolouthêin*. Después de una ubicación del concepto aristotélico de tiempo en el *Umkreis* de *Sein und Zeit* realizada en el Capítulo I de esta *Primera sección*, dedicamos el Capítulo

⁶ El seminario dirigido por el Profesor Javier Aoiz contó con la participación de los Profesores Marcelo Boeri y Jorge Mittelman, y con la de los doctorandos Pablo Rojo, Francisco Espejo, Leopoldo Márquez, Claudio Vera del Canto, Adriana Romero y Óscar Landaeta.

II a dicho término. La lectura del texto a la luz del *akolouthēin* no solo muestra su papel central, sino su significación *bidireccional* y *articuladora*, la cual irradia hacia todos los conceptos fundamentales del *Tratado*: magnitud, movimiento, tiempo, ahora, número, alma, etc. A las implicaciones de ese sentido más completo y complejo de *akolouthēin* dedicamos en Capítulo III, si bien es cierto que desde el principio pensamos sobre el fondo de la red de conexiones que establece.

La claridad que fuimos ganando en torno al *Tratado* aristotélico se tornó, paradójicamente, en una momentánea oscuridad de la interpretación ofrecida por Heidegger en la lección de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. El modelo explicativo de la «rehabilitación» o de la «apropiación» fenomenológica no puede ser aplicado irrestrictamente en sede temporal, ya que no son pocos los puntos de debate en los que se margina del texto aristotélico y esto en materias completamente decisivas, como mostraremos detalladamente en los próximos capítulos. Poco a poco se fueron haciendo claros los hitos principales de la interpretación heideggeriana y, especialmente, el ámbito problemático hacia el que se propone conducir la concepción aristotélica, así como las pretensiones ontológico-existenciales que consideramos están detrás. Volver desde Aristóteles a Heidegger ya habiendo pasado por la ontología-existencial posibilita una comprensión fundamental del trasfondo del debate sobre el tiempo. Este fue el origen de la hipótesis desarrollada en esta *Primera sección*.

El centro de las críticas heideggerianas al tiempo aristotélico, además de apuntar a la subordinación del tiempo al movimiento, se enfocan en el concepto de ahora y en la relación entre alma y número. Es por esto por lo que en el Capítulo IV continuamos el desarrollo de la confrontación en torno al ahora y a la capacidad numerante del alma. Al final, podremos contrastar la intratemporalidad que, según Heidegger, determina toda la historia del concepto de tiempo, con la idea aristotélica de «estar en el tiempo». Para cerrar la sección sopesamos en las «Consideraciones finales» los problemas que se han abierto y los enrutamos en dirección a la meta general de nuestra investigación. De esta forma creemos haber desarrollado una de las intenciones principales de nuestro enfoque, a saber:

aprender a decir *sí* y *no* al planteo heideggeriano actualizando a través del diálogo con Aristóteles una forma de *serenidad filosófica*.

Capítulo I. Contexto, necesidad y delimitación de la lectura heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo*

1. El concepto aristotélico de tiempo en el programa histórico-filosófico de *Sein und Zeit*.

La primera referencia a Aristóteles que encontramos en *Sein und Zeit* lo concibe en una perspectiva, a la vez, destacada y problemática. Se nos dice, en el primer párrafo de la obra, que la pregunta por el ser tuvo en ascuas a Platón y Aristóteles sin que ellos llegaran a consolidar una investigación genuina. Lo que los dos pensadores pudieron barruntar sobre el cuestionamiento ontológico-fundamental, se nos dice a renglón seguido, fue maleado una y otra vez por la tradición hasta llegar a Hegel. En el presente capítulo expon-dremos cómo surge la necesidad de interpretar el *Tratado sobre el tiempo* a partir de esta aproximación histórico-ontológica a Aristóteles, de suerte que en los Capítulos II, III y IV podamos acometer paso a paso el comentario realizado en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Aristóteles, a quien el pasaje anteriormente aludido hermana con Platón, no es, sin embargo, simplemente un héroe de aquella disputa por las esencias que el primer párrafo del libro evoca épicamente. Por el contrario, el filósofo de Estagira es el germen de un *olvido* de la pregunta por el ser que ya está plenamente consumado en aquel presente en el que irrumpe *Sein und Zeit*. En nuestra actualidad postheideggeriana ese olvido no se ha convertido en recuerdo, como su contrario y virtual candidato a sucederlo. Sin embargo, el que se haya cuestionado radicalmente acerca de ese *tránsito* entre olvido y recuerdo del ser implanta a la filosofía del siglo XXI en otra relación con su tradición. Bajo la óptica de la primera alusión a Aristóteles en *Sein und Zeit* podemos, pues, concluir su carácter ecléctico: antiguo, pero a la vez actual, un pionero de la causa de la filosofía que, pese a esto, no la supo cultivar y, con todo, se halla *latente* en todos sus continuadores.

De acuerdo con Heidegger, el hilo conductor de la pregunta por el ser y, con ello, de este incipiente boceto de su historia, es el fenómeno del tiempo, el cual determina

secreta, pero inexorablemente, toda la vieja ontología y es, asimismo, el sendero por allanar de cara a la ontología futura. En busca de la demostración de esta tesis es propuesto un derrotero investigativo del siguiente tenor:

Luego de interpretar el cuidado (*Sorge*) en cuanto ser del Dasein, se tematizará su *sentido*, la temporalidad originaria y propia (*Zeitlichkeit*). Hasta ahí llega la que sería una etapa preparatoria del objetivo general de la investigación ontológico-fundamental: la respuesta a la pregunta por el ser en general. En una segunda etapa se acometerá la determinación del tiempo correspondiente al ser en general, la cual Heidegger denomina temporaneidad del ser (*Temporalität des Seins*). Dentro de esta etapa, la investigación establecerá los límites (*abgrenzen*) entre la temporalidad y la comprensión común del tiempo (*das vulgäre Zeitverständnis*). Para el filósofo de Meßkirch, tal comprensión decanta en el concepto tradicional de tiempo «que se mantiene vigente desde Aristóteles hasta más acá de Bergson» (SZ, p. 18).

Lo anterior conlleva la tarea rectora de hacerse cargo de la tradición filosófica que ha pensado el fenómeno del tiempo. Guiado por la empresa de una *destrucción fenomenológica* (*phänomenologische Destruktion*) de la historia de la ontología que busca establecer en qué medida el ser y el tiempo han sido explícitamente puestos en conexión (SZ, p. 23), Heidegger proyecta una revisión de los *dos* hitos fundamentales de esta historia del concepto de tiempo: Aristóteles y Kant. Es así como la tarea de una destrucción de la vieja ontología fija el lugar de Aristóteles en el programa histórico-filosófico de *Sein und Zeit* (26):

Se hará una interpretación del tratado aristotélico del tiempo, que puede ser tomado (*wählen*) como vía para *discernir* la base y los límites de la ciencia antigua del ser. El tratado aristotélico del tiempo es la primera interpretación detallada de este fenómeno que la tradición nos ha legado. Ha determinado esencialmente toda posterior concepción del tiempo – incluida la de Bergson –.

Podemos ver claramente que la investigación propuesta por Heidegger, que se pone en marcha rememorando el pasado platónico-aristotélico del que es deudora toda la ontología tradicional, se resuelve en una confrontación con «la ciencia antigua del ser»,

cuya vía de acceso y racero es la concepción de Aristóteles sobre el tiempo, consignada en los capítulos 10-14 del libro IV de la *Física*. Aristóteles se convierte, así, en fuente e impulso del primer destello del pensar, pero también en el hilo conductor que explica *la lógica interna del olvido del ser*.

De más está decir que *Sein und Zeit* no cumple a cabalidad con la promesa de esta planificación. Una confrontación pormenorizada con Aristóteles y/o con su *Tratado sobre el tiempo* están ausentes de los desarrollos teóricos del libro. En tanto que la sección «Tiempo y ser» no pudo finiquitarse, la tarea de una destrucción fenomenológica carecía de un horizonte histórico concreto para ponerse en obra. Al final de la *Tercera sección* veremos que la historia del concepto de tiempo permite identificar unos linderos muy definidos de aquello que Heidegger pudo haber barruntado en el tránsito de ser y tiempo a tiempo y ser. No obstante, a pesar de la deriva editorial que caracteriza la publicación fragmentaria de su obra principal, en el último capítulo Heidegger erige una serie de puntos orientativos para lo que podríamos intitular su «hermenéutica del tiempo en Aristóteles». Veamos en qué consisten.

Lo primero que llama la atención es el avance que intenta Heidegger, de forma directa y sin mediaciones exegéticas o filológicas, hacia la definición aristotélica del tiempo. En efecto, intenta presentarla, por así decirlo, «en blanco y negro», para luego ofrecer lo que él denomina «el horizonte ontológico existencial» del concepto de tiempo en Aristóteles. Al criticar dicho concepto cree poder advertir, a su vez, los vestigios de un tiempo más originario que todavía quedan como remanentes en la comprensión común de éste. Heidegger cita la frase con la que Aristóteles define qué es el tiempo en la *Física* IV, 11, 219b 1-2: *toûto gár estin ho chrónos, arithmòs kinéseos katà tò próteron kai hýsteron*. «Porque el tiempo es lo numerado en el movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior» (SZ, p. 421)⁷.

⁷ «Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung».

Seguimos la edición de la *Física* de Aristóteles realizada por David Ross (1936). La traducción que utilizamos es la de Vigo (1995), aunque también hemos consultado las traducciones de Guillermo de Echandía (1995) y la inglesa de Edward Hussey (1993). Para la transliteración del griego se ha utilizado el modelo sugerido por M. Balme, G. Lawall L. Miraglia y T. F. Borri (2009).

Además de esta cita, encontramos en el texto un pasaje adicional que se refiere a Aristóteles y otro, de referencia aristotélica, a San Agustín. Para Heidegger, la definición del Estagirita fue extraída del trato ocupado del Dasein que emplea útiles, específicamente hablando, en este caso, del uso del reloj. El presunto énfasis aristotélico en el uso del reloj se rompe momentáneamente, pero, a juicio de Heidegger, sin dejar consecuencias para su concepción general, en algunos pasajes en los que habla de la capacidad numerante del alma o del intelecto del alma. Heidegger cita, aunque lamentablemente sin traducirlo, el pasaje 223 a 25-26 de la *Física* IV:

Ei dé medèn állo péphyken arithmeîn hê psychê kai psychês noûs, adýnaton eînai chrónou psychês mè oúses.

Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, <entonces> es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma (*Física* IV, 223 a 25-26)⁸.

Esta aparente interrupción en el predominio de lo que Heidegger denomina a lo largo de su planteamiento como «tiempo del ahora» (*Jetzt-Zeit*), no tiene ninguna trascendencia para el análisis del concepto aristotélico de tiempo. Igualmente, tampoco la tiene la referencia a San Agustín citada en latín:

Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distensionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi (SZ, p. 427).

De ahí que me haya parecido que el tiempo no es otra cosa que desbordamiento (*distensio*). Pero, de qué cosa, no lo sé, y me extrañaría que no fuera del propio espíritu (*animi*) (*Confesiones* XI, 26).

Como vemos, las fuentes documentales de la interpretación del concepto tradicional de tiempo en el párrafo en cuestión (§81) se reducen esencialmente a estas tres⁹. Con eso y todo, Heidegger reconstruye a partir de tales insumos lo que denomina el

⁸ Otros pasajes del *Tratado* referidos en nota por Heidegger son: 11, 218 b 29 – 219 a 1 y 219 a 4-6.

⁹ También aparece una cita del *Timeo* 37 d 5-7 y la mención de Kant y Hegel como pensadores ligados, de una u otra forma, a la comprensión tradicional del tiempo. Más adelante nuestro análisis se encontrará con dos referencias a Kant de carácter central en el comentario que se realiza en *Die Grundprobleme*.

concepto tradicional de tiempo y la comprensión común del mismo. Empieza, pues, afirmando que todas las discusiones sobre el asunto se atienen a la definición dada en la *Física*, lo cual, a la larga, significa que parten del fenómeno del movimiento como hilo conductor para la interpretación de la naturaleza. De esto resulta la caracterización heideggeriana de la tesis de Aristóteles:

El tiempo es lo «numerado», esto es, lo expresado y – aunque solo sea atemáticamente – mentado en la presentación del puntero (o de la sombra) *en movimiento*. En la presentación del móvil en su movimiento se dice «ahora aquí, ahora aquí, etc.». Lo numerado son los ahora. Y éstos se muestran «en cada ahora» como «en-seguida-ya-no-más...» y «justo todavía no». Al tiempo del mundo que de esta manera queda «visto» en el uso del reloj lo llamamos el *tiempo del ahora* (*Jetzt-Zeit*) (SZ, p. 421).

Bajo este marco se puede decir que el gran problema de la comprensión tradicional del tiempo es que no repara en el carácter *expresado* de este (*die ausgesprochene Zeit*), sino que se concentra exclusivamente en la cosa que está siendo medida a través suyo¹⁰. A la larga, entonces, o no piensa el tiempo, o lo instrumentaliza como una cosa para medir el movimiento de otras cosas, es decir, no tematiza el tiempo *mismo*. De esto resulta que para la comprensión común el tiempo «se muestra como una serie de ahora constantemente “presentes” a la vez que transcurrientes y advinientes. El tiempo es comprendido como una secuencia (*Nacheinander*), como el “fluir” de los ahora, como el “curso del tiempo”» (SZ, p. 422).

Ahora bien, este primer rastreo de la ubicación de Aristóteles en la historia del concepto de tiempo nos permite advertir que la aparente presentación en blanco y negro de la tesis tradicional sobre el tiempo *está lejos* de ser, como acabamos de corroborar, una exposición simplemente documental. Ella es, desde el inicio, una *reconstrucción crítica* (una *interpretación posicionada*). Y, así, habilita a Heidegger para explicitar sus objeciones, las cuales podemos compendiar básicamente en las siguientes cuatro:

¹⁰ Como veremos en el Capítulo V, 3, este diagnóstico contrasta notablemente con el rasgo esencial del acercamiento aristotélico, a saber: su énfasis en el decir-ahora.

En primera instancia, el ahora no puede concebirse en abstracto, como si valiera indiferentemente para datar cualquier fenómeno. Según nos dice, el ahora es un ahora-que, o sea, el ahora es siempre un éste o éste otro; no existe «el» ahora universal, sino uno y éste. La databilidad (*Datierbarkeit*) del tiempo debería tener en cuenta esta concretización que le confiere al ahora el talante de una esencia siempre *ad hoc*. Por contrapartida, la tendencia a la discrecionalidad del ahora y a la medición del tiempo que determina a la filosofía tradicional exige que el ahora sea asumido y aplicado a la realidad cambiante como un cuantificador vacío. Un ahora de estas características *transmite* a la realidad inestable y azarosa cierta regularidad, estabilidad y contención, pero a cambio de que el ahora como tal pierda o, al menos, morigere, su esencia incurablemente temporal cuyo arraigo originario precisamente lo define. Esta tensión entre databilidad y discrecionalidad definirá el más característico *punto ciego* de la historia del concepto de tiempo y una de las herramientas críticas fundamentales que Heidegger sabrá *aplicar* en su confrontación con la tradición.

En segundo lugar, Heidegger observa que el ahora tiene la característica de lo apropiado para... (*geeignet*) o de lo inapropiado para... (*ungeeignet*). La modalización propio/impropio liga al ahora con la significatividad del mundo, lo cual implica aquí con la praxis vital concreta, con lo que alguien está haciendo o dejando de hacer ahora mismo. Sin embargo, tal cosa no ocurre de cualquier modo, sino en el sentido del tiempo-apropiado en el que se hizo lo que se tenía que hacer, es decir, que aterriza o concretiza la significatividad del mundo; un sentido del tiempo que, lamentablemente, solo re-conocemos *a posteriori*, es decir, o bien cuando *ya* seguimos el tiempo apropiado o bien cuando *ya* pasó el momento. Heidegger apuntalará que, bajo el horizonte del concepto tradicional de tiempo, cuando se dice «ahora», esta noción, que debería encarnar el fenómeno del tiempo (apropiado), pierde toda su «significatividad» o, dicho de otro modo, convierte el vaciamiento significativo, precisamente, en el significado por excelencia.

En tercer lugar, como consecuencia de su relación restrictiva con la datación y con la significatividad (*Bedeutsamkeit*), el ahora permitiría la construcción de una sucesión infinita de momentos temporales abstractos, vacíos y manipulables, concebidos a partir

del ocuparse de lo a la mano y de lo que está-ahí. Dicha sucesión de los ahora copresentes (*mitvorhanden*) constituye lo que *normalmente* se entiende por «el tiempo». Sus rasgos identitarios son la continuidad, la ininterrumpibilidad y la perdurabilidad del ahora en el tráfigo de las infinitas divisiones (SZ, p. 423). El ahora se encuentra extendido en el modo de un *continuum*; toda discreción, operada mediante el decir ahora, es exactamente tiempo del ahora (*Jetzt-Zeit*). Por esto es por lo que Heidegger considera que la continuidad del ahora (*Stetigkeit/Kontinuität*) deja por fuera la tensionalidad (*Gespanntheit*) del tiempo, un fenómeno en el que el extenderse del mismo (*Erstrecktheit*) sería comprendido al margen del *continuum*.

Finalmente, *Sein und Zeit* objeta la «tesis fundamental» del concepto tradicional de tiempo: su carácter *infinito*. Esta tesis «manifiesta del modo más elocuente» la discrepancia de la tradición con el fenómeno de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Para el concepto tradicional de tiempo *antes* del ahora se encuentra otro ahora (pasado); *después* del ahora, asimismo, se encuentra otro ahora (futuro); no hay, pues, ni un comienzo ni un fin en esta sucesión de los ahora. Por su parte, según Heidegger, no existe un motivo de peso para que el tiempo del ahora se atribuya la infinitud; simplemente se trata de una extrapolación temporal basada en que «del hecho de que *este* modo de *pensar* el tiempo hasta el fin *deba pensar* siempre más tiempo, se infiere que el tiempo *es* infinito» (SZ, p. 424). En otras palabras, que el pensamiento sobre el tiempo siempre exija pensar más y más tiempo, no significa que el tiempo mismo, como objeto temático, como fenómeno, tenga la característica que tiene el pensamiento sobre él. De igual manera, el pensamiento sobre el tiempo, en cuya definición se *implica* más y más tiempo, no es in-finito o i-limitado en el sentido de que pudiera presuponer y extender para sí presuntas características de un tiempo-infinito ya dado que él mismo tiene por tarea definir.

Como conclusión de esta «triangulación» del concepto tradicional de tiempo en la obra principal de Heidegger llegamos, entonces, a la necesidad de una confrontación explícita con el pensamiento de Aristóteles justificada por el profundo calado de las objeciones heideggerianas y por la relevancia que se le concede al fenómeno del tiempo como clave de interpretación de la vieja ontología. Tal confrontación, aunque no se realiza en

Sein und Zeit, es plenamente concordante con el horizonte de una ontología fundamental puesta en marcha gracias a la analítica existencial-temporal del Dasein. A partir del siguiente capítulo nos haremos cargo de la interpretación heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo* prestando especial atención a un contraste crítico con el texto aristotélico mismo. Un enfoque como el aquí propuesto, pese a ser relativamente obvio, es completamente *infrecuente* en los acercamientos al diálogo Heidegger-Aristóteles¹¹.

2. Replanteamiento de una confrontación con el *Tratado sobre el tiempo* en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Die Grundprobleme der Phänomenologie es el título que recibe una lección impartida por Heidegger durante el semestre de verano de 1927. *Sein und Zeit* fue publicado recién en la primavera de ese mismo año, pero su escritura había concluido un año antes, a mediados de 1926¹². Von Herrmann (1991 y 1997) ha demostrado con bastante solvencia porqué esa lección es una reelaboración de la inédita tercera sección («Tiempo y ser») de *Sein und Zeit*. A continuación, expondremos cómo se vincula esta lección con la ontología fundamental, pero igualmente cómo se desarrolla en una línea considerablemente distinta que sugiere una reflexión acerca de los resultados de *Sein und Zeit*, especialmente acerca del tema de la *Temporalität des Seins* y de la transformación histórica (*historisch zu werden*) que ésta comporta. Con esto acotaremos el telón de fondo sobre el que tendrá lugar la interpretación del *Tratado* aristotélico.

En principio, von Herrmann aduce a su favor una serie de referencias cruzadas entre el manuscrito de *Die Grundprobleme* y otras fuentes. El primer testimonio proviene

¹¹ Por ejemplo, además del ya citado acercamiento de Volpi (2012), también omiten un contraste entre la interpretación de *Die Grundprobleme* y el *Tratado sobre el tiempo* Yfantis (2013) y Brogan (1990), mientras que Rese en *Heidegger-Jahrbuch 3* (pp. 170-198) aboga por una diferenciación (*Verschiedenheit*) entre determinación de la *praxis* y comprensión del ser a la hora de leer la interpretación de la filosofía práctica aristotélica.

¹² Sobre el desarrollo de la obra temprana de Heidegger y su camino a *Sein und Zeit* se han consultado las obras de: Adrián (2008 y 2010), Buren (1994), Courtine (1996), de Lara (2019, 2008a y 2008b), Denker (2011), Eilenberger (2018), Figal (2003), Gadamer (2003), Kisiel (1995), Ott (1993), Pöggeler (1993), Rodríguez (1997 y 1994), Safranski (2015), Segura (2002), Thöma (2003), Trawny (2017), von Hermann (2014) y Xolocotzi (2009, 2011 y 2017).

de la lección misma, en cuya primera página leemos: «nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*». De igual manera, en el ejemplar de *Sein und Zeit* que Heidegger utilizaba se encuentra escrito junto al título de la «Primera Parte» de aquella obra la nota: «Cf. sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburgo con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*» (SZ, p. 41). Para finalizar, también en el ejemplar personal de *Vom Wesen des Grundes*, publicado en 1929, se afirma sobre *Die Grundprobleme*: «La totalidad del curso pertenece a *Sein und Zeit*, Primera Parte, Tercera Sección, “Tiempo y ser”» (von Herrmann, 1997, p. 34). La lección *Die Grundprobleme* es, pues, un desarrollo *posterior* de la sección más importante de la obra principal; esa donde la problemática tiempo y ser encontraría una solución.

Von Herrmann indaga en las peculiaridades de ese desarrollo o reelaboración de la «Tercera sección». El objetivo global compartido con *Sein und Zeit*, consistente en «el desvelamiento del tiempo horizontalmente temporalizado en la temporalidad extática» (Ib., p. 42), es, sin embargo, acometido de una manera estructuralmente diferente. Son tres los rasgos distintivos de este replanteamiento. En primer lugar, Heidegger ensaya un acercamiento histórico que busca remontar desde cuatro problemas particulares hacia los cuatro problemas fundamentales de la fenomenología¹³. Este paso supone un diálogo *inicial* con la tradición filosófica, el cual «queda relegado en 1927 detrás de la analítica» (Gron-
din, 2015, p. 33) y que, además, entonces proponía solo tres interlocutores (Kant, Descartes y Aristóteles). De hecho, en *Sein und Zeit* la discusión con la tradición siempre requería una previa apropiación de la situación hermenéutica originaria que se conquistaba en

¹³ Los problemas particulares y sus correspondientes problemas fundamentales son (GA 24, p. 20):

Problema particular	Problema fundamental
La tesis de Kant: El ser no es un predicado real.	La diferencia ontológica entre ser y ente.
La tesis de la ontología medieval (escolástica) que se remonta a Aristóteles: A la constitución de ser de un ente le pertenece el ser un qué (<i>Was-sein</i>), <i>essentia</i> , y la subsistencia (<i>Vorhanden-sein</i>), <i>existentia</i> .	La articulación fundamental de los modos de ser.
La tesis de la ontología moderna: Los modos fundamentales del ser son el ser de la naturaleza (<i>res extensa</i>) y el ser del espíritu (<i>res cogitans</i>).	Las modificaciones posibles del ser y de la unidad de su multiplicidad.
La tesis de la lógica en el más amplio sentido: Todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado mediante el “es”; el ser de la cópula.	El problema del carácter de verdad del ser (<i>veritas transcendentalis</i>).

pugna con la caída en la impropiedad del uno. Por su parte, en *Die Grundprobleme* se trata de plantear justo el camino inverso guiando al lector desde problemas tradicionales específicos hasta el problema principal. El papel que en *Sein und Zeit* cumplían la hermenéutica de la cotidianidad y la pregunta por el quien lo asume en *Die Grundprobleme* el análisis y la crítica de los problemas fundamentales de la vieja ontología.

En segundo lugar, se encuentra el problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), al cual se le confiere en la lección un rol determinante y central, por cuanto todos los demás problemas buscan una tematización del ser mismo y presuponen una diferenciación estricta en relación con el ente. Como se sabe, la diferencia ontológica no aparece en *Sein und Zeit*; es, por así decirlo, el *pensamiento latente* de aquella publicación¹⁴.

Pero de lejos la principal asimetría estructural de *Die Grundprobleme* frente a *Sein und Zeit* radica en el rol asignado al concepto vulgar de tiempo. Tanto así que Heidegger llega a barajar de nuevo las cartas de su historia de la filosofía. En el capítulo sexto de la «Segunda Sección» la obra principal rechaza, tanto desde el punto de vista de su desarrollo inmanente, como en afirmaciones taxativas, una función *positiva* para el tiempo en su sentido vulgar. Lo único que cabe hacer con tal concepto es explicarlo como encubridor, nivelador y secundario. La tarea esencial que la investigación se impone frente a dicho concepto será la de *derivarlo* a partir de uno más originario. Dice Heidegger en ese contexto que «la temporalidad resulta, *inversamente, inaccesible* dentro del horizonte de la comprensión vulgar de tiempo» (SZ, p. 426). No hay manera, entonces, de que una elaboración de dicho concepto permita transitar, al menos confrontativamente, hacia determinaciones más originarias.

Como las cosas a este respecto han cambiado en *Die Grundprobleme*, Heidegger ahora puede reconocer que «se trata de llegar mediante la comprensión vulgar del tiempo

¹⁴ Jean-Luc Marion retoma en *Reducción y donación* (2011: 153-194) materiales no tenidos en consideración por von Herrmann, bajo el objetivo de situar tanto la aparición «literal» de la *ontologische Differenz* (en GA 24 y en *Vom Wesen des Grundes*), como su operatividad en cuanto problema fenomenológico decisivo. En este orden de ideas, la *ontologischer Unterschied* es tematizada no solo por Heidegger en *Sein und Zeit* y, antes, en la lección de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, sino inclusive por Husserl en *Logische Untersuchungen* y en *Ideen I*. El autor ofrece una importante bibliografía al respecto.

hasta la temporalidad, en la que se arraiga la constitución ontológica del Dasein y a la que pertenece la comprensión vulgar del tiempo» (GA 24, p. 324). Esto implica que la definición del tiempo por parte de Aristóteles puede llegar a convertirse en «el *punto de partida* (*Ansatz*) de la interpretación del tiempo» (Ib., p. 362).

Bajo las coordenadas precedentes Heidegger se aproxima al *Tratado sobre el tiempo*: sin lugar a dudas se mantiene el planteo general de *Sein und Zeit* pero algo en dicho planteo ha modificado *la tarea histórica* de la ontología fundamental y la imperiosa necesidad de hacerle frente a la impropiedad del Dasein cotidiano. Tan solo al final de nuestra investigación podremos entender el sentido último y la verdadera envergadura de estas «sutiles» modificaciones hermenéuticas que rodean la confrontación con el *Tratado sobre el tiempo*.

3. Estado de la interpretación realizada por Heidegger.

En el marco de nuestra confrontación crítica con la interpretación heideggeriana del *Tratado* aristotélico en la que buscamos incluir inclusive dicha interpretación en la historia del concepto de tiempo, vale la pena acotar con toda precisión la extensión y profundidad de la lectura realizada en *Die Grundprobleme*. Una vez puestos de presente los límites y alcances documentales del comentario hecho por Heidegger, podremos acometer en los restantes tres capítulos de esta *Primera sección* una delimitación filosófica de su toma de posición.

Enrico Berti, en el libro *Ser y tiempo en Aristóteles* (2011), documenta la constelación de referencias pertenecientes al *corpus aristotelicum* que versan en torno al tiempo. Su conocimiento pormenorizado de los textos le permite sustentar la plurivocidad del concepto de tiempo en el pensamiento del filósofo griego. En este sentido, Berti distingue entre un *tiempo cósmico* y un *tiempo humano*. Acerca del primero habría tratado Aristóteles en la *Física* IV, 10-14 y VIII (sobre la eternidad del tiempo) y en la *Metafísica* IV (a expensas de su abordaje del principio de no contradicción), VII (a la hora de tratar sobre la *ousía*) y XII (sobre la eternidad del tiempo).

Del tiempo humano habría tratado Aristóteles en *Acerca de la memoria y la reminiscencia* (sobre el pasado), en *Ética nicomaquea* I, 1, 8 y III, 2-3 (presente y futuro), en *Retórica* I, 3 (tiempo del discurso) y en *Poética* (tiempo de la narración)¹⁵.

Al momento de comenzar su abordaje del *Tratado*, Heidegger dibuja un cuadro mucho más *austero* de referencias al *corpus aristotelicum*. Naturalmente el núcleo de su interpretación lo constituyen los capítulos 10-14 de *Física* IV, pero también *menciona*, aunque sin hacerlos realmente partícipes de su exégesis, a los libros V, 11 y VIII, asimismo *De Anima* III y *Metafísica* IV, 11 (sobre los conceptos de lo anterior y lo posterior)¹⁶.

De hecho, el filósofo de Meßkirch explicita que se moverá dentro de márgenes todavía más estrechos: «Debemos renunciar aquí a una interpretación detallada del tratado aristotélico» (GA 24, p. 329). En cambio, pretende concentrarse solamente en «algunas proposiciones características» y desde allí considera que se puede «ilustrar el concepto tradicional de tiempo», y no solo el aristotélico (Ib.). Con la intención de compensar lo anterior, antepone a su comentario «una corta exposición de la estructura del tratado», es decir, un resumen breve de cada capítulo (Ib.). Luego de lo cual tratará «en una exposición libre y a veces en una interpretación de más alcance, de acercar el fenómeno tal como Aristóteles lo vio» (Ib., p. 336).

Apreciado como tal, el tratado aristotélico sobre el tiempo comprende cinco capítulos que abarcan las páginas 217b 30 a 224a 20 de la *Física*. Los pasajes más comentados por parte de Heidegger proceden del capítulo 11 y, respectivamente en decreciente

¹⁵ Desarrollos en esta dirección los encontramos en los trabajos ya citados de Bröcker (1935) Vigo (1996 y 2006) y Aoiz (2007), pero también en Aubenque (2008, especialmente pp. 67-84 y 353-366) y en Laurent (2009). El enfoque de Berti, aunque crítico en cuanto a la amplitud bibliográfica que se debe considerar para pensar el tiempo en Aristóteles, continúa teniendo una médula heideggeriana, ya que busca disponer el material aristotélico de un modo tal que haga frente al reto de pensar la temporalidad originaria. No son pocos los autores que pueden ser incluidos dentro de este estilo de investigación.

¹⁶ Falkenhayn reconoce la ausencia en Heidegger de una tematización del *kairós* aristotélico que sea equivalente al tratamiento dado por él al mismo concepto en el contexto cristiano-primitivo (p. 200). No obstante, en cuanto que Heidegger ha tematizado ampliamente el vínculo entre *práxis* y *phrónesis*, vínculo que «ohne die praktische Zeit nicht gedacht werden können», entonces uno podría inferir que «implícitamente» también ha «copensado» (*mitdenken*) el *kairós* aristotélico (2003, pp. 200 y 196-216). Para una crítica a esta orientación véase lo dicho en el preámbulo a la *Primera sección*.

recurrencia, de los capítulos 12, 10 y 14. El capítulo 13 no es comentado pese a su importancia, como veremos más adelante¹⁷.

Es por esto por lo que tenemos que concluir que Heidegger *no realiza*, en sí, un comentario al tratado de Aristóteles, ni tampoco una interpretación de dicho concepto en toda su filosofía, sino que se esfuerza por articular una interpretación sobre la base del comentario a ciertas sentencias de Aristóteles. Soportado en este proceder, enjuicia como un todo el concepto aristotélico, el concepto griego y, en general, toda conceptualización tradicional, anterior, acerca del tiempo.

4. ¿Cómo preguntar por el tiempo?

La pregunta explícitamente formulada por el tratado aristotélico dice ¿qué es el tiempo? Desde las primeras líneas de su escrito el filósofo griego declara que se propone investigar en torno a dos asuntos. Primero, si el tiempo es un ente o un no-ente y, segundo, cuál es la naturaleza del tiempo (*póteron tôn ónton estìn è tôn mè ónton, eîta tís he phýsis autô*) (*Física* IV, 10: 217b 29-31).

Heidegger reinterpreta estas preguntas al comienzo de su abordaje del texto aristotélico: «Estas dos cuestiones tratan del *modo de ser del tiempo* y de su *índole esencial*» (GA 24, p. 330). La pregunta por el modo de ser del tiempo *no* es la misma pregunta ¿qué es el tiempo? sino la pregunta ¿dónde y cómo es el tiempo?¹⁸. Esta pregunta, contraria, al menos en su versión *modal* al planteamiento tradicional hecho en sede filosófica, mas no

¹⁷ Los pasajes exactos comentados a profundidad y/o simplemente referidos por Heidegger son:

Capítulo 10: 217b 31-32; 218a 33; 218b 1, 6-7, 13 y 18.

Capítulo 11: 219a 1-6 y 14-15; 219b 1-3, 10-12, 17, 22-25 y 30; 220a 6, 14-15 y 19.

Capítulo 12: 221a 1, 4, 13-18; 221b 16-19.

Capítulo 13: *No es comentado*.

Capítulo 14: 223a 5-6, 17, 21-29.

¹⁸ Elucidaremos progresivamente la reabsorción de los interrogantes aristotélicos en las preguntas heideggerianas. La trazabilidad de esta variación puede ser, en sí misma, un interesante hilo conductor para esclarecer su interpretación del concepto de tiempo en Aristóteles. Sobre todo, si tenemos en cuenta otras dos versiones de la pregunta por el modo de ser del tiempo: «¿En qué lugar tiene su morada realmente este prodigio?» y «¿A qué prestar atención, a qué horizonte dirigir la mirada [para determinar el tiempo]?» (GA 24, p. 292).

del todo nueva para la *teología*¹⁹, en principio sorprende dados los presupuestos que vehiculiza preguntar por el dónde y el cómo del tiempo. De otro lado, la pregunta por la índole esencial del tiempo es la pregunta por su subsistencia (*Vorhanden*) en sí o relativa a la subsistencia en sí de algo más. Heidegger hará un uso prolijo de esta distinción a lo largo y ancho de su interpretación, no solo como criterio hermenéutico, sino, conjuntamente, en el marco de una auténtica disputa por el derecho fundacional que a cada uno de los contendientes eventualmente le concerniría.

La finalidad de una distinción entre dos modos extremos de preguntar por el tiempo es doble. Para empezar, se trata de desactivar la pregunta ¿qué es...? en tanto que ese tipo de cuestionamientos esconden una previa caracterización ontológica que puede ser, o no, adecuada para el fenómeno que se está elucidando. Heidegger ha puesto en evidencia los presupuestos metafísicos de esa forma de preguntar en otros contextos, por ejemplo, en la temprana lección *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57, p. 85 y ss.). En la revisión actual del interrogante, intentará ajustar la pregunta a los requisitos que *fenomenológicamente* son necesarios para acometerla. En primera instancia, es preciso fijar un campo experiencial concreto en el que se patentice el tiempo por sí mismo y desde sí mismo, es decir, un ámbito de experiencia o de experiencias que permitan individualizar el tiempo, delimitarlo frente a otros fenómenos y establecer «dónde» se da. En segunda instancia, se debe cuestionar en qué consiste dicho ámbito experiencial, cuál es el modo de ser o cómo es el modo de ser del tiempo. Aunque

¹⁹ Christian Sommer (2005) analiza el paralelismo estructural entre el concepto heideggeriano de tiempo y el que se encuentra implícito en el Nuevo Testamento y en Lutero. Sobre el concepto de *Zeitlichkeit* en Kierkegaard y Heidegger, véase Thonhauser (2011). Sobre la relación con el cristianismo, véase Haar (1996) Savarino (2001), Berciano (2007) y de Lara (2007). Una aproximación teológico-negativa al concepto de tiempo la encontramos en Theunissen (2015).

Heidegger se hará cargo *explícitamente* del tiempo en San Agustín curiosamente solo después de *Sein und Zeit*, específicamente en la conferencia de 1930 *Augustinus: Quid est Tempus?* (GA 80.1, pp. 429-456) y en el seminario de 1930/1931 *Augustinus, Confessiones XI (De Tempore)* (GA 83, pp. 41-84). Véase el libro de von Hermann *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* (1992) y el trabajo de Coyne (2015) que explora los remanentes de San Agustín en *Sein und Zeit*.

En cierto sentido, se puede decir que el concepto de tiempo tanto en Descartes como en Kant también está referido a un *dónde*, vale decir: en el sujeto, no en la substancia, si bien no llega a cumplirse una infiltración ontológica del tiempo en el «yo pienso». Esta será la tarea que Heidegger se impondrá (como veremos en la *Segunda sección*), una tarea imposible de cumplir si no se admite que el tiempo tiene *modalidades propias e impropias*. Tal parece ser una de las mayores innovaciones de la analítica existencial-temporal.

Heidegger no puntualiza la distinción entre el qué óntico y el cómo ontológico, es perfectamente comprensible a qué se refiere en una lección que dicta pocos meses después de publicar *Sein und Zeit*²⁰.

Como se puede apreciar a simple vista, la reabsorción de los interrogantes aristotélicos por las preguntas heideggerianas es ya un ejercicio hermenéutico que apunta a sugerir que Aristóteles no ha cuestionado por el ser del tiempo; es un primer avance hacia la demostración de algo así. El tiempo está en cuestión; la pregunta por el tiempo en Aristóteles y en Heidegger, en general, la pregunta ¿... el tiempo?, plantea el reto de *explicitar los presupuestos que subyacen a la formulación de tal interrogante filosófico*. De momento, hemos lanzado un vistazo heideggeriano al terreno aristotélico. Pero también corresponde a los objetivos de nuestra indagación realizar la mirada inversa²¹.

Antes de dar ese paso es preciso señalar que el hilo conductor de la interpretación de Heidegger es la definición aristotélica del tiempo en *Física* IV, 11, 219b 1-2. Si lo contrastamos con la versión dada en *Sein und Zeit*, el pasaje es traducido en *Die Grundprobleme* con ligeras pero significativas variaciones que incidirán en el comentario posterior:

El tiempo es algo numerado que se muestra *en* la perspectiva y *para* la perspectiva del antes (*Vor*) y del después (*Nach*) respecto del movimiento; o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior (*Früher*) y lo posterior (*Später*) (GA 24, p. 333)²².

Para dar continuidad al comentario concreto, proponemos distinguir tres momentos en el abordaje que Heidegger realiza de la definición aristotélica, momentos que coinciden con los tres segmentos en los se la puede dividir analíticamente, a saber: (1) «algo numerado», (2) «del movimiento» y (3) «lo anterior y lo posterior». No obstante, es preciso subrayar algo que ha pasado de soslayo en la bibliografía especializada sobre el tema

²⁰ Se trata, pues, de la diferencia entre categorías y existenciales presentada en el §9, es decir, de la distinción entre el tiempo como algo que es o el tiempo como algo que existe (*Dasein*).

²¹ Véase también la discusión sobre la posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo que se realiza en la *Tercera sección* de esta tesis.

²² «Das nämlich ist die Zeit: ein Gezähltes, das im Hinblick und für den Hinblick auf das Vor und Nach an der Bewegung sich zeigt; oder kurz: ein Gezähltes der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung».

y es que Heidegger seguirá prioritariamente *el orden inverso*, es decir, (3), (2) y (1), en una clara tendencia a alejarse del fenómeno del movimiento y a acercarse a la numeración del tiempo. Esta es una característica preñada de consecuencias argumentativas que solo serán ponderables en sus resultados cuando hagamos un contraste con la versión original del planteamiento, la aristotélica.

Finalmente, si uno quisiera enunciar en líneas generales el propósito del comentario de Heidegger, debería aseverar que éste consiste en separar o delimitar *estrictamente* el concepto de tiempo frente al espacio y frente al movimiento, liberando de esta forma la mirada para un sentido del tiempo considerado fundamental u originario. El abordaje de las tres posibles divisiones de la definición aristotélica apunta básicamente en función de sostener la diferencia entre la intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*) y el tiempo. Esto significa que desde el punto de vista de la historia del concepto de tiempo Aristóteles se habría decantado por un sentido radicalmente intratempóreo del tiempo, no por una comprensión genuinamente temporal del mismo. Justamente, al final de su interpretación, Heidegger sugerirá que Aristóteles no diferenció a cabalidad tiempo y estar-en-el-tiempo, motivo por el cual su definición de tal fenómeno está poblada de matices intratempóreos²³. Es momento de ocuparnos como tal de una confrontación que ha anticipado tan interesantes interrogantes y repercusiones.

²³ El artículo de Yfantis (2013), «Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konzeption der Fundamentalontologie in der Marburger Zeit», aunque se enfoca en el periodo de Marburg, no destaca el programa de una historia del concepto de tiempo, a nuestro juicio definitiva para *una toma de posición filosófica* ante el comentario heideggeriano.

Capítulo II. La re-interpretación unidimensional de *tò próteron kai hýsteron* y de *akoulouthéîn* por parte de Heidegger.

La primera división del comentario está consagrada a la interpretación de las *últimas* palabras de la definición del tiempo en Aristóteles: *katà tò próteron kai hýsteron*, «según lo anterior y posterior», y se abre con algunos prolegómenos dedicados a las relaciones que guardan *movimiento* y tiempo. Heidegger propone el ejemplo de una varilla vertical en movimiento, de izquierda a derecha, o en forma circular tomando como eje uno de los extremos. En este punto, el filósofo alemán entiende el movimiento como cambio de lugar. La relación entre el movimiento y el tiempo no es de identidad, dado que el tiempo no pertenece a la varilla en cuanto móvil. Tampoco pertenece al desplazamiento, pues el tiempo prosigue su curso al detenerse la varilla y persisten las posiciones ocupadas en cada caso. La varilla, aunque se detuvo, de todas maneras, es embestida por el tiempo; lo cual es un motivo para desfeudalizar el tiempo del movimiento, abonándolo asimismo al reposo. En consecuencia, ni movimiento ni reposo pueden definir, sin más, lo que sea el tiempo, pues ambos son intratempóreos (Ib., p. 338)²⁴.

Sin embargo, el concepto aristotélico de tiempo no denota nunca una identidad movimiento = tiempo, es más, nunca la sugiere. Por el contrario, se trata de un tipo peculiar de relación, ya que el tiempo es *tês kinéseós tí*, algo *del* movimiento, algo ligado al movimiento, no algo idéntico *al* movimiento (*Fís.*, VI, 11, 219 a 8-10). Es por esto por lo que Heidegger debe reencauzar su primer avance argumentativo, en alguna medida retórico, hacia el verdadero *quid* de la definición: el tiempo no se vincula indeterminadamente con el movimiento, sino que Aristóteles conceptualiza el tipo de conexión: el tiempo es

²⁴ De hecho, para Aristóteles sí existe algo así como una forma de «movimiento» no-intra-tempórea, a saber, como el sustrato del movimiento (*hó poté òn*). Afirmar la intratemporalidad del movimiento no implica que baste con que se dé movimiento para que se dé tiempo, pues sin la acción numerante del alma esto es imposible y solo quedaría el movimiento como *hó pote òn*, como «aquello que en cada caso es», es decir, un movimiento no-intra-tempóreo y un tiempo afenomenal o no fenomenizado. A nuestro juicio, no se puede afirmar que esta expresión haga referencia al *hypokeímenon*, como sostiene Volpi (1988, p. 33). La interpretación de Coope nos parece más plausible (2005, pp. 175-176). Véase también Brague (1982) y Aoiz (2007, pp. 96-119), quien desarrolla una exposición pormenorizada del concepto y de su historia efectual.

arithmòs kineseós, número *del* movimiento. De manera que Heidegger dirá «el tiempo como número del movimiento es lo numerado en conexión con el movimiento» (GA 24, p. 339). ¿Qué significa esta proposición?

El movimiento de la varilla puede ser contado apelando a los lugares sucesivos que ésta ocupó en 1, 2, 3 y demás. La suma de los lugares, el cuánto de la trayectoria recorrida, dice Heidegger, nunca me dará el tiempo, sino solo un cuánto asignado al espacio que recorrió el móvil. La división en segmentos espaciales de la circunferencia por cuyo perímetro se desplaza uno de los extremos de la varilla, la asignación de un número a cada uno de los lugares ocupados por ella y la insuflación de una velocidad determinada a su tránsito, hacen que el ejemplo capture ahora el funcionamiento un reloj²⁵. En el instrumento en el que leemos la hora y en el que por lo anterior se supone que encontramos el tiempo, no podemos, sin embargo, ubicarlo, hallarlo. Interpretado en dirección al movimiento, el tiempo se nos escabulle una y otra vez.

La construcción de esta situación aporética explica el hecho de que Heidegger se sienta naturalmente justificado para abrir otro frente argumentativo. La proyección de esta ruta alternativa se realiza asumiendo la perspectiva del horizonte, *uno de los grandes presupuestos* del autor de *Sein und Zeit* al momento de reinterpretar el fenómeno del tiempo leyendo el acercamiento aristotélico. La lección pasa, pues, a preguntarse:

¿A qué prestar atención, a qué horizonte dirigir la mirada cuando, para tomar un ejemplo simple, en la puesta de sol decimos: es de noche y así determinamos un *tiempo* del día?

¿Miramos solo a un horizonte espacial, hacia el oeste, o está el movimiento del móvil, en este caso el sol – en su movimiento aparente – en otro horizonte? (GA 24, p. 340).

Según Heidegger, Aristóteles mismo habría dado respuesta a la pregunta *por el horizonte* en el que resulta captado el tiempo al hablar de *tò próteron kai hýsteron*, el antes

²⁵ Heidegger descubre algo interesante: la unidad de medida del tiempo en el reloj, por ejemplo, un segundo, el espacio recorrido por la aguja y la velocidad de su movimiento, han sido previamente *instaurados* cuando nosotros los usamos. Lo mismo puede decirse del reloj de arena o del atómico. En el caso de reloj de pulso, ¿con respecto a qué se mide el espacio recorrido por la aguja y la velocidad, datos con respecto a los cuales contamos un segundo? La fórmula para calcular la velocidad ($v = \frac{\text{desplazamiento}}{\text{tiempo}}$) ya presupone una noción de tiempo. Sin embargo, la perspectiva del uso del reloj no puede ser aplicada indiscriminadamente a Aristóteles, como mostraré al final de esta sección.

y el después o, también, lo anterior y posterior. Elegir entre una u otra traducción no es en modo alguno desestimable. Para el filósofo alemán, la primera versión connota el antes y el después del espacio, mientras que la segunda implica lo anterior y posterior del tiempo. Con la primera opción, el tiempo se ancla al espacio, con la segunda, la definición cae en un *circulus vitiosus* al definir el tiempo desde el tiempo²⁶.

Para Heidegger, esta inicial ambigüedad en la definición de Aristóteles se convierte en una oportunidad para empujar la discusión hacia ese «otro horizonte» que él denomina temporalidad originaria y propia. De este modo, asume que en la definición aristotélica el tiempo se define desde el tiempo, pero que, no obstante, la segunda palabra «tiempo» significa algo diferente y *más originario*, justamente aquello en lo que se fundamenta el primer vocablo «tiempo». Heidegger dirá: «Solo cabe interpretar el tiempo si, como dice Aristóteles en su interpretación, se lo comprende a partir del tiempo, o sea, del tiempo *originario*» (Ib., p. 341). No existe, pues, una tautología en la proposición, sino una relación de fundamentación entre el tiempo vulgar-aristotélico y el tiempo originario (la temporalidad heideggeriana).

Con lo anterior hemos alcanzado un motivo transversal a toda la historia del concepto de tiempo, a saber, la distinción entre dos sentidos fundamentales del tiempo y la demostración de la mayor *originariedad* de uno de ellos en tanto capaz de explicar la *génesis* y la *operatividad* del otro. La tradición occidental habría desconocido el sentido originario-esencial del tiempo.

Esta tesis, ingeniosa, pero arriesgada, comprometerá el decurso posterior de *toda* el comentario. En efecto, no permite una explicación simple del tiempo más originario acompañada por una enumeración de los defectos del concepto aristotélico que le

²⁶ Ellis McTaggard en su artículo «The Unreality of Time» (1908) pone de relieve el círculo vicioso al que toda teoría del tiempo se enfrenta. El autor distingue entre la serie A (las nociones comunes de pasado, presente y futuro) y la serie B (una posición anterior o una posterior). Para concebir el movimiento y el tiempo, un evento debe ser referido a las dos series. El problema radica (1) en que la aplicación de la serie A ya presupone un concepto de tiempo y (2) en que se utiliza el «ha sido» y el «será» para explicar pasado y futuro. Sobre la circularidad de la definición aristotélica, véase Owen (1976, pp. 245 y ss.), Roark (2011, pp. 91 y ss.), Coope (2011, pp. 70 y ss.) y Harry (2015, p. 35 y ss.). En la *Tercera sección*, I, 2, abordaremos la explicación existencial de la circularidad del tiempo. Sobre los conceptos de «anterior» y «posterior», véase Vigo (2006, pp. 23-54), quien busca rescatar el significado ontológico de los términos frente al acento casi exclusivamente lógico de Owen.

proporcione a aquella una pátina de legitimidad. Como se supone que Aristóteles ya ha dicho *de alguna manera* la temporalidad originaria y propia como aquello a lo que debe *volcarse* la elucidación del tiempo vulgar, entonces hay que desmontar o desensamblar su definición para poder acceder al trasfondo de originariedad en el que se basa y que él mismo en cierto sentido encubre. Este es el presupuesto esencial del método hermenéutico que será aplicado al comentar el *Tratado*. La «violencia» hermenéutica que un proceder de este tipo necesariamente comporta saldrá completamente a la luz en el *Kantbuch*, si bien para Heidegger la verdad siempre fue algo así como un robo (*Raub*) (SZ, p. 222). Como empezaremos a evidenciar en los siguientes dos apartados, la destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*) no estará desprejuiciada, sino que, por el contrario, se conducirá desde el inicio y constantemente por el *télos* no explicitado de la temporalidad originaria y propia. Asumiendo estos dos presupuestos de cara al texto aristotélico es que se lo puede considerar un «punto de partida» (*Ansatz*) (GA 24, p. 342)²⁷.

1. La interpretación de *ék tinós eís ti* como dimensión (*Dimension*).

Desde el primer capítulo de su *Tratado sobre el tiempo* Aristóteles advierte que *no* establecerá una diferencia entre *kínesis* y *metabolè*, movimiento o desplazamiento y cambio o transformación: *medèn dè diapheretón légein hemîn en tōn parónti kínesin è metabolén*, «y no hagamos diferencia en las presentes circunstancias entre decir “movimiento” o “cambio”» (*Fís.*, 218 b 19-20). Su definición del tiempo como número del movimiento se refiere, pues, a toda manifestación del movimiento. Frente a la versión inicialmente entregada del concepto aristotélico de *kínesis*, restringida al desplazamiento, Heidegger accede a reconocer el uso amplio del término por parte del filósofo de Estagira.

Como trasfondo del concepto aristotélico de movimiento en general, *Die Grundprobleme* sitúa «la importante estructura del *ék tinós eís ti*, “desde algo hacia algo”»

²⁷ Naturalmente enlazar con el «punto de partida» (*Ansatz*) aristotélico no significa, para Heidegger, abrirse paso por medio del diálogo filosófico hacia un escenario de problematicidad común. Significa, más bien, reconducir *una* lectura o interpretación *del* texto aristotélico hacia la temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*); también podríamos decir, «asimilar» lo uno a lo otro.

(GA 24, p. 343). Según leemos en la lección, a dicha estructura se la denominará dimensión (*Dimension*) y será entendida en un sentido formal, es decir, suprimiendo todo *índice espacial* que la noción pueda contener. Heidegger pasa a enunciar una seguidilla de términos cuya concatenación de sentido es en absoluto clara:

La dimensión significa *distensión* (*Dehnung*); la extensión (*Ausdehnung*), en el sentido de dimensión espacial, representa, pues, una determinada modificación de la distensión. En la determinación *ék tinos eís ti*, tenemos que evitar toda representación espacial, lo que también hizo Aristóteles. En el «de algo a algo» se mienta un sentido totalmente formal de distanciamiento (*Erstreckung*) (Ib., p. 343).

Para desentrabar esta zona del comentario heideggeriano, es imposible no recurrir a las primeras líneas del capítulo 11 del *Tratado sobre el tiempo*, las que, *presumimos*, aquel interpreta. El capítulo en cuestión se enruta hacia una respuesta a la pregunta qué es el tiempo y hacia su explicación preliminar. Sin embargo, tanto la pregunta como la respuesta fueron encausadas con la guía de las aporías presentadas en el capítulo inmediatamente anterior. En particular, es de utilidad retomar una de ellas.

En términos generales se puede decir que las aporías acopiadas en el capítulo primero, e inicios del segundo, del *Tratado sobre el tiempo*, nos ayudan a entender por qué viene al caso el tema del movimiento y, lo que a él subyace, el *ék tinos eís ti*. Las aporías pueden ser divididas en tres grupos: (1) existencia o no existencia del tiempo (217 b 29 – 218 a 29), (2) identificación de tiempo/movimiento (218 b 20) y (3) conciencia del cambio en el tiempo (218 b 21 – 219 a 9). Es importante apreciar que las aporías del segundo grupo son un intento por responder al primer núcleo aporético y las del tercero un intento por responder al núcleo aporético que todavía persiste en las del segundo. Entonces, las aporías están sólidamente concatenadas como los eslabones de una cadena²⁸.

²⁸ Hemos descubierto la relevancia de las aporías para una adecuada comprensión del *Tratado sobre el tiempo*, así como otras claves hermenéuticas y filológicas gracias al libro *Alma y tiempo en Aristóteles* de Javier Aoiz (2007), pero especialmente después, cuando tuvimos oportunidad de participar en sus seminarios en la Pontificia Universidad Católica de Chile entre 2017 y 2018. Sobre el tema también se puede consultar el texto de Gérard Verbeke *Les apories aristoteliciennes sur le temps* (1985, pp. 98-122).

Una de las problemáticas originales que circundan las primeras aporías tiene que ver con la interrogación sobre la identidad y/o diferencia del ahora: *póteron hèn kai tautòn aei diaménei è állo kai állo, ou rhāedion idêin* (Cf. *Fís.*, 218 a 8-29). Éste se debate entre el no ser (pasado) y el no ser (futuro), lo cual hace difícil precisar si es el mismo (existe) o si se transforma (no existe). Las dos posiciones extremas traen consecuencias que describen el fenómeno del tiempo. Por una parte, si el ahora es siempre distinto (*állo kai állo*), si no existe un punto de engarce entre pasado y futuro no hay continuidad de los ahora, es decir, no hay cierta sucesión que es necesaria para que reconozcamos el tiempo. Para que el ahora pasado deje su lugar al ahora presente no puede existir una absoluta diferencia entre un ahora y otro, sino algún grado de simultaneidad. Por otra parte, si el ahora es siempre el mismo (*hèn kai tautòn aei diaménei*), no sería posible hablar de pasado ni de futuro, pues solo existiría un ahora-presente absoluto, estático, inmutable. Por lo tanto, esta posición conlleva la eliminación del flujo del tiempo, de la sucesión de los ahora, que es a lo cual llamamos propiamente tiempo.

Así como esta, todas las aporías tienen una relación complicada con el movimiento o bien lo entienden dentro de márgenes *rígidos*: cambio/inmutabilidad, aceleración/quiescencia, diferencia/identidad, sucesión/simultaneidad, ser/no ser, o lo uno o lo otro. Frente a este ámbito argumentativo Aristóteles quiere *ser una opción* y lo hace por medio del rescate del esquema básico del movimiento, el *ék tinós eis tí*.

Entonces arribamos al pasaje que Heidegger comenta. El tiempo es *tês kíneseos tí*, algo en relación con el movimiento. El esquema básico de éste es la *transitabilidad* desde algo que es pero que dejará de ser para abrir-le o abrir-se paso *hacia* algo que no es pero que va a ser. Afirmará por ello Aristóteles:

Puesto que lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo (*ék tinós eis tí*), y puesto que la magnitud (*mégethos*) es continua (*synechês*), el movimiento sigue (*akolouthêin*) a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo, pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado (*Fís.*, 11, 219 a 10-14).

La finalidad del pasaje es explicar la articulación del tiempo apelando a la concatenación entre *ék tinos eís ti* (verbigracia: el movimiento o su esquema básico el desdehacia) y la continuidad de la magnitud. Según Aristóteles, el *ék tinos eís ti*, el movimiento, sigue (*akoloutheîn*) a la magnitud. Ésta impregna de continuidad al movimiento y éste al tiempo. La clave del éxito de esta sociedad se cifra en la noción *akoloutheîn*.

Volvamos ahora a la primera parte de la cita heideggeriana. Allí encontramos un intento por reinterpretar el referido pasaje poniendo en el centro el concepto de *Dimension*. El filósofo alemán explicita allí la piedra de toque de tal concepto: que el carácter espacial no sea lo esencial en la comprensión de su sentido. Como la palabra castellana, la expresión alemana también proviene del latín *dimensio*, normalmente traducida al alemán por *Vermessung*. *Dimensio* es nombre del verbo *dimetiri* (*di*: separación y *metiri*: medir). *Dimensio* significa la envergadura de la extensión en el espacio. Heidegger necesita, como se puede ver, repeler la *herencia espacial y métrica* inherente al concepto latino. Para lograrlo, refiere *Dimensio* a *Dehnung*, distensión, dilatación, expansión, antes que a *Ausdehnung*, extensión, espaciamiento, pasando éstos a ser modificaciones de la distensión. En apoyo de lo cual introduce, además, la expresión *Erstreckung*, distanciamiento, extensibilidad.

No obstante, tales aclaraciones lucen bastante abstractas frente al pasaje aristotélico. El pensador de Estagira tiene a la vista el fenómeno de que *algo* se mueve o se transforma desde algo hacia algo (*tò pherónenon*) y que en este proceso la magnitud (*mégethos*) le sirve de consistencia, es decir, como principio de continuidad de lo mismo a través del cambio. Heidegger intentará aplicar las aclaraciones terminológicas en torno a la *Dimension* al pasaje aristotélico en un texto que, de nuevo, no brilla por su prolijidad y que, por el contrario, nos deja percibir todo el peso que están teniendo que soportar los conceptos fundamentales del *Tratado*:

A la distensión pertenece también la determinación de lo *synechés*, el mantenerse unido, el *continuum*, la continuidad (*das Stetige*). Aristóteles designa el carácter de dimensión como *mégethos*. Tampoco la determinación de *mégethos*, de extensión o magnitud (*Ausdehnung oder Größe*) tiene un carácter *primariamente espacial*, sino el de la distensión. En el concepto y en la esencia de «de algo a algo» no se encuentra una ruptura, sino que

es un distanciamiento (*Erstreckung*) cerrado sobre sí mismo. Cuando experimentamos el movimiento de un móvil, experimentamos necesariamente a la vez la *synechés*, la continuidad, y en ésta el *ék tinos eís ti*, la dimensión en el sentido originario, el distanciamiento (la extensión) (GA 24, p. 344).

Lo primero que cabe destacar es que Heidegger retorna al fenómeno base del análisis aristotélico, el movimiento de un móvil (*tò pherónenon*). Cuando algo se traslada de A a B o cuando algo se transforma de X en Y, no se da una cesura abrupta entre una cosa y otra; a pesar del cambio no llega a darse una fractura completa. El movimiento refiere, más bien, a una estructura de distensión de algo hacia algo. El distanciamiento se cierra sobre sí mismo, es decir, es uno como fenómeno que llega a mutar. A este aspecto es a lo que Heidegger llama continuidad (*Stetigkeit*). Al plantear la aclaración tanto del «de algo a algo» hacia el distanciamiento cerrado sobre sí mismo como de la continuidad hacia el *ék tinos eís ti*, el pensador se cuida de no subordinar lo uno a lo otro.

En segundo lugar, la cita menciona que *Dimension* corresponde al *mégethos* aristotélico y apuesta por una interpretación no primariamente espacial de la palabra. En este punto tiene toda la razón, aunque no explicita los motivos, pues el contexto que antecede al pasaje 10, 219 a 10-14, Aristóteles ha ampliado la noción de cambio hasta los estados internos como los sueños o los pensamientos que advertimos (*medèn autoi metabállomen tèn diánoian*) o de los que somos conscientes (*láthomenon metabállontes*) (*Fís.*, IV, 10, 218 b 21-25). Sobre esta base podemos aseverar que en el *Tratado sobre el tiempo* no existe una reducción del esquema *ék tinos eís ti* ni de *mégethos* al desplazamiento o al movimiento en un sentido meramente locativo. Pero *tampoco* se fragua una explicación del fenómeno de corte horizontal o trascendental; y esto significa que no es repelida toda connotación espacial. Esto es algo que Heidegger se rehusará a aceptar.

La diferencia esencial entre el texto aristotélico y la interpretación heideggeriana se deja apreciar justamente aquí. Pues si bien Aristóteles no incurre en la reducción recién advertida, no obstante, el «algo» que cambia o se traslada no se difumina en la empresa de alcanzar una estructura superior, vale decir, la *Dimension*. La volubilidad de algo es, precisamente, *de algo*, nunca la distensionalidad abstracta ni en el contexto analítico ni *in*

re. La prioridad que da Aristóteles al *mégethos* es solidaria con esta distinción. Mientras que, como vimos, Heidegger parte del *ék tinos eís ti* y busca luego un equilibrio con la continuidad, para Aristóteles el *mégethos* es el principio de consistencia y continuidad *de lo mismo a través del cambio*. En aras de alcanzar la máxima flexibilización de los conceptos y en la reflexión temporal, que aísle del espectro todo rasgo de una concepción estática (cosa que, por cierto, no pasa necesariamente por aislar el «espacio»), no pueden quedar «el movimiento» y sus estructuras remando sin agua debajo del casco. Es por esto por lo que el fenómeno conductor que Aristóteles convoca para su análisis es el de *lo que se traslada, lo que se transforma, lo que cambia*. En su peculiar estilo, Heidegger reconoce la divergencia de su interpretación frente al texto aristotélico al decir: «Aristóteles expresa este estado de cosas [la relación *mégethos/kínesis*] desde un punto de vista inverso» (GA 24, p. 344)²⁹. Pero todo parece indicar que la dirección inversa (*umgekehrte Richtung*) realmente caracteriza la posición heideggeriana, no la aristotélica.

2. El vivo intercambio entre movimiento y tiempo según Aristóteles. Interpretación de *akolouthéō* (seguir) como el mutuo determinarse de lo uno por lo otro (*dià tò horizestai hyp' allélon*).

Por su parte, Aristóteles es bastante enfático con respecto al orden en el que están engranados los fenómenos en cuestión. En el pasaje inmediatamente siguiente a las líneas 219 a 10-14, recuerda:

Ahora bien, lo anterior y posterior se da primeramente en el lugar (*tópoē*), y ciertamente por la posición (*théseī*). Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se de lo anterior y posterior, de manera análoga a los de allí (*análogon*). Por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuanto uno de ellos sigue siempre al otro (*tò akolouthéin aeī thatéroe tháteron autôn*) (219 a 15-19).

²⁹ Subrayado nuestro.

La cita pone sobre la mesa las dos determinaciones temporales que se configuran en la sociedad que el tiempo establece con el movimiento y con la magnitud, respectivamente: *ék tinos eís ti*, la continuidad y la anteroposterioridad. La clave del pasaje se cifra en la noción *akolouthēin*, la cual va moldeando las relaciones de sentido, es decir, el tipo de «analogía», que conducirá, finalmente, a la definición aristotélica del tiempo unas cuantas líneas después³⁰. La identificación y la determinación del movimiento se realizan por entero, según Aristóteles, gracias a que éste sigue a la magnitud. Así pues, ésta y aquel están unidos por una *relación de determinación*, que es lo que el verbo *akolouthéō* significa en este pasaje.

Heidegger, en la parte de su comentario que hemos analizado hasta el momento, advierte la importancia de este concepto y da algunas recomendaciones para interpretar adecuadamente su sentido³¹:

Debe entenderse esta proposición no óntica, 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 y, de este modo, por la continuidad. La extensión y la continuidad se encuentran ya en el movimiento. Son anteriores a él como sus condiciones aprióricas. Allí donde hay un movimiento ya se ha pensado *a priori* el

³⁰ Echandía, en su traducción de la *Física*, propone entender *akolouthēin* como «analogía de correspondencia», es decir, como *akolouthesis* (p. 273). Hussey, en su versión al inglés, afirma que «the verb “follow” incorporates the notions both of dependence and or consequent correspondence in structure». Este tipo de relación tiene connotaciones ontológicas, lógicas y epistemológicas (1983, p. 142). Para Vigo, quien concuerda con Hussey, se trata de una «genuina derivación o dependencia» (1995, p. 246). Este autor, además, critica la interpretación de Goldschmidt (1982, p. 32), pues considera que *akolouthēin* debe significar una relación «no simétrica», una «prioridad» o «dependencia» (2006, p. 90). En el marco de una interpretación de inspiración heideggeriana como la de Vigo es fundamental que exista una relación de consecuencia entre movimiento y tiempo, de suerte que la inversión efectuada por la temporalidad originaria y propia pueda asumir la proyección fundante, pero a partir del futuro y de la finitud. Por su parte, Hintikka realiza un detallado análisis para demostrar que *akolouthēin* significa más una compatibilidad lógica, que una consecuencia o que una equivalencia (1973, pp. 41-61). Ver la discusión de su lectura en Brandon (1978, pp. 173-178). Coope afirma que «following relation implies a deeper structural correspondence» (2011, p. 48, 53 y ss.). Este breve resumen de la discusión nos muestra hasta qué punto la noción *no unidireccional* de *akolouthéō* es el hilo conductor del *Tratado sobre el tiempo*.

³¹ Heidegger subraya en más de una oportunidad la importancia del término *akolouthēin* en el *Tratado sobre el tiempo*. Por ejemplo, afirma que «Mientras no se comprenda el sentido ontológico de *akolouthēin*, será incomprensible la definición aristotélica del tiempo» (GA 24, p. 345). «Lo esencial para la comprensión de la interpretación precedente del concepto de tiempo aristotélico se encuentra en el concepto de *akolouthēin*, de seguimiento (*der Folge*), entendido en el sentido correcto. Significa una relación ontológica de fundamentación que se da entre el tiempo, el movimiento, la continuidad y la dimensión» (Ib., p. 360).

mégethos y lo *synechés* (*synécheia*). [...] El *akolouthêi* expresa la *relación apriorica de fundamentación del movimiento* en referencia a la *continuidad* y al *carácter de ser-extenso*. Aristóteles usa también en otras investigaciones el verbo *akolouthêin* con este significado ontológico (GA 24, p. 344-5).

Para dilucidar el sentido que el pensador alemán le confiere al término *akolouthêin* hay que especificar los pasos que consecutivamente ha dado en el texto citado. En primer lugar, Heidegger *modificó* el orden de referencia de la expresión *akolouthêin* al poner como fundamento de su significado la *estructura* que denomina dimensionalidad y que él acuña inspirado en el *ék tinos eís tí*. En Aristóteles, por su parte, (1) los términos *ék tinos eís tí* y *mégethos* no tienen connotación «dimensional», y (2) no se posicionan en el mismo orden. En segundo lugar, Heidegger continua la *estela de sentido* que le propone *esa* connotación del verbo *akolouthêō* a la que hemos aludido, a saber, una relación de determinación, si bien organizada de manera alternativa: *de la estructura de la dimensión hacia la continuidad y de ahí al movimiento*. En tercer lugar, Heidegger hace una *interpretación ontológico-trascendental* de *akolouthêin*. La relación de determinación es, según leemos en la cita, «una *relación apriorica de fundamentación*», articulada en «condiciones aprioricas», lo cual constituye el «sentido ontológico» de *akolouthêin*. Además, Heidegger asegura que *akolouthêin* se define como aquello que «ya se ha pensado *a priori*», un «nexo de consecuencia» en el que «se piensa a la vez el movimiento» y el tiempo (Ib., p. 344-5)³².

³² A mi parecer queda claro que Heidegger interpreta el *Tratado* y, especialmente, el concepto fundamental de *akolouthêin* en sede *exclusivamente ontológico-existencial*; no se trata, pues, de una «explicación» de lo dicho por Aristóteles, sino de su implementación de cara a elaborar un concepto del tiempo propio. Como resultado de este ejercicio, Heidegger entiende el *akolouthêin* en una dirección. No obstante, este término tiene otro significado fundamental en el que mienta el *mutuo determinarse de lo uno por lo otro*. Para Heidegger, el *akolouthêin* es el concepto fundamental del *Tratado sobre el tiempo*. Si mantenemos la posición original heideggeriana, pero, no obstante, la enriquecemos a la luz de la interpretación del *akolouthêin* como el mutuo determinarse de lo uno por lo otro, entonces el diálogo sobre el tiempo Aristóteles-Heidegger nos va a lanzar más allá de la posición original heideggeriana en un retroceso fenomenológico-hermenéutico hacia el tiempo aristotélico. Pero como este tiempo se determina mutuamente a partir del tiempo ontológico-existencialmente entendido, entonces él nos empuja de nuevo hacia adelante. La interpretación del tiempo que se nutre de la historia de dicho concepto pudiera reenfocarse hacia esta *elasticidad o plasticidad del tiempo* entre el tiempo ordinal y el tiempo existencial. Desarrollaremos el concepto de «posición original» en la *Tercera sección* de la presente investigación.

Sin lugar a duda, Heidegger ha visto con nitidez el puesto de excepción que le corresponde al término *akolouthéō* en la concepción temporal del Estagirita. No obstante, en el comentario que discutimos aquí registra solamente *una* de las *dos* apariciones de la voz *akolouthêin*. No es adecuado pensar que, cambiando lo que haya que cambiar, puede afirmarse que su idea de «una relación ontológica de fundamentación» coincide con el sustrato significativo de la palabra *akolouthêin* (aunque no lo sería necesariamente con su aplicación en el contexto de *Física IV*, 11), en tanto que relación de determinación de algo con algo. Más bien, la interpretación de Heidegger es *unidireccional* puesto que va de la estructura de la dimensión al movimiento y de ahí al tiempo. Esto le obstaculiza la mirada para observar, o quizás simplemente para aceptar, que la voz *akolouthêin* tiene *una segunda recurrencia* en el *Tratado*, no menos capital.

Para discutir críticamente el acercamiento heideggeriano a la expresión *akolouthêin* vamos a analizar esa segunda entrada de la palabra en la *Física IV*, 220 b 5-31. El filósofo alemán *silencia* este segmento del *Tratado sobre el tiempo* en su comentario, a pesar de que él mismo ha advertido el carácter central del concepto. Sea como fuere, la consideración inicial de *Física IV*, 11 nos decía: el movimiento sigue a la magnitud (*akolouthêi tōe megéthei he kinesis*). Aristóteles asevera que la magnitud posee unas propiedades que el movimiento sigue. Esas propiedades son la cantidad, la continuidad y la divisibilidad. En este pasaje el filósofo agrega la cantidad a la ecuación magnitud-movimiento. Sin esas características no existiría el fenómeno que llamamos tiempo. Ello derivará en importantes alcances para lo que en una primera aproximación fue presentado por él como una *relación de determinación* (*akolouthéō*) unidireccional. Dice Aristóteles:

Y medimos (*metroûmen*) tanto la magnitud por medio del movimiento como el movimiento por medio de la magnitud. En efecto, decimos que el camino es mucho, si la marcha es mucha, y también que ésta es mucha, si el camino es mucho. A su vez, <decimos que el tiempo> es mucho, si <lo es> el movimiento, y el movimiento, si <lo es> el tiempo (*Fís.*, 12, 220 b 28-31).

Entre la magnitud y el movimiento existe *una referencia bidireccional*: la extensión de un camino solo se puede medir en referencia a la marcha que tomó recorrerlo;

correlativamente, la marcha solo se puede medir en referencia al trecho recorrido. Al final de la cita, Aristóteles intenta remitir esta *referencia bidireccional* al tiempo. Y continuará construyendo este enlace así (*Fís.*, 12, 220 b 22-26):

En efecto, medimos (*metroûmen*) el movimiento por medio del tiempo, y el tiempo por medio del movimiento. Y es razonable que resulte de este modo, pues el movimiento sigue a la magnitud, y el tiempo <sigue> al movimiento, en cuanto son cantidades, continuos y divisibles (*akolouthêi gàr tõe mèn megéthei he kínēsis, têi dè kinēsei ho chrónos, tõe kai posà kai synechê kai diairetè eînai*).

Ahora Aristóteles, en cierto sentido, reitera la vinculación entre tiempo y movimiento desde la perspectiva de la medición, de lo «rápido» o lo «lento», de lo «mayor» o lo «menor». Sin embargo, además, explicita una suerte de *hermandad* albergada por los fenómenos de la cantidad, la continuidad y la divisibilidad. Es, pues, la perspectiva de la medición la que hace que aflore su *superposicionamiento*. Cuando se trata de medir el movimiento hay que echar mano del tiempo, de la misma manera en la que, a la hora de medir la magnitud, hay que apelar al movimiento. Estos vínculos mutuos permiten trasladar la referencia bidireccional de la expresión *akolouthéō* desde la magnitud-movimiento, al tiempo. Tal desplazamiento conceptual será llevado a cabo en la siguiente división, las líneas 12, 220 b 14-17:

Pero no solo medimos el movimiento por medio del tiempo, sino también el tiempo por medio del movimiento, en virtud del mutuo determinarse el uno por el otro (*dià tò horízestai hyp' alléloēn*). En efecto, el tiempo determina (*horízei*) el movimiento en tanto que es su número, y, a su vez, el movimiento <determina> el tiempo: decimos «mucho» y «poco» del tiempo midiéndolo por medio del movimiento [...].

El tiempo y el movimiento se determinan mutuamente. No es que el uno «siga» simplemente al otro (para Aristóteles, según Heidegger, el tiempo *se subordina* al movimiento, cuando realmente sería el movimiento el que sigue *al* tiempo originario). Que el tiempo sigue al movimiento significa, según Aristóteles, que *también* el tiempo se vuelve sobre el movimiento para determinarlo, es decir, para provocar con ello que, *en nuestro*

conocimiento del movimiento, debamos seguir (*akolouthéō*) al tiempo. Bajo esta perspectiva, *akolouthéō* no puede ser concebido unidireccionalmente, ni en una conexión de fundamentación sencilla. Más bien resulta que *akolouthéō remite* la fundamentación del fenómeno del tiempo al movimiento, pero éste, por así decirlo, no acepta su carácter fundante y, a su vez, *remite* la fundamentación al tiempo. *Akolouthêin* tiene el significado de un ser-receptor-remitente-remitido. Tal *elución* de toda tendencia a la fundamentación es decisiva para entender las diferencias que separan a Aristóteles del concepto heideggeriano de tiempo y de la historia de tal concepto elaborada por éste.

Como conclusión de este capítulo cabe resaltar que el análisis de la parte final de la definición aristotélica centrado en las expresiones *ék tinós eís ti* y *akolouthêin* (en su doble significado) no solo muestra la imposibilidad de establecer una identificación plana entre el comentario heideggeriano y el texto aristotélico, sino que pone de presente que dos de los conceptos capitales del *Tratado sobre el tiempo* se resisten a una comprensión en términos de fundamentación apriorico-trascendental. El tipo de explicación buscada por Aristóteles es mucho más complejo y, a la vez, sutil: un mutuo referirse que cancela la posición de privilegio de alguno de los remitentes-remitidos.

Capítulo III. Una sociedad entre ahora y movimiento. Nueva aplicación de *akolouthēin*.

La finalidad del §19 a). de la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* es realizar una interpretación de la definición del tiempo en Aristóteles: *Toûto gár estin ho chrónos, arithmòs kinéseos katà tò próteron kai hýsteron*, «Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y posterior» (11, 219b 1-2). Siguiendo un orden *inverso*, dicho comentario se aboca, en primer lugar, hacia «lo anterior y posterior», luego hacia el «movimiento» y, finalmente, hacia el «número». El análisis del primer paso hecho en el capítulo anterior nos permitió advertir el rol hermenéutico conductor que desempeña el concepto heideggeriano de «dimensión» y las disonancias que presenta cuando se echa un vistazo al texto aristotélico. En este capítulo vamos a dar un segundo paso en dirección al modo en que Heidegger retoma el segmento «del movimiento». Nuestra intención fundamental es determinar las claves de su interpretación del movimiento y, asimismo, confrontar ese acercamiento con el texto aristotélico. En caso de que detectemos un proceder análogo al que se calificó en el capítulo anterior de «unidimensional» o de «unidireccional», nos interesa caracterizar el «horizonte» en el que Heidegger pone el análisis de la relación movimiento-tiempo, así como establecer lo que desde el punto de vista aristotélico muestra resistencia a dicha interpretación. Nuestra hipótesis es que encontraremos una continuidad tanto en la aplicación heideggeriana de la «dimensión», como en la evasión del *Tratado* aristotélico de toda perspectiva fundante, unívoca o trascendental.

Este capítulo gira en torno a la determinación del movimiento por parte del ahora, pero también en torno a la movilidad de la demarcación misma que el ahora realiza del tiempo. Para poder identificar suficientemente los rasgos fundamentales de esta sociedad entre el ahora y el movimiento perseguiremos la aplicación del verbo *akolouthēō* en este segmento del *Tratado*. Esto nos llevará, en primer lugar, a distinguir entre un acercamiento aristotélico centrado en lo que se traslada (*tò pheroménon*) y el intento heideggeriano de reivindicar algo así como «el movimiento *puro* en cuanto tal». De esta manera se pone de manifiesto que la correcta comprensión de la aplicación del *akolouthēin* al ahora depende

más de que no se pierda de vista el papel jugado por el móvil y no tanto de la introducción de categorías acuñadas al socaire de la fenomenología husserliana del tiempo inmanente como retención (*Behalten*) o anticipación (*Gewärtigen*)³³. Establecer el lugar adecuado del ahora en el *Tratado* permite reconocer cierta legitimidad en el intento heideggeriano, pero a la vez acotarlo de cara al texto mismo. Finalmente, podremos hacer notar una tensión consistente en interpretar el ahora a partir de los términos heideggerianos como «alteridad» (*Andersheit*) y «tránsito» (*Übergang*) o hacerlo a partir de la trilateralidad y la transitividad del ahora.

1. El tiempo del ahora: a medio camino entre el movimiento y lo que se traslada.

Empecemos discutiendo la primera dificultad con la que tropieza el tipo de conclusiones que Heidegger quiere extraer del *Tratado*. Consiste en que el movimiento parece estar «enjaulado» en el móvil, lo que, como vimos en el capítulo anterior, concuerda con el texto aristotélico. Heidegger se lamenta frente a esta situación: «No es fácil ver el movimiento puro en cuanto tal» (GA 24, p. 346)³⁴. La experiencia del movimiento se da primaria e inevitablemente *en algo que se mueve* y, en relación con él, podemos pensar también *el* movimiento. Tal dificultad acarrea un serio problema tanto para la interpretación de Aristóteles, como para el intento heideggeriano de erigir la dimensionalidad en la condición apriorica de la posibilidad del movimiento de algo. El aspecto *puro* del movimiento no es fácil de aprehender y, sin embargo, Heidegger parece no poder prescindir de él de cara a mostrar la dependencia del movimiento con respecto al tiempo.

Salta a la vista que las otras determinaciones empleadas en *Die Grundprobleme*, como la continuidad (*das Stetige*), pero también uno podría agregar la distencionalidad

³³ En *Prolegomena* Heidegger promete una confrontación con las investigaciones de Husserl acerca de la conciencia del tiempo inmanente que no llega a realizarse (GA 20, p. 126). Sobre el tema resulta interesante consultar el volumen 14 de *Phänomenologische Forschungen* titulado *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (1983), asimismo de Warren (2017, pp. 75-82), Chernyakov (2002) y Römer (2010). Sobre la conciencia del tiempo inmanente, véase: Husserl (2002), de Warren (2009), Lohmar y Yamaguchi (2010), Zahavi (2003, pp. 157-180), Mensch (2010), Berg (2016) y Kortooms (2002).

³⁴ «Die Bewegung rein als solche zu sehen ist nicht leicht».

(*Dehnung*) y la extensibilidad (*Erstreckung*), llegan a ser presa del mismo reproche. En efecto, se afirma en la lección que «nos acercamos a la continuidad (*die Stetigkeit*) al fijarnos en los elementos que constituyen un continuo (*Kontinuum*), los puntos en la multiplicidad de puntos de una línea» (Ib.).

Como recurso para captar el aspecto puro de estos fenómenos, Heidegger apostará por la noción de *horizonte*. Es sobre el horizonte (*im Horizont*) de una sucesión de los lugares, que concurren en una trayectoria continua dada, como podemos experimentar el tráfago del móvil por cada uno de los lugares que va ocupando (Cf. Ib.). Esto significa que el allí, como punto de inicio del movimiento, y el aquí, como punto de llegada, son asumidos en una movilidad específica: *desde allí – hacia aquí*. El *desde-hacia* es algo que *le pasa* al móvil en su moverse. También es algo *por lo que pasa* nuestra experiencia del móvil, del cual queda como una estela, como un rastro, cuando dejamos de mirar el móvil o cuando se detiene. Este ángulo del fenómeno es el que Heidegger desea enfatizar cuando dice «Tenemos que ver el nexo dado de lugares, la multiplicidad de los puntos, en el horizonte de un “desde allí – hacia aquí”» (Ib., p. 347).

Recordemos que la definición aristotélica del tiempo en traducción heideggeriana decía: el tiempo es «algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior (*Früher*) y lo posterior (*Später*)». Las explicaciones del párrafo anterior anclan la comprensión del movimiento en el tiempo o, al menos, en su «horizonte». El tiempo es el número del tiempo o, lo que es lo mismo, *es el número del horizonte*. Como salida de esta aparente circularidad en la definición aristotélica, Heidegger denuncia que la definición presupondría algo ya dado en el modo del horizonte, algo incuestionado y no relacionado con el propio tiempo. Sin embargo, el horizonte lo es de lo anterior y posterior. «Esto es lo que, ante todo, quiere decir la determinación de Aristóteles: *katà tò próteron kai hýsteron*» (Ib.). Por lo tanto, no se trata de un círculo, sino de la inadecuada fijación en la que debe ubicarse la relación de fundamentación.

Para abrir la discusión del planteo que busca el aspecto puro del movimiento por medio de su remisión al horizonte empecemos señalando que, en principio, el *desde - hacia* (*èk tinos eís tí*) no equivale a *tò próteron kai hýsteron*, así como tampoco

«horizonte» corresponde a *katà*³⁵. El filósofo alemán, recurriendo a los conceptos de retención (*Behalten*) y anticipación (*Gewärtigen*), elaborará la vinculación de la primera pareja de conceptos (*èk tinos eís tí*). A su juicio, el desde allí, como punto de inicio del movimiento, no es un desde allí indeterminado, sino un allí *previo*³⁶. Lo mismo debe decirse del hacia aquí, que según esto es *posterior*. Entonces, al ver de este modo la multiplicidad de lugares por los que circula el móvil en el horizonte del desde allí – hacia aquí, es decir, de lo previo y lo posterior, «*retenemos* el lugar recorrido primeramente como un “desde-allí” y *anticipamos* el lugar siguiente como un “hacia-allí”. Al retener el precedente y anticipar el próximo, vemos la trayectoria en cuanto tal (*Übergang als solchen*)» (Ib.). Con esto, al parecer, se ha aprehendido el aspecto puro en cuanto tal de, al menos, un elemento relativo al movimiento. Heidegger propondrá algo más al respecto. Porque si seguimos (*verfolgen*) la trayectoria, ya no se alude simplemente a lugares, sino a ciertos lugares *en ciertos momentos*: ahora-aquí, antes-allí, luego-allá, etc. Este es el recorrido que está detrás del siguiente resultado:

En cuanto que vemos esta multiplicidad de los puntos en el horizonte del *próteron* y del *hýsteron*, decimos en cada caso, siguiendo (*im Verfolg*) el objeto en movimiento, ahora-aquí, ahora-allí. Solo en la medida en que digamos también esto en nuestro interior, podemos, mirando el reloj, leer el tiempo (Ib.).

³⁵ Heidegger lo reconoce forzosamente hacia el final de esta sección: «“Respecto del antes y el después” no es equivalente (*decken sich nicht*) a “en el horizonte de lo anterior y posterior”; esto último es la interpretación de aquello» (Ib., p. 349). No obstante, no se manifiesta acerca de su interpretación de *katà* como horizonte, ni tampoco acerca de cómo *katà* excluye relación con *èk tinos eís tí*.

³⁶ Este paso, que parece sencillo e inmediato, a nuestro juicio esconde un problema: ¿cómo el allí espacial se convierte o se entiende como un allí temporal, es decir, entendido como previo? Exactamente lo mismo vale para «lo posterior». Este es, precisamente, el *quid* de la distinción entre las series A y B de McTaggart. Nos parece que cuando Heidegger plantea que el allí es *lo previo* ya está suponiendo el horizonte del tiempo que pretende explicar, en el momento en el que, justamente, buscaba dar cuenta del movimiento sobre la base del tiempo. De igual forma tendemos a pensar que Heidegger no incurre simplemente en una falencia lógica, sino que hay algo que no ha explicado holgadamente. Porque, aunque es más o menos comprensible para el sentido común que en la trayectoria el allí sea previo, no obstante, no aclara *cómo* pasa eso, si lo que observamos es el movimiento. En el marco de una «filosofía analítica del tiempo», Oaklander (2020) presenta una discusión actualizada de la tesis de McTaggart en la que discute esta serie de tópicos que pueden ponerse en diálogo con el planteamiento heideggeriano. En *The Ontology of Time* (2004) el mismo autor defiende una ontología de la serie temporal B.

Es un mérito de la lección heideggeriana su capacidad para elaborar elucidaciones *ad hoc* para ciertos pasajes especialmente difíciles del texto aristotélico. No obstante, tales aproximaciones no siempre son necesarias o no en todas las ocasiones son esclarecedoras. En el caso presente, el intento de aprehender el movimiento puro en cuanto tal o la trayectoria bajo la misma pretensión de pureza *no* tiene respaldo en el pasaje 11, 219 a 22 – 219b 1 del *Tratado* que, con toda seguridad, Heidegger comenta en esta oportunidad. Es el mismo pasaje que concluye con la afamada definición del concepto de tiempo. Aristóteles, ciertamente, no recurre a una determinación del movimiento o de la trayectoria heideggerianamente entendidos. Su idea es mucho más sencilla a la vez que precisa:

En efecto, cuando nos representamos los extremos como distintos del medio [lo que Heidegger llama desde allí – hacia aquí], y el alma dice que son dos los «ahora» el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo (*kai dúo eipēi he psychē tà nyn, tò mèn próteron tò d' hýsteron, tóte kai taútó phamen eínai chrónon*) (*Fís.*, 11, 219 a 27-29).

Para que el movimiento del móvil se constituya en tiempo no es necesaria una referencia a algo como el movimiento o la trayectoria *en-sí*. Cuando el pensador de Estagira dice *hótan gàr hépera tà ákra tou mésou noésomen* «los extremos como distintos del medio» y no solo «desde allí – hasta aquí» hace todavía más difícil la *abstracción* de movimiento/trayectoria (si eso es lo que Heidegger busca llevar a cabo en su interpretación), porque tal expresión se refiere a lo concreto por donde pasa el movimiento.

Heidegger abre el camino hacia una dirección que *no* es por la que se conduce directamente el *Tratado*; si bien éste sí dice *algo* sobre el movimiento, no obstante, nunca de modo *puro*, sino aterrizado en lo que se traslada (*tò pheroménon*) y ya acotado como *kínesis tì*, como un cierto tipo de movimiento. Por ejemplo, encontramos en el capítulo 10 de la *Física* IV que «el cambio y el movimiento de cada cosa están solo en aquello mismo que cambia, o allí donde está propiamente aquello mismo que se mueve o cambia» (218 a 11-12). De igual modo, un par de páginas después leemos que «el movimiento es

cognoscible a través de lo que se mueve, y la traslación a través de lo que se traslada» (11, 219 b 29-30)³⁷.

Pese a esta disonancia textual es gracias precisamente a ella que Heidegger consigue vincular el allí a lo *previo* y el aquí a lo *posterior*, con los correspondientes *modos intencionales* retención y anticipación. Sin embargo, esta pareja de conceptos no solo no se halla en el *Tratado*, sino que, además, no es suficiente para explicar cómo en la observación de la trayectoria como tal aparecen lo previo y lo posterior. Por lo tanto, la intervención de la retención y la anticipación no solo es extranjera, sino que, además, no aporta una explicación sustancial del texto aristotélico. Más bien, el proceder en cuestión parece interesado en desplazar (casi podría decirse «en jalonar») el contenido último del *Tratado sobre el tiempo* hacia una determinada zona hermenéutica.

Para ilustrar provisionalmente esta dificultad, pensemos en el siguiente ejemplo: una gota de agua que se evapora por el calor. Somos testigos de un cambio, de una transformación, desde algo hacia algo; tenemos, como dice Aristóteles, los extremos (la gota de agua y su desaparición) y el lapso intermedio (su progresivo hacerse menos hasta evanescerse). Al disgregarse en la atmósfera, la gota de agua no ha dejado ningún rastro; se perdió para siempre. La transitabilidad de la gota de agua naturalmente nos deja imaginar algo así como la mera trayectoria y no de la evaporación como tal, sino del hacerse menos, aunque siempre tenemos que *contar con* la existencia fantasmal o virtual de la gota de agua en camino hacia su evaporación para poder representárnosla. No hay algo así como la trayectoria de una gota de agua previa o posteriormente a su evaporación. A su turno, el desde allí, la gota, y el hacia aquí, la superficie vacía, no son lo previo/posterior que yo retengo y anticipo en abstracto, sino solo porque *predico*, para la observación del caso, la gota estaba *así*, ahora está *así* y después *desaparecerá*. Aristóteles ha vinculado todos los elementos importantes que se juegan aquí en una frase sencilla y precisa que por eso mismo volvemos a citar: «cuando nos representamos los extremos como distintos del

³⁷ Dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «el de dónde a dónde da el *eidos* al movimiento» (*Ética* X, 4, 1174b 4-5); el *eidos* del movimiento no lo da nuestra percepción de este, ni tampoco un horizonte de la percepción o algo parecido.

medio, y el alma dice que son dos los “ahora” el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo» (11, 219 a 27-29).

2. La decisiva aplicación de *akolouthéō* al fenómeno del ahora. El ahora *sigue* a lo que se traslada (*tó pheroménon akoloutheî tò nûn*).

Un paso decisivo en dirección a su propósito interpretativo lo da Heidegger cuando se hace cargo del concepto de ahora. Su crítica podrá en entredicho la legitimidad del ahora para denotar el tiempo dado que sus raíces parecen arraigarse en lo que se traslada, es decir que no llegaría a constituirse en un genuino fenómeno temporal. Cabe, pues, que nos preguntemos: ¿estamos ante un genuino concepto temporal? ¿O se halla impregnado de una connotación espacial, locativa, que lo acerca peligrosamente a otro fenómeno (al movimiento)? En principio, el ahora es una expresión que solo se predica con respecto al tiempo, dice relación con el momento. El ahora responde a la pregunta ¿cuándo? En términos generales podemos decir que al concepto no le corresponde otro espectro significativo que el temporal. Pero ¿cuál es su origen?

Para Heidegger, el ahora aristotélico es el puente que vincula tiempo y reloj, es decir que es el desencadenante de la reducción del tiempo a un aparato de medición. Al otro lado del pórtico del ahora, el tiempo pasa de ser un *cuándo* a ser un *cuánto*. Este es el único rol del ahora que el filósofo alemán reconocerá. En efecto, es gracias al ahora que podemos «leer» el tiempo, lo cual significa nada más que contabilizar, tener un número, en el sentido restringido de una cantidad numérico-numerada. De esta manera, se revela el trasfondo filosófico-metafísico de uno de los comportamientos más ingenuos de la existencia cotidiana, mirar el reloj: «En el reloj mismo no está el tiempo, pero, cuando decimos “ahora”, se lo damos previamente al reloj y éste nos da el cuánto (*das Wieviel*) del “ahora”» (Ib., p. 347-8).

Por intermedio del ahora, el tiempo nos resulta numerable en el reloj. Retomando lo dicho en los dos últimos capítulos, podemos resaltar la interconexión de conceptos, así: estructura «desde allí – hacia aquí» → previo/posterior → anticipación/retención → decir

«ahora» → tiempo del reloj. La función exclusiva que Heidegger reconocerá en el ahora atribuido al concepto tradicional de tiempo es la *contabilización del tiempo dependiente de un aparato de medición en el cual observamos un objeto en movimiento*. Como vemos en la concatenación referida, el ahora es el vórtice hacia la exterioridad que concluye con la medición del tiempo; marca, pues, un punto de inflexión en el hacerse público del fenómeno. De acuerdo con esto, el ahora aristotélico está completamente impregnado de una connotación locativa que lo acerca exageradamente al movimiento. Escribe por esto Heidegger:

Aristóteles dice en cierta ocasión, muy brevemente y sin dirigir el análisis en este sentido específico, pero sin lo cual toda la interpretación del tiempo de Aristóteles sería incomprendible: *tó pheroménon akolouthēi tò nyn* [Fís., 11, 219 b 22 y 220 a 6], al móvil, esto es, a lo que transita de un lugar a otro, le sigue el «ahora», o sea, se lo ve conjuntamente con la experiencia del movimiento (Ib.).

En el siguiente capítulo vamos a recapitular las diversas instanciaciones del «ahora» en el *Tratado sobre el tiempo*. De igual forma lo haremos con el concepto de número, de vital importancia para la interpretación heideggeriana de Aristóteles y, asimismo, de Kant³⁸. Por el momento, debemos anotar que la atmósfera del pasaje aristotélico referido no se restringe a la relación unidireccional ahora-movimiento o ahora-número. El ámbito problemático al cual el pasaje busca responder está compuesto por la discusión de la *aporía* en torno a la identidad y/o diferencia del ahora (Cf. Fís., 218 a 8-29). Por esto el pasaje se abre con las palabras: *hò dé pote ón esti tò nyn, tò auto. Akolouthēi gár...* «Por su parte, el “ahora” es en cierto sentido el mismo y en cierto sentido no» (Fís., 11, 219 b 14-15).

De cara a una comprensión de la *aporía* es indispensable volver sobre el concepto de *akolouthēin*, en ese sentido dual que hace difícil suscribir el pasaje a un ejercicio de fundamentación de algo en algo. En efecto, anotaba Aristóteles líneas atrás: *kínesin dè*

³⁸ De hecho, también en *Sein und Zeit* el concepto de la temporalidad originaria y propia emerge de un intento por resolver el problema de la unidad (*Einheit*), pero ya no se tratará de una unidad numérica o cuantitativa, sino de la unidad y totalidad de la resolución precursora como cuidado.

pleíoe kai eláttoe chrónōi «[determinamos: *krínomen*] un movimiento como “mayor” y “menor” por medio del tiempo» (*Fís.*, 11, 219 b 5). Justo antes de las palabras citadas por Heidegger, afirmó también: «el movimiento sigue, según se dijo, a la magnitud, y el tiempo al movimiento» (*Fís.*, 11, 219 b 15-16). En conclusión, el contexto completo nos indica que el pasaje citado debe ser leído a la luz de la dinámica argumentativa propia del *akolouthêin*. El fragmento en el que Heidegger basa su interpretación de la discrecionalidad del ahora se debe, pues, complementar con las siguientes líneas:

A su vez el «ahora» sigue a lo que se traslada, tal como el tiempo al movimiento (*tôe dè pheroménōe akoloutheî tò nûn, hóster ho chrónos têi kinései*), puesto que tenemos conocimiento de lo anterior y posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada, y existe el «ahora» en cuanto lo anterior y posterior es numerable (*Fís.*, 11, 219 b 22-25).

Juzgada a partir de los elementos analizados hasta aquí, la interpretación heideggeriana, efectivamente, *reconoce una frontera* ante la cual el *Tratado* puede llegar a perder toda legitimidad en su intento por pensar el tiempo. Esto sucedería si el ahora estuviese *determinado* de cabo a rabo por lo que se traslada, en el sentido de que su acuñación dependiese absolutamente de la cosa que se traslada (en el entendido de que la constitución del concepto hubiese sido labrada tomando por modelo directo una cosa móvil). Sin embargo, se echa en falta que Heidegger *no trace la línea de ese filo de navaja* por el cual se movería la concepción aristotélica, pues eso habría facilitado enormemente las cosas al momento de esclarecer los términos en los que concibe el vínculo esencial entre movimiento, tiempo y ahora. A nuestro juicio, para avanzar en esa dirección hace falta no solo una determinación del tiempo a partir del movimiento, sino también del movimiento a partir del tiempo. Dicho con otras palabras: es necesario mostrar porqué de acuerdo con Aristóteles en la medida en la que el ahora sigue a lo que se traslada, es siempre el mismo (éste), pero en cuanto que lo que se traslada sigue al ahora, es siempre diferente (ahora aquí, enseguida allá).

El filósofo alemán tematiza la relación entre la identidad y la diferencia del ahora bajo los conceptos de alteridad (*Andersheit*) y tránsito (*Übergang*). Veremos en el

siguiente apartado que para hacer frente a la objeción en torno a la legitimidad temporal del ahora es necesario reinterpretar estos términos en el sentido de trifrontalidad y transitividad. Siguiendo este proceder es posible dar cuenta de la movilidad específica del ahora y de la manera en la que éste refiere al movimiento, sin encallar en él. Así se puede reivindicar el contenido sustancial del pasaje aristotélico evitando caer en aporías o en inconsistencias.

3. Tensiones en la interpretación del ahora: Trifrontalidad y alteridad (*Andersheit*), transitividad y tránsito (*Übergang*).

Para la definición aristotélica del tiempo el ahora es número del movimiento. Pero el ahora también posee una movilidad característica. La no inclusión de estas tensiones en la interpretación del fenómeno es fuertemente criticada por Aristóteles. Por ejemplo, en el capítulo 10 de la *Física* encontramos una toma de postura frente al concepto de tiempo *que para Aristóteles oficiaba como el tradicional*; lo que podríamos llamar el *vulgäres Zeitverständnis* aristotélico. De hecho, Aristóteles se propone examinar si el tiempo existe o no y cuál es su naturaleza «también por medio de las argumentaciones no técnicas (*kai dià tôn exoterikôn lógon*)» (*Fís.*, 10, 217 b 30-31), es decir, por medio de las opiniones (*endoxa*) que circulan en el medio cultural y que con mayor o menor refinamiento intelectual no llegan, con todo, a ser propiamente consideraciones de tipo filosófico³⁹.

En este sentido, se hace patente que el acercamiento tradicional al concepto de tiempo presenta dos defectos. El primero de ellos es identificar movimiento y tiempo. La

³⁹ Aoiz (2007, pp. 38-42) presenta un panorama muy completo acerca de la forma en la que históricamente la interpretación de esta afirmación ha tomado dos caminos. Uno, cuyos partidarios son Ross, Jaeger, Diels y Conen, aboga por que el pasaje se refiere a opiniones corrientes, espontáneas, primitivas y prefilosóficas. El otro camino, seguido por Dirlmeier y Meyer, no descalifica estas opiniones por su contenido o procedencia, sino por su método, el cual no sería propiamente filosófico. Sin entrar en la disputa, mi intención es reivindicar que el significado de *kai dià tôn exoterikôn lógon* acepta, de acuerdo con el desarrollo del *Tratado* aristotélico, tanto el sentido de opinión popular, inclusive mítica (la que identifica el tiempo con la esfera celeste), como el sentido de opinión calificada, aunque parcial (posibilidad atestiguada por la *densidad* y *sofisticación* de las aporías sobre el ahora y el tiempo y por la conexión incipiente entre movimiento y tiempo). El rendimiento de aceptar las dos alternativas para mi discusión de la lectura heideggeriana de Aristóteles se verá a continuación.

concepción tradicional asimila el tiempo con el movimiento de la esfera celeste (una cosa que se traslada) e, inclusive, llega a identificarlo con la esfera misma (la cosa móvil). Esto provoca que responder a la pregunta por la esencia y naturaleza del tiempo «no resulte más claro a partir de las concepciones tradicionales» (*Fís.*, 10, 218 a 31-32). Básicamente este enfoque es rechazado porque *prioriza* una de las variables necesarias para pensar el fenómeno del tiempo, concibiéndolo desde el movimiento *de un objeto*, o desde el *objeto* mismo, pero negándose a reconocer su *status* autónomo. Esto conduce a que la concepción tradicional no solo ubique acentos en lugares innecesarios y tendientes a una objetualización e instrumentalización del tiempo, sino, además, a que no reconozca *otra variable* esencial para que se dé tiempo, esto es, la acción predicativa del alma que dice «ahora» y advierte de tal manera el transcurso temporal.

De hecho, cuando la concepción tradicional le hace campo al ahora sencillamente cae en aporías; he aquí su segundo defecto. Y éste se arraiga en el hecho de que las opiniones sobre el tiempo instalan el ahora en dicotomías excluyentes, las cuales conducirían, en últimas, a una interpretación unilateral del ahora. Por ejemplo, si el ahora es o no es (ya existió/todavía no existe), si es parte del tiempo o el todo de éste, si es principio de división o de continuidad o si en la demarcación del tiempo se mantiene idéntico o diferente. A continuación veremos que los conceptos de trilateralidad y de transitividad del ahora emergen en nuestra lectura del *Tratado* de una toma de posición ante la aporía de la identidad-diferencia.

Como alternativa frente al *estancamiento* del «concepto vulgar» de tiempo, en *Física* IV, 13, asistimos a la búsqueda aristotélica por especificar «en cuantos sentidos se dice “ahora”» (*kai posachôs légetai tò nûn*) (222 b 28). Naturalmente, el «alguna vez fue» («pasado») y el «alguna vez será» («futuro») hacen parte de esta discusión, pero solo son perfilados por el filósofo tardíamente, *no* como sentidos primarios del «ahora». Lo mismo puede decirse del «presente», el cual, cuando entra en escena, hace patente que el papel que representa va mucho más allá de una cerrada mismidad. Y esto es así, en primera instancia, porque el ahora es, para Aristóteles, tanto principio de *continuidad* del tiempo, como también de *discontinuidad*. El ahora no contiene o retiene al pasado y al futuro, más

bien los hace continuos, es decir, los deja pasar y a la vez les extiende cada uno de sus brazos⁴⁰. Para que esto sea posible, el ahora debe ser límite del tiempo, es decir, discontinuidad.

Resulta interesante que Aristóteles no piense la función demarcativa o discreta del ahora como un momento de corte a cada uno de cuyos lados se extiende el abismo del no ser; continuidad y discontinuidad del ahora deben ser pensadas *conjuntamente*. Dicha vinculación es posible en tanto que se concibe al ahora como aquello que sigue a lo que se traslada: «Evidentemente el tiempo no solo es continuo (*synechés*) en virtud del “ahora”, sino que también se divide (*diéiretai*) según el “ahora”. Y también esto sigue (*akolouthēin*) a la traslación y a lo que se traslada» (*Fís.*, 11, 220 a 5-6).

De hecho, las aporías sobre el ahora que el *Tratado* recoge en su parte introductoria pueden ser leídas en clave de una refutación del primado de un presente puro y encerrado sobre sí mismo a la hora de comprender el tiempo. Aristóteles analiza en el capítulo 10, 218 a 8-29 las dos posiciones extremas sobre el particular. Allí el filósofo se pregunta si el ahora, en cuanto límite, realmente «permanece siempre uno y el mismo» (podríamos decir: si no transita hacia el pasado, ni se refiere a un futuro remoto), o si, por el contrario, «se trata siempre de <un “ahora”> diferente» (caso en el cual no contribuiría en mucho a resolver el interrogante de si el tiempo existe o no)⁴¹.

En relación con la segunda posibilidad, observamos que si el ahora es siempre diferente no habría concatenación de los ahora y, por ello, continuidad temporal. Nos encontraríamos, así, frente a un *atomismo* de los ahora. Un ahora sería tan diferente de otro ahora que no llegarían a tocarse ni a constituir el flujo temporal. Pero también esta

⁴⁰ La metáfora es de Lotze, citada por Heidegger en diversas ocasiones. Aquí trato de ver su significado positivo, a saber, que los brazos del ahora no solo ameritan una interpretación enfatizante del no-ser extendido a lado y lado, sino también en el sentido de *transitoriedad* que deja pasar el tiempo abriéndolo más allá de un «presente» reprimido sobre sí mismo. La misma metáfora fue usada en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, p. 238).

⁴¹ Heidegger irá lanza en ristre contra la que considera una absolutización del presente no solo en la comprensión aristotélica y tradicional del *ahora*, pero también del *tiempo todo*. Cuando se nos hace explícito que Aristóteles *no* defiende la concepción de un presente puro y blindado, entonces la interpretación heideggeriana pareciera incurrir en aquello mismo que critica: una absolutización (pero esta vez *exegética*) del tiempo presente en desmedro de los otros éxtasis temporales que intervienen en la conceptualización aristotélica.

perspectiva acarrea un segundo problema, a saber, que concibe al ahora desde la ontología parmenídea de ser o no ser. Un ahora *o es o no es*. Por ende, si coexisten los ahora esto implicaría que coexisten el ser y el no ser; un absurdo que coloca en vilo la sucesión de los ahora (*Fís.*, 10, 218 a 13-20). Entonces, ocurre que la aporía en cuestión radicaliza su concepción del ahora, desconociendo que en sí mismo el ahora tiene el sentido de una *transitividad* que se superpone *al movimiento de lo que se traslada* para medirlo, pero sin pretensión alguna de detenerlo.

Heidegger encara de otra manera esta idea de cuño aristotélico. Por una parte, toma nota del extenderse del tiempo gracias a la articulación del ahora. Lo que pasa en su pasar y lo que permanece en su quietud son pensables por mor del ahora, o más específicamente, porque el ahora es entendido como *dimensión*. En ese sentido, el ahora mienta la fluidez del tiempo, sin peligro de una atomización. Así pues, «el “ahora” tiene en sí mismo, en virtud de su *contenido de dimensión*, el carácter de [un] tránsito (*Charakter eines Überganges*)» (GA 24, p. 352). Por otra parte, lo que hemos llamado la transitividad del ahora es comprendida por Heidegger sobre el fondo de la dimensión: en cuanto que el ahora, como fenómeno temporal, contiene en algún grado el sentido de la estructura dimensional, entonces puede dar expresión al flujo temporal. La transitividad del ahora es, para el pensador alemán, más bien *un tránsito, de extensión variable*, indicado a partir de la dimensionalidad. Es a causa de su vinculación con la dimensión que puede afirmar:

Porque tiene en sí un peculiar extenderse, podemos comprenderlo de un modo más o menos amplio. La amplitud de la dimensión de un «ahora» varía: ahora en esta hora, ahora en este segundo. Semejante diversidad en la amplitud de la dimensión es posible solo porque el ahora es en sí mismo dimensional (Ib.).

Para Heidegger el ahora está ligado necesariamente a un tránsito, «en sí mismo, es el tránsito» (Ib.). Metafóricamente podemos decir que en su interpretación la movilidad del ahora está encerrada como el aire dentro de una pompa de jabón. La dimensión del ahora puede ser variable; pero las paredes de esa burbuja del ahora no lo son. Esto hace que en la comprensión del ahora se resalte sobremanera la remisión a *un* movimiento y/o a *un* tránsito predeterminado, instaurado *a priori*, como criterio de medida del tiempo. En

este sentido, el ahora, no es tiempo, es un tránsito con referencia al cual se mide el movimiento, o sea, fenómenos de tránsito mayores o menores. Para Heidegger, el tiempo está encerrado dentro de la burbuja del ahora; podemos ver el tiempo a través de las paredes transparentes y tornasoladas de la pompa de jabón. Pero si intentamos tocarlo, estallará en nuestras manos. Por esta razón, escribirá en su lección acerca de esa característica del ahora según la cual fija un tramo de movimiento como *herramienta* para hacerse cargo de otros fenómenos de movimiento que:

Mide un movimiento o un reposo fijando un movimiento determinado, una determinada transformación o paso, por ejemplo, el paso de la aguja de los segundos *desde* una marca *a* la siguiente y con esta medida numérica es medido todo movimiento. Porque el «ahora» es tránsito mide siempre un desde-a, mide un «cuánto», una duración. El tiempo, como número, delimita un determinado movimiento. El movimiento delimitado está determinado a medir la totalidad del movimiento que hay que medir (Ib., p. 355).

En esta toma de posición se reconoce, en efecto, un grado de movilidad del ahora (mecánico-clásica o newtoniana, podríamos decir), pero más inclinado a subrayar *el trayecto por el cual pasa el movimiento*, que la realidad del acto de transitar por... (lo que hemos llamado, siguiendo a Aristóteles, la *transitividad*). A Heidegger le interesa concebir el ahora sobre todo en su función de medida numérica (*Maßzahl*) que se instaura mirando a un trecho de movimiento en cuya determinación *no* interviene el tiempo, *sino* el espacio recorrido por un objeto. En el concepto heideggeriano de tránsito se piensa más *el tramo* del movimiento designado por el ahora, que el trayecto *transitado* por el móvil y por el cual el ahora *también* pasa. Debemos insistir en que el ahora, por así decirlo, deja pasar, pero también él mismo no puede sino pasar; como «entre» de ser y no-ser, que los rompe a los dos continuamente por su carácter extático, el ahora declina y eclosiona, en una re-novación y en un re-nacimiento constantes. Siempre es necesario volver a decir ahora, pero ese ahora transversal ya dicho da realidad al todo de lo que, *entonces*, es. Pero el ahora, *también*, ciñe tiempo en la numeración del movimiento.

En efecto, el ahora introduce la discontinuidad, es decir, es límite que divide el tiempo «potencialmente» (*dynémei*), subraya Aristóteles (*Fís.*, 13, 222 a 13). Esto

conlleva que el ahora tenga una naturaleza *dual*; en cuanto divide, el ahora *aiei hèteron tò nÿn, hêi dè syndêi, aiei tò auto*, «es siempre diferente, mientras que, en cuanto conecta, es siempre el mismo» (*Fís.*, 13, 222 a 14-15). Es por esta razón que se puede establecer una analogía con la línea matemática (diríamos la continuidad del tiempo) en la cual el punto (diríamos la discontinuidad del ahora) puede ser visto de dos maneras. Primero, el punto divide, pero a su vez pudo haber sido superpuesto a cualquier otro lado de la línea *para* realizar su función de límite. Esto significa que, segundo, *in re*, el punto no divide o corta la línea, sino en función de la medición de la línea por vía de superposición de los puntos que, como tales, pueden ser colocados en cualquier otra ubicación. Del mismo modo, el ahora es un corte «potencial» (*dynémei*) del tiempo, no real, y, a su vez, al igual que el punto, el ahora es corte y asimismo continuidad de pasado y futuro, de lo que está antes del límite y de lo que viene después del límite. De esto se puede concluir que el fenómeno del ahora tiene tres aristas, más bien algo así como tres agarres con los cuales aferra tiempo *en un único acto de demarcación*, vale decir, la discontinuidad actual (diríamos «presente») y aquello a lo cual el límite a la vez divide y une: el «alguna vez fue» («pasado») y el «alguna vez será» («futuro»). Este sentido *trípode* del ahora es quirúrgicamente distinguido por Aristóteles como el analogado principal en el complejo mundo de los distintos sentidos en los que se dice el ahora:

Ésti dè tautó kai katà tautò he diaíresis kai he hónosis, tò d' êinai ou tautó. Tò mèn oûn ohytò légetai tôn nÿn, állo d' hótan o chrónos o taúto eggýs êi.

Pues la división y la unión son lo mismo y respecto de lo mismo, pero su ser no es el mismo. Pues bien, éste es uno de los sentidos en que se dice el «ahora» (*Fís.*, 13, 222 a 19-21).

Como hemos visto, una confrontación explícita con el concepto aristotélico de ahora se torna cada vez más imperiosa para Heidegger. Incluso antes de la lección que aquí comentamos, esta preocupación inicia con la conferencia de 1915 *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (GA 1, pp. 413-434). Sin embargo, ni en *Sein und Zeit* ni en la *Vorlesung* de 1927 comenta el capítulo 13 de la *Física* IV ni, tampoco, alude a la cuestión de los distintos sentidos en los que se dice el «ahora», *una clave hermenéutica que,*

con todo, le resulta tan fructífera para poner en marcha su cuestionar por el sentido del ser. Este aparente detalle no debe ser opacado, ni justificado en pro de hacer más convincente el planteamiento de Heidegger en una materia tan delicada como su historia del concepto de tiempo, verdadera piedra angular de su filosofía. Este tipo de falencias interpretativas siempre han sido advertidas, pero curiosamente ha primado el equívoco eslogan de una «renovación» o «rehabilitación» o «retorno» de Heidegger a Aristóteles⁴².

Al inicio del capítulo indicamos que las aporías que abren el *Tratado* argumentan en contra de una identificación tiempo = movimiento y ahora = presente. En lo que a este apartado respecta, igualmente la aporía en torno a si el ahora, en cuanto límite, realmente «permanece siempre uno y el mismo» o si «se trata siempre de <un “ahora”> diferente» desempeña un rol destacado (*Fís.*, 10-11, 218 a 8-29).

En la discusión de la primera posibilidad, Aristóteles explicita que el ahora, como límite que divide, tiene dos direcciones, hacia pasado y hacia futuro. En este sentido, en su misma definición, el ahora ya implica lo otro de sí por lado y lado. La naturaleza del ahora, al igual que la del límite, es impensable sin implicar los dos bordes con los que colinda y que lo constituyen como ambivalente, es decir, no como *tautò kai hén*, «uno y el mismo». Estas tres aristas del ahora (límite... en dos direcciones), aparentemente abrirían la posibilidad para que en el ahora coexistan los acontecimientos pasados y futuros *in re* y, por tanto, *oúte próteron oúte hýsteron oudén állo álloú*, «nada será anterior ni posterior a nada» (*Fís.*, 11, 218 a 28-29). No obstante, esto es *un sofisma* dado que, por ejemplo, el punto, en cuanto límite de la línea, no contiene la continuidad infinita de la línea hacia atrás o hacia adelante. Por lo tanto, de acuerdo con lo que observamos arriba, el punto también tiene una naturaleza *trifronte o trípode*.

En la lección *Die Grundprobleme* esta tesis aristotélica es recepcionada, pero también *readecuada*. Es cierto que Heidegger acoge la alteridad (*Andersheit*) del ahora. En

⁴² La frase de Vigo «con el Aristóteles posible, contra el Aristóteles real» (2014, p. 131) es una manera sugerente de caracterizar la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles. Sin embargo, por medio de una confrontación crítica con esa lectura es posible ganar una mejor comprensión del proyecto heideggeriano y de sus móviles últimos e impulsos todavía productivos para el filosofar de hoy. *Lo rehabilitable en filosofía es la crítica*.

efecto, se pronuncia acerca de «un doble rostro característico» de éste con la finalidad de señalar la unidad y continuidad temporales *versus* su fragmentación y articulación (GA 24, p. 350). Según leemos en la lección, «al tiempo pertenece un peculiar extenderse hacia dos lados en dirección al no ser» (Ib., p. 351). Gracias a ello, el ahora «articula y limita el tiempo respecto de lo anterior a él y de lo posterior a él» (Ib., p. 350). Dirá Heidegger acerca de esto que: «El “ahora” es, en cierto modo, siempre el mismo y, en cierto modo, nunca el mismo» (Ib., p. 350). De manera, pues, que la esencia del ahora es su *alteridad*.

La principal idea que se esconde detrás del concepto heideggeriano de alteridad es que todo ahora en cada ahora es otro, distinto, pero que todo ahora en su esencia es el mismo. Dicho con otras palabras, la esencia del ahora es una, sus instanciaciones son siempre diversas. La dimensión en la que se ubicaría esa mismidad, el carácter de la diferenciación y el posible vínculo, paso, o «comunicación», son verdaderamente *oscuros*. Este esquema, claramente inspirado en la ontología platónica de la idea y el particular, es muy difícil de aplicar a la teoría aristotélica del ahora. En efecto, el carácter *ad hoc* del ahora, pero su capacidad de extenderse más allá del particular, no se acomodan dentro de la categoría «esencia» (*essentia/ousía*). Heidegger, no obstante, insiste en la índole esencial del ahora: «En todo “ahora” es “ahora”; su *essentia*, su qué, es cada vez el mismo (*tautó*), y, sin embargo, todo “ahora”, en cada “ahora”, es, de acuerdo con su esencia, otro» (Ib., p. 350). Pero ¿tiene, realmente, el ahora aristotélico algo así como la esencia defendida por Heidegger? ¿No se resisten a esa interpretación un puñado de ideas medulares del *Tratado*?

En Heidegger la alteridad del ahora se acuña sobre la base de la *dimensión*, estructura desde la cual forjó asimismo el otro rasgo que le atribuye, el *tránsito*. En virtud de lo anterior, avanzado el comentario puede hablar de las dos caras del ahora, porque al respaldar su concepto en la dimensión, esto le permite abstraerse de la forma en la que el ahora genera la demarcación, *encerrándolo*, así, en medio de dos paréntesis que le impiden extenderse. De igual forma, contra el telón de fondo de la dimensión, puede concebir que el ahora tiene una esencia, *unitaria y discreta*, pero a-dimensional e inextensa, en el sentido de que no se ha referido al tiempo concreto; es una forma vacía. El tiempo concreto,

dimensional y extenso, le permite al filósofo definir las paredes transparentes y tensas del ahora, resaltando que fuera de dicho ahora particular se encuentra el no-ser. Reflexionando sobre estas conexiones entre la dimensión, el tránsito y la alteridad anotará:

El «ahora» en cuanto «ahora» no termina, sino que el «ahora» en cuanto «ahora» es ya, de acuerdo con su esencia, el todavía-no, se refiere ya, en cuanto dimensión, a lo que ha de venir, mientras que en ese «ahora» puede terminar un determinado movimiento mediante el «ahora» mencionado. Con la ayuda del «ahora», puedo marcar un límite, pero este «ahora», en cuanto tal, no posee un carácter limitado en la medida en que es tomado dentro del continuo (*Kontinuum*) del tiempo (Ib., p. 352-353).

En el fondo, es esta tesis la que le lleva a insistir en la esencialidad del ahora, es decir, a confinarlo dentro de unos límites que en modo alguno se compadecen con la explicación aristotélica. De acuerdo con el *Tratado*, el ahora, es decir, el tiempo, *he dè kinesis éstesin tò hypárchon*, «saca a lo existente de su actual condición» (*Fís.* IV, 12, 221b 1-5). El ahora es *extático* en este sentido porque va más allá del plexo fenoménico a partir del cual emerge (la magnitud, lo que se traslada, el desde – hacia, el decir-ahora, etc.), porque cuando el ahora emerge las sustancias *no permanecen inmutables*, sino que se manifiestan en su contingencia y fragmentación. *Aristóteles pensó el éxtasis a partir de la substancia*. De esta manera se resuelve la objeción en torno a la legitimidad del ahora para erigirse en un fenómeno genuinamente temporal. En la «Tercera parte» volveremos sobre el concepto de «éxtasis» y sobre el peculiar sentido no-aristotélico que Heidegger le asigna.

Para finalizar este capítulo señalemos que la crítica heideggeriana a los orígenes espaciales y cinéticos del ahora efectivamente tiene validez *en un momento específico* del desarrollo del texto aristotélico y, sobre todo, cuando se lo vincula a cierta noción de un movimiento puro que exige la acotación unidimensional del *akolouthêin*. Por el contrario, cuando se reivindica la centralidad de este último concepto para la acuñación del ahora, a la vez que se tiene en consideración la depuración de las salidas extremas al problema del tiempo realizada a través de la aporía de la identidad-diferencia en *Física* IV, 10 218 a 8-29, inclusive se descubren los rasgos de la transitabilidad y de la trilateralidad como

elementos definitorios de este concepto central del *Tratado*. Si el primer paso de la lectura heideggeriana de Aristóteles se desveló como «unidimensional», este segundo paso se muestra como «sutilmente parcial», pues no solo mantiene el propósito de interpretar el *Tratado sobre el tiempo* bajo el horizonte de la dimensión, sino que, además, su apelación a la idea del movimiento puro en cuanto tal o a la instrumentalización del tiempo en el predominante uso del reloj parece abogar más por una identificación de los rasgos mecánico-clásicos o incluso newtonianos del tiempo, antes que por los más definitorios del *Tratado* aristotélico.

Capítulo IV. El ahora, el número y el tiempo.

El alambicado comentario que Heidegger realiza del *Tratado sobre el tiempo* pendula entre una recusación del planteamiento aristotélico (debido a que considera que éste ha «en-callado» en el movimiento y en una reducción del ahora a unidad de medida) y entre un rescate del tiempo originario independizado por completo del movimiento, esto es, relegado hacia el horizonte trascendental de la dimensión. Es sobre éste que se funda toda forma de movilidad, bien se la entienda como *kínesis*, bien como *metabolè*. Para Heidegger, en efecto, no es el tiempo el que se determina a partir del movimiento, sino, por el contrario, es el enigma del movimiento el que debe ser determinado desde la temporalidad originaria y propia.

En la introducción a nuestra revisión crítica, apuntamos que el carácter heteróclito del comentario heideggeriano tiene su fuente en el método de la destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*), aplicado a Aristóteles. El *télos* de la *temporalidad originaria y propia* es el telón de fondo de la interpretación heideggeriana; se trata de una temporalidad que lleva hasta su extremo el programa de diferenciar movimiento y tiempo. A él se ciñe el *hilo conductor* del comentario a Aristóteles: la puesta al descubierto de su caída en la intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*), en el estar-en-el-tiempo. En los Capítulos II y III hemos mostrado la aplicación de dicho hilo conductor a dos momentos de la definición del tiempo, el que versa sobre lo anteroposterior y el que versa sobre la relación ahora-movimiento. Gracias a eso en esta instancia de la historia del concepto de tiempo ya podemos hacernos una idea de la dialéctica heideggeriana entre telón de fondo e hilo conductor de la interpretación; ella caracteriza esencialmente la hermenéutica que se deriva de su posición original⁴³.

⁴³ Este modelo interpretativo sin duda rima con lo que el autor ya había establecido en *Prolegomena*: «Warum aber Anwesenheit nicht für das Dasein entsteht, sondern mit dem Dasein, das in seiner Welt ist, selbst ist, das verstehen wir nur aus der Zeit, daraus, dass *das Dasein selbst* – wie wir später sehen werden – *Zeit ist*» (GA 20, p. 267). La *Tercera sección* de este trabajo está dedicada a delimitar lo que denominamos la «posición original» de Heidegger en la historia del concepto de tiempo.

Todavía nos falta un paso más para esclarecer completamente este resultado preliminar. En la *lógica* del orden inverso que escogió para adelantar su comentario, Heidegger se hará cargo en la *última* parte de su análisis de la *primera* división de la definición aristotélica. Recordémosla: el tiempo es «[(1)] número del [(2)] movimiento [(3)] según lo anterior y posterior» (*Fís.*, 11, 219 b 1-2). En dicho segmento discutirá *in extenso* un asunto que en el texto aristotélico incursiona *desde el primer capítulo*, actuando sucesivamente bajo distintos roles, a saber, la relación entre el alma y el tiempo⁴⁴. Para Heidegger, esta atribución (*Zuweisung*) del tiempo al alma sería la *desembocadura* natural de la interpretación aristotélica del tiempo. La lección *Die Grundprobleme*, entonces, no solo sigue un orden inverso, sino que desarrolla un punto de vista inverso al evidenciado en el *Tratado*⁴⁵.

Las tensiones que genera un acercamiento de esta naturaleza ya han sido puestas sobre la mesa en las páginas que anteceden. Sin embargo, cuando nos aproximamos a la conclusión del comentario éstas se desentranan (al menos parcialmente en la línea de una identificación de las hipótesis o presupuestos que son su trasfondo operativo). Tener claridad sobre qué es lo que quiere en sí argumentar un autor, sin el ropaje de otros pensadores, sin duda es un requisito, inclusive, para que él mismo pueda pensar con libertad. En este orden de ideas, el resultado que Heidegger espera obtener es el de una vinculación *fuerte* entre la existencia humana y el tiempo, pues «la temporalidad en tanto que trascendencia es el “estar abierto” (*Offenheit*)» (GA 24, p. 360). Estos tres aspectos: tiempo concebido desde la existencia, existencia como trascendencia y trascendencia como apertura temporánea del ser en general, son elementos *ajenos* desde todo punto de vista al concepto aristotélico del tiempo y, quizá, deberían ser más bien identificados y fijados dentro de las

⁴⁴ Relación aludida por el pensador griego muy recientemente en fórmulas como «advertir y percibir tiempo», «el alma dice que son dos los horas», «decimos número tanto a lo numerado y a lo numerable, como a aquello por medio de lo cual numeramos», «ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma», etc. (Cf. *Fís.* 11, 218 b 21-26; 11, 219 a 27-28; 11, 219 b 6-7; 14, 223 a 25-26, respectivamente).

⁴⁵ Esto contrasta notablemente con la posición del alma en las alusiones de *Sein und Zeit* que analizamos en el Capítulo I. Da la impresión de que el objetivo del *opus magnum* es, justamente, restarle toda importancia al rol jugado por el alma en Aristóteles y en San Agustín en favor de una interpretación objetivista del tiempo en Aristóteles. Estamos, pues, ante dos explicaciones notablemente diferentes del concepto tradicional de tiempo, como ya hicimos notar ampliando la tesis de von Herrmann al inicio de esta sección.

aporías que intenta resolver. Pero para obtener estas conclusiones a partir de Aristóteles, Heidegger en todo caso encaminó su interpretación de un modo tal que le permitiera sostener, no sin dificultades como hemos dicho, que «solo hay tiempo, *si hay alma*» (Ib., p. 359). Pero ¿qué es *propiamente* (*eigentlich*) el «alma»? Según Heidegger, el filósofo griego «rozó» este problema «atribuyendo» el tiempo al alma, es decir, vehiculizando la pregunta ¿qué es el tiempo? hacia la pregunta ¿quién es el tiempo?, ¿cómo es el tiempo? (Ib.)⁴⁶. Resulta, entonces, consecuente decir que con estos interrogantes entramos a una «dimensión» inédita de la historia del concepto de tiempo en la que éste se concibe según modos de ser, vale decir, propiedad e impropiedad, *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*.

En este contexto la interpretación del concepto de número se torna *capital*. Por sí mismo ya nos encontramos ante uno de los temas fundamentales del *Tratado*, ínsito en la definición del fenómeno abordado. Pero, además, cuando lo conjugamos con las interpretaciones heideggerianas de conceptos parcialmente oriundos de la tematización aristotélica⁴⁷, como por ejemplo, el acento puesto en la dimensión y en la continuidad, la búsqueda del movimiento puro en cuanto tal a expensas de opacar la localización aristotélica del movimiento, la interpretación unidireccional del término *akolouthêin*, la introducción *ad hoc* de las estructuras de retención y anticipación, finalmente, la mira puesta en el horizonte, se hace manifiesto que con esta agenda hermenéutica se han establecido unas coordenadas bastante definidas sobre el fondo de las cuales se interpretará el concepto de número en el texto aristotélico, vale decir, *identificándolo* con la actividad numerante del alma⁴⁸.

⁴⁶ Michael Kelly (2016), en su libro *Phenomenology and the Problem of Time* (p. 103 y ss.), pone de presente la estrecha relación que existe entre la idea husserliana de una «conciencia absoluta del tiempo» y la temporalidad originaria. El autor sugiere que es solo a partir de 1929 cuando Heidegger intentará distanciarse del planteamiento de Husserl, frente al cual, *Sein und Zeit* no representa una innovación sustancial.

⁴⁷ En este punto nos separamos de la afirmación de Volpi según la cual Heidegger habría realizado en esta lección «una minuciosa interpretación de la concepción aristotélica del tiempo» (2012, pp. 117 y 122).

⁴⁸ Llama poderosamente la atención el que Heidegger, en una lección que coincide con la escritura de *Sein und Zeit*, diga que Kant ha sido el descubridor del vínculo más que decisivo entre el número y el tiempo. En *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* a la sazón escribía: «Y lo decisivo es que él [Kant] descubrió justamente que en el propio número, dicho a grandes rasgos, se encierra el tiempo, al margen de si el contar transcurre en el tiempo o no, y al margen de si los propios números están en el tiempo o no» (GA 21, p. 384). En la *Segunda sección* volvemos sobre la relación número-tiempo pero esta vez a la luz del esquematismo kantiano.

Para avanzar en esa dirección, nos ayuda retomar el final del párrafo 19 a). de la lección *Die Grundprobleme* donde encontramos una somera recapitulación de las páginas anteriores, acompañada de una reiteración de las principales tesis hermenéuticas referentes al *Tratado sobre el tiempo*. Son las siguientes:

- (1) *Akolouthêin* significa «una relación ontológica de fundamentación» (GA 24, p. 360) del siguiente tenor: dimensión/tiempo → movimiento → continuidad. Esta articulación sería «lo esencial» para comprender el concepto de tiempo en Aristóteles.
- (2) Aristóteles hace depender el tiempo del movimiento, entendido como cambio de lugar y esto significaría que su punto de partida es «el tipo de medida del tiempo que está esbozado en la comprensión natural del tiempo y en la experiencia natural del tiempo» (Ib.).
- (3) El ahora tiene el carácter de tránsito, es decir, «no es nunca un límite, sino un número» (Ib.). Gracias a esto, el concepto aristotélico puede ir más allá del movimiento locativo, que sin embargo le sirve de regla (véase la tesis 2.), para medir «el movimiento como tal, como *metabolê*» (Ib.).
- (4) Esta orientación permitiría interpretar la intratemporalidad, porque para Aristóteles estar en el tiempo equivale a ser medido por él. «El tiempo mismo puede ser medido solo porque, por su parte, es algo numerado y esto numerado puede, a su vez, numerar, numerar en el sentido de medir, esto es, de tomar junto un determinado “cuanto”» (Ib., p. 361).
- (5) Aristóteles habría atribuido el tiempo al alma. Agustín lo habría hecho posteriormente «en un sentido más acentuado»; pero esta atribución se haría «cada vez más patente» en la discusión del concepto tradicional de tiempo (Ib.)⁴⁹. En la *Segunda*

⁴⁹ En *Die Grundprobleme* Heidegger arroja una pista para adivinar el trasfondo último de su clave de lectura, no solo del *Tratado*, sino de toda la discusión tradicional acerca del fenómeno que nos convoca. Es así que sostiene: «Topamos aquí de nuevo con un difícil problema: ¿qué quiere decir que el tiempo está en el alma? Corresponde esta cuestión a la planteada en el contexto de la cuarta tesis de qué quiere decir que la verdad está en el entendimiento. Mientras no tengamos un concepto suficientemente adecuado de alma, de entendimiento, es decir, de Dasein, seguirá siendo difícil decir qué quiere decir que el tiempo está en el alma. De suerte que nada se gana con decir que el tiempo es algo subjetivo, todo lo más originar problemas totalmente

sección de este trabajo veremos cómo esta tendencia se «intensifica» en Kant y, en la *Tercera sección*, cómo se «radicaliza» en Heidegger hasta el punto de «torsionar» el horizonte trascendental hacia la historia (*historisch zu werden*).

La última tesis, que rima con el telón de fondo de su interpretación, la destila Heidegger abordando una aporía que aparece en el capítulo final del escrito aristotélico: *póteron dè mēi oúnse psychēs eín àn ho chrónos è oú, aporéseien án tis*, «Podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo» (*Fís.*, 14, 223 a 21-22). La lección acomete la explicación de la aporía así:

El tiempo es lo numerado. Si no hay alma, entonces no hay ningún numerar, nada que numere, y si no hay nada que numere, no hay nada numerable ni nada numerado. Si no hay alma, no hay tiempo. [...] El ser numerado pertenece evidentemente a la esencia del tiempo, de modo que si no hay un numerar, no hay tiempo, y a la inversa (GA 24, p. 359).

Heidegger alcanza con esto el cenit de su interpretación de Aristóteles; el destilado más importante de un sistemático ejercicio de lectura: *La existencia del tiempo depende de la existencia del alma, y éste no es nada «exterior» al margen de la existencia humana*. Lo que sea propiamente (*eigentlich*) el «alma» en *sí* se tornará cada vez más en *el problema capital*, como tendremos oportunidad de corroborar, finalmente, en la *Tercera sección* de esta investigación. Abolida quedará la frontera fundamental que Aristóteles calificó de infranqueable para acceder al fenómeno del tiempo, a saber, ese cierto tipo de movimiento (*kínesis ti*) del cual el tiempo es su número.

Es verdad que Heidegger llega a esta conclusión a través de una reevaluación del papel del movimiento en el planteamiento aristotélico. En efecto, aunque el pensador griego advierte al final del capítulo 1 del *Tratado* que *no* distinguirá entre movimiento y cambio, no obstante, Heidegger, en sede crítica, resalta más el movimiento locativo o

equivocados» (GA 24, p. 335). En una nota al Capítulo II ofrecemos una tabla comparativa de los problemas particulares vs. los fundamentales que ofician como hilo conductor de la lección. En *Sein und Zeit* (§§ 44 y 80), el autor ha sugerido la misma conexión entre alma, tiempo y verdad. Sobre el particular véase Römer, *Die Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur* (2010, p. 184).

cinético. En la parte final, el comentario *acepta*, empero, el sentido amplio del movimiento: incluye naturalmente lo que se mueve, también lo que reposa y lo que cambia. Esto provoca que Heidegger introduzca *tardíamente* un aspecto capital en la discusión, aspecto que, en la lógica de la inversión que hemos identificado como estrategia determinante de su hermenéutica, se encuentra en Aristóteles desde el comienzo. Dice, pues, Heidegger que no es necesario que experimentemos el movimiento de algo subsistente. Así, cuando tenemos experiencia de nosotros mismos y de nuestros comportamientos internos, tenemos, junto con tales experiencias, el tiempo. Esto seguramente remite al famoso ejemplo de los durmientes de Cerdeña (*Fís.*, 11, 218 b 22 y ss), es decir, a la necesidad de que la *transformación* de nuestros pensamientos, sueños y estados internos sea tomada en cuenta a propósito de lo que se comprende por movimiento⁵⁰.

Pese a este esfuerzo, la interpretación que Heidegger realiza de la aporía no se compadece con el rol que desempeña el movimiento a través de todo el *Tratado*. Empezaremos la exposición de este capítulo elucidando el papel jugado por las aporías en el planteo aristotélico, para luego llevar a cabo una interpretación pormenorizada de la relación entre el número y el tiempo. Para cerrar el capítulo, expondremos las diferencias entre la intratemporalidad heideggeriana y el estar en el tiempo aristotélico. Nuevamente, lo que está en cuestión es hasta dónde llega el comentario al *Tratado* que, hasta el momento, se ha revelado como «unidimensional» y «sutilmente parcializado».

1. Las primeras aporías sobre el tiempo y la última aporía. ¿Por qué las aporías aristotélicas ya engloban las preguntas acerca del tiempo?

Al principio de nuestro análisis y, posteriormente, en un puñado de ocasiones nos hemos referido a las aporías que encabezan la tematización de Aristóteles sobre el fenómeno que

⁵⁰ En su comentario a este fragmento del *Tratado*, Aoiz despeja toda duda acerca de la perspectiva en la que debe ser interpretado: «el sentido del ejemplo no apunta a demostrar la dependencia del ser del tiempo frente a nuestro conocer, sino, por el contrario, a destacar la imposibilidad de percibir el tiempo sin percibir la alteridad de los ahora y el intermedio implicado en la alteridad. Esto es precisamente lo que se afirma en el fragmento tras el ejemplo de la *incubatio* de Cerdeña mediante la analogía ya citada» (2007, p.136).

nos convoca. Planteamos una tesis sobre ellas: las aporías condensan lo más granado de la especulación pre-aristotélica acerca del tiempo. En cuanto tales, representan para el *Tratado* su polo a tierra argumentativo en tanto que ubican sobre el plano los principales problemas que deben ser acometidos, pero que, y no menos importante, son asimismo las fronteras hasta las que se puede llegar. Una aporía es un filo de navaja por el que debe ponerse en marcha la argumentación. Al establecer la prótasis y la apódosis, la aporía bosqueja el sinuoso camino intermedio, cuyo pasaje es el *reto* del pensar. En este apartado intentamos hacer ver lo importante que resulta darles su genuino lugar a las aporías aristotélicas dentro de las cuáles se tematizan embrionariamente elementos señeros de la relación entre el número y el tiempo.

Tomando como base el uso aristotélico del término en el *Tratado sobre el tiempo* podemos decir que la estructura de las aporías está conformada, así: (a) el problema que nos convoca, (b) las posiciones extremas y antagónicas, (c) una indicación previa de lo que se busca y *de lo que no se busca* y (d) cierta anticipación en *negativo* de la respuesta virtualmente ubicada *más allá* de la prótasis y de la apódosis.

Dada esta imbricación de momentos, podemos afirmar que una aporía no es meramente una pregunta. La aporía contiene dentro de sí la pregunta, las posiciones extremas que guían y la respuesta bosquejada; una respuesta que, dado el panorama descrito por la propia aporía, se vuelve sobre la misma pregunta. *La aporía pone en cuestión a la mera pregunta*. Es por esto por lo que la aporía es más que la búsqueda guiada previamente por la estructura de la pregunta: la aporía es el resultado de dos búsquedas *encontradas*. En cuanto tal, nos ofrece información privilegiada *sobre la posición original de la actividad inquiridora humana como tal*. Solo de un ejercicio semejante puede emerger lo puesto en cuestión; en la pregunta encontramos lo preguntado (*Gefragtes*), pero no lo puesto en cuestión como tal, es decir, no aquello que parece resistirse a toda explicación o, al menos, al tipo de explicación presupuesta por la pregunta. En este sentido se puede decir que la aporía es crítica consigo misma, pues cuestiona los modos al uso que se han puesto en marcha para hacer frente a lo en cada caso preguntado. En consecuencia, mientras que la pregunta puede *girarse hacia sí* misma en virtud de que remite siempre a aquél que la

formula, la aporía es *anónima*, no es formulada por nadie y sin embargo es eso que a todos nos pone en cuestión, porque es el problema puro, más allá de todo posible narcisismo del que pregunta y se responde, narcisismo que la aporía cancela. La aporía no tiene un «interrogado» (*ein Befragtes*) que goce de una posición privilegiada, como sí lo tiene su estadio previo, una pregunta. O más bien la aporía tiene esos cuatro momentos que participan de la interrogación (los momentos a., b., c., d.). Parece, pues, que cuando se trata de una aporía todo está puesto en cuestión.

Estas características hacen de la aporía un reto para el ávido de novedades, el cual busca llegar a respuestas planteando preguntas. Al estar guiada previamente por lo preguntado, el *télos* de la pregunta es la respuesta. La meta de la aporía no es eso que se había-preguntado (*das Erfragte*), es lo puesto en cuestión, diferente de lo preguntado y de eso que se había-preguntado en tanto que es un límite para el pensar. Cuando la aporía se esclarece, las respuestas absolutas están mandadas a recoger. *Las respuestas absolutas están hechas para preguntas absolutas o generales y para inquiridores absolutos o extremos.* Al César lo que es del César. Estos interrogadores y sus esfuerzos caen en la lógica del sí o sí; con otras palabras: tienen la *obligación* de preguntar como se los manda la estructura imperial del preguntar. No son libres, el «simple preguntar», su aparente contraesencia, es una figura retórica meramente fantasmal; virtualidad de un rebelde escape de la tiranía que en todo caso acusa la estrechez de miras de la pregunta. Como la aporía es la realidad del acto de cuestionar y como, además, es el resultado del encuentro de dos vías extremas que asumieron, en cada caso, una forma específica de su estadio previo, el preguntar, entonces la aporía se evade de la obligación, es más libre que la pregunta porque *fusiona* los horizontes de sus respuestas contingentes. La aporía, sin angustia ni pánico ante las exigencias de una pregunta absoluta, ni ante una actitud absoluta forzada que la desbordarían, está lista para platear filosóficamente el asunto que está detrás de las preguntas.

Ahora bien, el mapa que trazan las aporías sobre el tiempo en el primer capítulo del *Tratado* presenta tres coordenadas principales: (1) la existencia o no existencia del tiempo (*Fís.*, 10, 217 b 29 – 218 a 29), (2) la identificación de tiempo/movimiento (218 b

20) y (3) la conciencia del cambio en el tiempo (11, 218 b 21 – 219 a 9). La segunda aporía es un avance en relación con la primera, dado que problematiza el tipo de existencia que le concierne al tiempo, la del movimiento. Sin embargo, sobre el movimiento también se plantean dudas y, especialmente, *radicalizaciones* que vuelven a poner al fenómeno en riesgo de pérdida. Por esto, la tercera aporía avanza con la indicación de una variable esencial para que «se dé» eso del tiempo: el alma. ¿El alma en general? No, ésta en tanto que advierte el cambio y/o el movimiento, en tanto que dice ahora y lo diferencia del intervalo intermedio. Por lo tanto, las aporías están sólidamente concatenadas como los eslabones de una cadena.

También se encuentran orgánicamente imbricadas con el desarrollo argumentativo del *Tratado* y se van actualizando, ya que, por ejemplo, a propósito del ahora se reitera la pregunta por su mismidad o diferencia, por la continuidad o interrupción del movimiento que ocasionaría, por la simultaneidad y la sucesión de los ahora, por su vinculación con el número, etc. En diversas ocasiones las aporías se actualizan, sea directamente, sea como evocación de una de las aporías originales que oficia como podio para nuevos interrogantes.

Estas consideraciones nos llevan a afirmar que es en la senda de las primeras aporías donde debe ser interpretada la última de ellas, en cuyo núcleo se problematiza la conexión entre alma y tiempo. Esta aporía, en efecto, *no es huérfana*. Todo lo contrario, es una reiteración del problema que representa el *factum* de los durmientes de Cerdeña, pero también el sueño en general y los estados anímicos en los que el movimiento exterior pasa a un segundo plano. Por lo tanto, es el significado de «movimiento» en la numeración ocasionada por el tiempo lo que vuelve a ser debatido aquí. Nada de esto cobra sentido fuera del espectro de las aporías segunda (identificación tiempo/movimiento) y primera (existencia o no existencia del tiempo), respectivamente. Ciertamente, a su modo, Heidegger liga la aporía del capítulo 14 al ejemplo de los de Cerdeña. No obstante, su

planteamiento omite el encadenamiento de las aporías, así como le resta importancia al movimiento/cambio⁵¹.

El problema que la última aporía convoca se decodifica examinando las posiciones extremas sobre la pregunta por la relación entre el alma y el tiempo. La primera alternativa niega que dicha relación sea esencial para comprender el fenómeno del tiempo. ¿Por qué? Más que en el alma, el tiempo se observa diáfananamente en la naturaleza viva, que no deja de moverse, de transformarse, de mutar. En la efímera belleza de una flor, en un atardecer arrebolado y fugaz, en el canto de las aves al despuntar el alba, en todo eso el tiempo es patente, es obvio, y lo es en todo lo que nos fascina o en todo lo que nos hiere de su transcurrir. El tiempo está *kaì dià ti en pantì dokeî êînai ho chrónos, kaì en gēi kaì en thaláttēi kaì en ouranōi*, «en todo, tanto en la tierra y en el mar, como en el cielo» (*Fís.*, 14, 223 a 18-19). Esta tesis, que parecería primitiva y mítica, no obstante, *reitera elementos pertenecientes a la definición aristotélica del tiempo*. Cosa que demuestra que tiene que ser discutida en el marco de las determinaciones sobre el fenómeno que han sido elaboradas en los capítulos 10-13. Su argumento se expresa como interrogante:

Y el tiempo parece estar en todo (*kaì dià ti en pantì dokeî êînai ho chrónos* [...]). ¿No será ello porque es una propiedad o determinación del movimiento, en tanto que es su número, y porque todas esas cosas están sujetas a movimiento – pues todas ellas están en un lugar – y el tiempo y el movimiento existen conjuntamente (*háma*) tanto según la potencia como según el acto? (*Fís.*, 14, 223 a 19-21).

Debemos esperar que Aristóteles le dé a la segunda alternativa un tratamiento similar, es decir, que primero recoja ese juicio exotérico (*exotericoi lógoi*) y que luego explane su potencial filosófico con base en las consideraciones de los capítulos 10-13. *Este*

⁵¹ En el panorama global del *Tratado*, que Heidegger ofrece al comienzo de su comentario, aunque toma nota de los «dos problemas» con los que se abre el texto («¿pertenece el tiempo al ente o al no ente?» y «¿cuál es la naturaleza, la índole esencial del tiempo?»), no obstante, no se preocupa por el rol jugado por las aporías, ni tampoco por adivinar su interconexión. A su juicio, las aporías son una «costumbre» con la que Aristóteles «introduce» sus investigaciones: «orientación histórica y discusión de aporías». Según asevera, las aporías aristotélicas son «el no poder pasar, el ser-sin-salida». Esto, sin embargo, no a causa de una problemática genuina, sino porque los problemas se fijan para que «parezca como si» no se pudiesen resolver (GA 24, p. 330). La visión heideggeriana sobre las aporías aristotélicas no deja de ser, pues, la escolástica y canónica.

método no debe llevarnos a engaños. No nos encontramos ante un teórico que se posiciona a favor de X o de Y; nos encontramos ante un pensador sagaz que primero quiere enterarse del planteo y de las robustas dificultades filosóficas que hay detrás, para después problematizar su trasfondo con un juicio informado. Los juicios exotéricos (*exotericoi lógoi*) no deben ser asimilados a opiniones legítimas del filósofo, como hace Heidegger.

Dicho lo cual, nos encontramos con la contrapartida de la aporía. Ésta no asevera que la relación alma-tiempo sea superior a la relación tiempo-movimiento, sino que propone una contra-parte, claramente expresada por la forma del argumento: *próteron dè mè oúses psychês eín àn ho chrónos è oû*, «podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo» (*Fís.*, 14, 223 a 21-22). Ciertamente, la primera alternativa plantea algo razonable, pero ¿y si *nadie* existiera qué pasaría con el tiempo? ¿En qué quedaría convertido el tiempo si *ninguno* existiera? La impresión de esta idea general acerca del rol *del alma, no del mío*, en el darse del tiempo se desarrolla concisamente mediante los argumentos aristotélicos de los capítulos 10-13. Dice el pensador en un largo pasaje formulado en modo *condicional*, citado por Heidegger en su integridad, pero, lamentablemente, interpretado fuera de contexto:

Pues si es imposible (*adynátou gâr*) que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración (*toû arithmésontos*), también será imposible que haya algo numerable (*arithmetón*), de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado (*tò erithmeménon*) o bien lo numerable (*tò arithmetón*). Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma (*è psychè kai psychês voûs*), <entonces> resultaría imposible que haya tiempo en caso de no haber alma (*adýnaton eínai chrónon psychês mè oúses*) (*Fís.*, 14, 223 a 23-26).

De esto se sigue que las afirmaciones acerca de la relación entre el alma y el tiempo deben ser leídas, no taxativa y categóricamente (la tesis número 5 de Heidegger: Si no hay alma, no hay tiempo), sino como *uno* de los nudos de una red mucho más compleja con la cual ésta se encuentra entretejida. La contra-parte de la aporía tiene más de un referente: un parecer primitivo y mítico, un potencial filosófico exprimido en sede aristotélica, un

intento de respuesta a una interpelación (que también se articula múltiplemente) y un evidente encadenamiento con las primeras aporías.

El texto de Aristóteles avala esta lectura cuando, al cerrar la exposición de la aporía, bosqueja su respuesta en un acto de remisión al centro de la problemática sobre el tiempo: el vínculo entre «aquello siendo lo cual el tiempo es» (*hó pote òn*) y la numeración del movimiento:

[Resultaría imposible que hubiera tiempo sin alma] a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, *vgr.* si es posible que haya movimiento sin alma (*ohíon ei endéchetai kínsin êinai áneu psychês*). Pues lo anterior y lo posterior es en el movimiento, y el tiempo son estas <determinaciones> en cuanto numerables (*Fís.*, 14, 223 a 26-28).

2. De la aporía sobre el alma y el tiempo al papel que juega el número.

Antes de continuar profundizando en estas intrigantes cuestiones en torno a la relación alma-tiempo y *a qué tipo de alma se alude*, retornemos al lugar en el que Heidegger empieza a elaborar el camino que lo llevará a las conclusiones ya enumeradas al inicio de este capítulo. Así como a la hora de interpretar las expresiones *ék tinós eís ti* y *akolouthêin*, aquí realiza una suerte de confesión o de declaración hermenéutica que podemos usar como panorama global para acometer la discusión del complejo tema del número. Leemos, pues, en la lección:

La distinción entre el «ahora» como número en general (*Zahl überhaupt*), como lo numerado (*das Gezählte*), y lo numerado numerante (*das zählende Gezähltes*), junto con la distinción del tiempo como número, que es distinto del límite, es el contenido esencial de los difíciles pasajes del tratado aristotélico del tiempo en los que hemos profundizado brevemente (GA 24, p. 354).

Hagámonos cargo de la segunda indicación, pues el autor hablará en primera instancia de las analogías aristotélicas acerca del punto y de la línea. Heidegger recomienda tener cuidado con la comparación puesto que puede ir en contra de lo comprendido como tránsito del ahora, es decir, como el extenderse dimensional en dirección al ya-no y al

todavía-no. Esto significa que si la comparación tiende a identificar al ahora con un punto fijo que se pone sobre una línea que emula el flujo del tiempo, tal idea debe rechazarse. El ahora no flota sobre el tiempo como si fuera ajeno a él. Mas se trata de considerar que el punto conforma un comienzo y un fin, indisociable del acto señalizador sobre la línea. Es lo que hemos denominado en el Capítulo III, 3, la trifrontalidad, que le concierne tanto al punto como al ahora. En este orden de ideas, el ahora sí puede ser analogado al punto, pero de tal suerte que se subordine, o más bien se expanda la consideración del mero acto demarcativo o discrecional concreto hacia la forma íntegra de la demarcación.

De lo anterior se sigue, en el planteo de Heidegger, que el ahora es «un *continuo del flujo del tiempo*, no un trozo» (Ib., p. 352)⁵², es decir, que el ahora no se define como una parte inmovil que cabalga sobre el tiempo. Para Heidegger es muy problemático concebir cómo es posible que el ahora fije el tiempo sin apresarlo, instrumentalizarlo o reducirlo al mero estar presente que precisamente significa no-tiempo. Es por esto por lo que concluye la idea subrayando que «de aquí se sigue que el “ahora” mismo ni se mueve ni está quieto, o sea, que no “está en el tiempo”» (Ib.). En seguida nos ocuparemos de esa presunta no pertenencia del ahora al tiempo.

Antes debemos establecer cómo es que el ahora limita el tiempo o, en general, cuál es su relación con el límite. Los apoyos para delimitar la relación ahora-límite vuelven a ser los conceptos de tránsito y de dimensión. En sentido absoluto, podemos decir que Heidegger no acepta en su lectura de Aristóteles un carácter limítrofe del ahora. Por ello escribe que «*de acuerdo con su esencia, nunca es un límite*» (Ib.). El ahora fluye en dirección al todavía-no y al ya-no, o como dice Heidegger, está *abierto* hacia esos dos lados. Sin embargo, en sentido relativo, Heidegger aceptará que el ahora puede ser término y conclusión, a saber, cuando un proceso o un suceso concluye o termina en él; entonces el ahora es límite de ese proceso o suceso, mas no directamente, sino en virtud de que el proceso o el suceso llegan hasta él. Siguiendo el orden de la exposición aristotélica, Heidegger intentará *dar alcance* a la peculiaridad del ahora tematizando su relación con el número.

⁵² «daß das *Jetzt* seinerseits ein *Kontinuum des Zeitflusses* – kein Stück – ist».

En resumidas cuentas, el límite presenta el problema de que se adhiere a aquello que es limitado y el punto presenta el problema de que levita, por así decirlo, sobre lo demarcado. A su favor tiene este último el hecho de que el punto puede ser el comienzo de una línea, el fin de ésta, o el comienzo y fin a la vez. El límite tiene a su favor, como acabamos de reseñar, su capacidad demarcativa intrínseca. El ahora parece sintetizar tales rasgos del punto y del límite, sin cumplirlos absolutamente, porque no flota sobre el tiempo, porque es principio tanto como fin, porque lo demarca e identifica, porque en todo caso no interrumpe su continuidad. Nos gustaría insistir en esto acuñando la idea de que *el ahora es un nuevo tipo de realidad* que ni es estática ni tampoco solo movimiento.

La tarea que se plantea enseguida es la de contrastar el ahora con el número. En principio, los dos fenómenos presentan *una sorprendente afinidad*. El número es independiente de lo que él numera y puede ser aplicado a cualquier cosa; dicho de otra manera: «el número puede determinar algo sin que, por su parte, dependa de la constitución quidditativa y del modo de ser de lo numerado» (Ib., p. 353). Aunque Heidegger no lo subraye, también cabe apuntar que el número tampoco altera aquello que él numera. Así como empleando el uno puedo contar puertas o ventanas, así mismo las puertas y las ventanas no son menos puertas o menos ventanas por el hecho de que sean las primeras, las segundas o las terceras, ni tampoco por el hecho de que sean contadas o no.

En la misma línea de argumentación, es completamente legítimo preguntarse a qué equivale un uno o cuánto es un dos. Esto en virtud de la siguiente observación. Un uno es un uno, nos dice el sentido común y también $\text{uno} = \text{uno}$, nos dicen las matemáticas. Sin embargo, la cualidad de lo que se recoge dentro del número es completamente variable; pero sigue tratándose de uno, de un número. Es curioso que esta explicación nos lleve a advertir que no hay nada en común entre la cosa y el número, y sin embargo llegan a empalmar a la perfección. Ahora bien, si la analogía número/ente-modo de ser implícita en la interpretación heideggeriana busca ilustrar o inclusive desarrollar la relación ahora/tiempo, ¿a dónde llegamos con las últimas indicaciones?

Heidegger responde tangencialmente a nuestro interrogante cuando apunta a propósito del *Tratado sobre el tiempo*:

Cuando Aristóteles dice que el tiempo es lo *numerado* respecto del movimiento quiere señalar que determinamos y numeramos el movimiento entendido como un tránsito a partir del «ahora» de tal forma que lo numerado-numerante, el tiempo, no está unido a la *constitución quiditativa* del móvil ni a su *modo de ser*, como tampoco lo está el movimiento como tal (Ib).

El ahora es, pues, el paso a través del cual es numerado el movimiento de lo que se traslada o transforma. Heidegger subraya el hecho de que el tiempo no está unido esencialmente al móvil, así como tampoco lo estaría lo que él llama el movimiento puro en cuanto tal. Sin duda tiene razón en esto, y Aristóteles ya ha advertido en más de una oportunidad que no se debe identificar el tiempo con el movimiento de algo, ni con ese algo. No obstante, como ya hemos demostrado suficientemente a partir del comentario de un número nutrido de pasajes, el vínculo entre tiempo y movimiento es más complejo, recae en el *akolouthêin*. No insistiremos por ahora en esto, porque hay otra cosa que, de momento, llama mucho más la atención, a saber, que Heidegger identifica como de pasada tiempo y número numerante-numerado (*das zählende Gezählte*), mientras que Aristóteles habla de número-numerado (*tò arithmeménon*), número-numerable (*tò arithmetón*) y número-numerante (*hō arithmoûmen, toû arithmésontos*) (Fís. IV, 11, 223 a 24-45). Tal cosa resulta bastante confusa, pues Aristóteles ha distinguido como un cirujano lo numerante de lo numerado-numerable, ha definido al tiempo ateniéndose *solamente* a lo *numerado* y, por último, al final del *Tratado* (capítulo 14), identifica el número numerante con el intelecto del alma, es decir, con lo «divino y atemporal en nosotros», como dice en el *De anima* (408 b 30 y 430 a 23). Nos encontramos, pues, más que ante un comentario de un pasaje aristotélico, ante *una contribución* al tema del tiempo que no debe ser tomada ni como lectura de Aristóteles, ni como «renovación» de su planteamiento.

La agenda que estaría detrás de este aporte es bosquejada mediante la alusión al *planteamiento kantiano del tiempo* como forma de la intuición. Esta revelación en la parte conclusiva del comentario es fundamental para la comprensión de lo que hemos observado como una interpretación «unidimensional» y «sutilmente parcializada» del *Tratado sobre el tiempo*. A la sospecha de una tácita aproximación del tiempo aristotélico al mecánico-

newtoniano que se erigía en páginas anteriores se une ahora la declaración explícita de una posterior continuación *kantiana* de ese concepto de tiempo. Tal sería, pues, el hilo hermenéutico que habría que rastrear, de acuerdo con las líneas inmediatamente siguientes:

Y, sin embargo, nos encontramos con el tiempo, como numerado, cuando seguimos, numerando, el curso de un movimiento. *Con lo que se manifiesta un carácter particular del tiempo, que, posteriormente, Kant interpretará, en un determinado sentido, como «forma de intuición» (Ib.)*⁵³.

Dicho «carácter peculiar» está constituido por la pertenencia y no pertenencia del tiempo al movimiento. Heidegger lanza aquí una sugerencia que pretende aferrar el hilo conductor de su comentario a lo que Kant habría interpretado bajo la «forma de la intuición» llamada tiempo⁵⁴. Entre líneas está dicho, entonces, que Kant no solo entiende el tiempo como lo numerado, *sino como lo numerante también* y que en esa comprensión Kant tuvo que resolver de alguna manera los dos problemas que han mantenido en vilo a Heidegger en el transcurso de todo su comentario de Aristóteles, vale decir: la diferencia entre movimiento y tiempo y la determinación temporal por parte del alma. Con esto, sin embargo, una cuestión fundamental parece estar siendo evadida: la pregunta por la idoneidad del número para decir el tiempo y su procedencia aristotélica.

3. Número numerante y número numerado. La conciencia del cambio y la pertenencia del ahora al tiempo mediada por el número.

Ahora volvemos al *Tratado sobre el tiempo* para continuar con la discusión de la relación alma-tiempo, pues en el tratamiento dado al tema del número Aristóteles fusiona los

⁵³ Subrayado nuestro.

⁵⁴ La reinterpretación heideggeriana del capítulo sobre el esquematismo obliga a una corrección de esta referencia. En efecto, el número es el esquema de la cantidad, pero también es el ejemplo kantiano para ilustrar la esquematización, aplicación de los conceptos puros que se realiza sobre el tiempo. Véase: *Crítica de la razón pura* (B179 y 182) y GA 21, pp. 380-387. Este curioso tipo de nexo se encuentra también en Aristóteles para quien el tiempo es la numeración de movimiento, pero es asimismo una categoría.

diversos matices definitorios de dicha relación. Es así como «advertir y percibir el cambio en el tiempo»⁵⁵, «decir que son dos los ahora», entre otras denominaciones, pasan a estar fusionados con el número en la definición ofrecida en *Física*, 11, 219 b 1-3. Esto no significa que homogenice los matices mencionados con el número, sino, más bien, que lo que piensa por número va más allá de lo que la fisicomatemática moderna entiende por enumerar y por medir. De aquí la acotación que leemos justo después de su famosa definición del tiempo: *ouk àra kinesis ho chrónos all' hēi arithmōn échei he kinesis*, «Luego el tiempo no es movimiento, sino en tanto que el movimiento tiene número» (*Fís.*, 11, 219 b 3-4)⁵⁶. ¿Y qué es entonces el número? El *Tratado* le atribuye dos significados: (1) Número es lo que recibe o puede recibir la numeración y (2) número es también la numeración misma. Esta es la diferencia esencial entre número numerado/numerable y número numerante. De aquí se desprende una precisión acerca del sentido según el cual el tiempo es número:

Ho dè chrónos estìn tò arithmoúmenon kai ouch hōi arithmoúmenon. Éstìn d' hēteron hōi arithmoúmen kai tò arithmoúmenon. Evidentemente el tiempo es lo numerado, y no aquello por medio de lo cual numeramos. En efecto, son cosas distintas aquello por medio de lo cual numeramos y lo numerado (*Fís.*, 11, 219 b 7-9)⁵⁷.

Cabe preguntarse, entonces, en qué sentido el número numerado hace eco del enlace entre percepción de lo que se traslada y tiempo que Aristóteles viene entretejiendo desde el final del capítulo 10. Debemos precisar que el mero percibir antepredicativo como

⁵⁵ Pavel Gregoric (2007, pp. 102), en su libro *Aristotle on the Common Sense*, reconstruye el tema de la percepción del tiempo remitiéndose a la psicología aristotélica. Partiendo de la idea según la cual «-magnitude, change, and time- is the work of the “primer perceptual capacity of the soul” (*próteron aisthetikón*)» conecta la percepción del tiempo con la tematización aristotélica de los sensibles comunes. Gregoric plantea una pregunta atinente al tema de nuestros análisis: «Why should it be necessary to grasp magnitude and change with the same thing with which time is grasped? According to Aristotle, there is an interdependence of time, change, and magnitude». Marcelo Boeri se ha ocupado de la percepción del tiempo en Aristóteles y de la recepción hecha por los comentaristas griegos. El autor (2017) sostiene que la percepción del tiempo en Aristóteles es fundamentalmente una percepción del futuro que debe ser interpretada en el contexto de la vida práctica y en conexión con las consideraciones aristotélicas acerca de la memoria y el recuerdo.

⁵⁶ Subrayado nuestro.

⁵⁷ Subrayado nuestro.

clave de la hermenéutica heideggeriana no funciona, por ejemplo, en el caso del tiempo. Y esto es así porque el tiempo no está dado previamente como «algo» que aparece a la intuición. Lo que así aparece para el mero percibir – diríamos: el mero darse anterior a cualquier tematización, teoría, predicación o reflexión, etc. – es el cambio, el movimiento de algo; pero el tiempo como tal no se fenomeniza de esta manera. Desde el punto de vista de la mera percepción, el tiempo no cumple las características para ser entendido como fenómeno; por ejemplo, no es independiente, no tiene los rasgos de totalidad y unidad, etc.

Es por ello por lo que Aristóteles transita casi de inmediato en el primer capítulo del *Tratado* desde la aparición inicial de la idea «advertir y percibir el cambio en el tiempo» a la *predicación* del ahora que es el paso intermedio hacia el tiempo como número del movimiento. Dicho paso intermedio amplía y *desarrolla* conceptualmente la mera experiencia del cambio, de la transformación. El ahora es una primera respuesta, pues, a la búsqueda aristotélica de las instanciaciones en las que el tiempo se fenomeniza. Previo a la predicación del ahora, el tiempo es el absoluto fluir, cambio incesante y variación indetenible de las cosas, es decir, simplemente movimientos, «advertidos por mí», que se acusan por todos los flancos y dimensiones de lo que hay, y por tal razón no llegan a tener la consistencia de un fenómeno. Es a eso a lo que Aristóteles hace mención con el ya referido concepto de *hó pote òn*. En este orden de ideas, podemos denominar a eso que sale al encuentro en el mero advertir y percatarse del cambio en el tiempo, *un tiempo a-fenomenal, un tiempo no fenomenizado, un tiempo que es prisionero del movimiento*.

Algo así como un tiempo a-fenomenal no puede ser pensado más que como una hipótesis extrema, porque no se da como tal, sino tomando la forma de otro. Aristóteles afirma que el tiempo es lo numerado del movimiento, no la conciencia del cambio, de la transformación del mundo o del que lo advierte. El tiempo en la mera conciencia, es decir, el tiempo al margen de estar numerado, reviste el aspecto de una totalidad intotalizable, «algo aformo», la ocurrencia a la par e indiscriminada de todo lo que hay y de quien lo advierte. El tiempo no fenomenizado, que coincide para Aristóteles con el movimiento, es

un límite para el pensar⁵⁸. Como Aristóteles afirma en *De interpretatione*: «el que habla detiene el pensamiento» (16 b 20). Esa acotación caracteriza también el rol que juega la predicación del ahora en relación con el tiempo. *Aristóteles nunca pensó el tiempo al margen del decir-ahora*, ni tampoco dejó esa determinación «para más tarde», al final de su *Tratado*, sino que partió justamente de ahí, como de su más genuino hilo conductor. Antes de dicha predicación, el tiempo no tiene ninguna consistencia ontológica propia y Aristóteles no hace sino concluir que:

Y así como el movimiento es siempre diferente, así también lo es el tiempo. En cambio, el tiempo todo, <tomado> conjuntamente [es decir, la *simultaneidad* transversal del tiempo introducida por el ahora], es el mismo (*ho d' hâma pâs chrónos ho autós*). En efecto, el «ahora», considerado como aquello que es en cada caso (*hó pote òn*), es el mismo (*auto*) – aunque su ser es diferente (*héteron*) –, y es el «ahora», en tanto anterior y posterior, lo que determina (*horízei*) el tiempo (*Fís.*, 11, 219 b 9-11).

Mediante el ahora el tiempo se fenomeniza y, *solo entonces*, reconocemos a la par lo que sería un eventual tiempo afenomenal; la «eterna» indiferencia del movimiento. *Aristóteles nunca identificó el tiempo con el movimiento*, como asevera Heidegger. Todavía más: *un movimiento puro solo emerge como supresión de la determinación ya siempre realizada por el decir-ahora*. Podemos afirmar, en consecuencia, que el ahora es, sin más, *la determinación que desarrolla o realiza el tiempo aristotélico*.

Este planteamiento de Aristóteles, naturalmente, suscita una serie de preguntas que seguramente sedujeron a Heidegger. Su principal característica es que, *a posteriori*, parece abrir un hiato entre tiempo afenomenal y tiempo fenomenizado, cosa que despierta la pregunta *por el instante cuándo y la circunstancia cómo* se fenomeniza propiamente el tiempo, es decir, si su principal desarrollador es el ahora y cómo lo hace y qué *había antes*

⁵⁸ Como interrogante que puede bosquejar preliminarmente la discusión de la última sección preguntamos: la temporalidad originaria, acuñada a partir del proyecto apropiador de la resolución precursora que se abre en la angustia ante la nada, ¿no es un intento del Dasein individual por imponerse ante esa totalidad intotalizable del tiempo aristotélico? ¿Puede ser el Dasein un camino para *determinar*, gracias a su posibilidad de apropiación radical del ser que comparece en la existencia, esa suerte de tiempo a-fenomenal del absoluto ser-sí-mismo?

de tal predicación⁵⁹. ¿Cuál es, pues, esa *zona* que hay entre advertir el movimiento, esa suerte de *proto-tiempo*, y el tiempo genuinamente fenomenizado? ¿Cómo ocurre dicho *proceso* de fenomenización y cuáles son las «estructuras» que lo realizan y desarrollan haciendo del tiempo un fenómeno? En síntesis: ¿qué especificaciones debe tener algo para que sea considerado como un fenómeno (temporal)?

Con estos interrogantes queda triangulada la zona en la que se desarrolla el concepto aristotélico de tiempo y su re-interpretación por parte de Heidegger. Aristóteles, sin embargo, no ha definido simplemente el tiempo como ahora, sino específicamente hablando como lo numerado del movimiento. Por ende, debemos indagar por qué el número es idóneo para compendiar las aclaraciones sobre el tiempo llevadas a cabo hasta aquí.

En el terreno de las interconexiones entre el movimiento advertido por el alma, lo que se traslada y la magnitud, el ahora emerge como un nuevo tipo de realidad. Hemos pesquisado hasta aquí los márgenes de dicha realidad autónoma. También, en nuestro sobrevuelo por las conclusiones heideggerianas, advertimos ya que en absoluto acepta que el ahora sea genuinamente tiempo, por ejemplo, cuando rechaza el carácter limítrofe del ahora. Ciertamente, en el planteo de Aristóteles, no es tan sencillo *descartar o suscribir* lo limítrofe del ahora; de hecho, de acuerdo con su exposición, la respuesta no es ni un sí, ni un no; pero tampoco, creemos, lo es la diferencia entre los sentidos absoluto y relativo del límite ya explicada arriba.

En relación con lo que Heidegger sostiene, en efecto, Aristóteles ha escrito: *† hēi mèn oûn péras tò nýn, ou chrónos, allá symbébeken*, «así pues, en cuanto límite, el “ahora” no es tiempo, sino que pertenece <al tiempo> como una determinación accidental». No obstante, a renglón seguido asevera: *hēi d’ arithmeî, arithmós †*, «pero, en cuanto <lo> numera, es número <del tiempo>» (*Fís.*, 11, 220 a 20-22). En la primera parte de la

⁵⁹ Este interés se verá claramente plasmado cuando, en su interpretación de Kant, Heidegger busque hacer rotar el fenómeno alrededor de la realización, la generación, la producción y el colmamiento del tiempo. Si Kant nunca se preguntó por la fenomenización del tiempo mismo, no obstante Heidegger cree que, a partir de la esquematización trascendental, cuya función es aplicar las categorías a los objetos bajo reglas de construcción del fenómeno, sí es posible aportar algún tipo de respuesta al problema del tiempo. En este mismo orden de ideas, cuando en la *Tercera sección* nos hagamos cargo de la temporalidad originaria y propia tendremos ocasión de analizar la reiteración de este tema en sede ontológico-existencial.

afirmación Aristóteles establece que el tipo de límite y su extensión, representados por el ahora, *no* son determinaciones esenciales del tiempo. Sin embargo, en la acotación, suscribe la *función demarcativa, discreta* del ahora con referencia al tiempo. El ahora demarca, en el instante en el que es proferido, *la simultaneidad transversal del tiempo como un todo; es como un rayo que atraviesa y entreteje el absoluto de ser y tiempo*. Cuando digo ahora, *esa voz* retumba en los espacios más insondables de todo cuanto hay. Los ecos del ahora llegan a todas partes. Porque todo resulta numerado en el ahora, el ahora es número *del tiempo* todo y, en consecuencia, se puede decir que todo el tiempo cabe dentro *del* ahora, que el ahora puede ser, en dicho sentido, el todo del tiempo y el tiempo todo. Así como al ahora no le corresponde otro espectro significativo que el temporal, hay un sentido en el que el tiempo es genuinamente *ahora*⁶⁰.

El ahora tiene la *función* de demarcar el tiempo; tal función posee, según el filósofo griego, el carácter de un número, no el de un límite puesto que «los límites pertenecen solo a aquello de lo cual son límites, mientras que el número de los caballos, diez <por ejemplo>, también <puede aplicarse> en otro sitio» (Ib., p. 11, 220 a 22-23). De igual forma, la dimensión recogida por el ahora puede ser variable, así como variables son los contextos a los que puede ser aplicado. Estos límites de tiempo son accidentales, fijados solamente para poderlo re-conocer. En esos casos, el número asume la función del tiempo, no la agota. Así mismo ocurre con el ahora. De igual modo, sin dicho asumir la función del tiempo mediante el ahora y el número, no habría tiempo sino, como dice Aristóteles, al modo del *hó pote òn*, como aquello siendo lo cual es, vale decir, como tiempo afenomenal, como el torrente del movimiento «advertido» por alguien, pues de hecho tiene que ser «advertido», aunque no necesariamente «dicho», para que sea más que nada. En síntesis, para que el tiempo se fenomenice requiere *un tipo* de límite; sin embargo, tratándose

⁶⁰ T. S. Eliot lo dice bellamente al final de su poema *Burnt Norton*: «Pero no es la quietud del violín, mientras se prolonga la nota. / No solo esto, sino la coexistencia (*co-existence*); / o digamos que el fin precede al comienzo, / y el fin y el comienzo estaban siempre ahí. / Antes del comienzo y después del fin. / Y todo es siempre ahora (*And all is always now*). (2018, p. 95). El poema se abrió con una evocación de la paradoja aristotélica del grano de mijo que define los versos más célebres de Eliot: «Si todo tiempo es eternamente presente / todo tiempo es irredimible (*unredeemable*)» (p. 83). «Coexistencia» significa en Eliot aproximadamente lo mismo que *akoloutheîn* en Aristóteles.

del tiempo, no puede ser uno cualquiera. La opción tomada por Aristóteles es concebirlo como número, ya que éste singulariza al tiempo, lo delimita, lo mide, también, pero *no* lo retiene.

En el horizonte del *Tratado*, el tiempo se define como número numerado, no como numerante. Esto tiene sentido, pues la concatenación de los fenómenos sobre los que se erige la fenomenización del tiempo ha exhibido hasta el momento que éste último está imbricado y correlacionado con los demás. Hace plena justicia a la idea fundamental de *akolouthēin*. El tiempo no es «el número por medio del cual numeramos (*tò arithmoúmenon*)» (*Fís.*, 12, 219 b 9), pues como numerante *sería una intencionalidad sin objeto que tiende a «nada», un puro tender-hacia abstraído racionalmente de su aplicación, que no tendría a qué aplicarse y permanecería siempre el mismo*. Pensar que esto habilita para hablar de una «referencia pura hacia la nada» es ir demasiado lejos de Aristóteles. El tiempo se le muestra siempre al pensador griego encabalgado sobre otros fenómenos; se encuentra inmerso en referencias a la concreción práctica de lo que se traslada cuya enumeración en el decir-ahora no puede caer en la misma paradoja del movimiento a-fenomenal a la manera de una desusada referencia a nada que no es patente en el *Tratado*. Por el contrario, son las concatenaciones que guarda con otros fenómenos las que permiten que el tiempo pueda ser autónomo en su fenomenización⁶¹.

Siendo estas las condiciones, lo numerado receptiona adecuadamente la mismidad y diferencia del ahora. El número es idéntico, por ejemplo, 10, pero las cosas a las cuales se aplica son siempre diferentes y de esta manera se pueden contar caballos u hombres, según el ejemplo aristotélico. No obstante, el número los cuenta a todos. Heidegger registra asombrado esta peculiaridad del tiempo en su comentario:

¡Qué misterioso es que todos los movimientos *necesiten* tiempo, *usen* tiempo, y sin embargo, el tiempo no se haga menor! Pensemos en 1000 movimientos en el tiempo entre las diez y las once horas. Pensemos, después, en 100000 movimientos en el mismo tiempo.

⁶¹ Reinterpretando estos dos problemas objetivos a la luz del esquematismo en Kant y de la conciencia inmanente del tiempo en Husserl, pero también gracias a decisivos impulsos procedentes de pensadores cristianos como San Pablo, San Agustín y Kierkegaard, y con una temprana sensibilidad para la historicidad defendida por Dilthey, Heidegger encontrará un camino nuevo y productivo hacia la temporalidad originaria y propia de la trascendencia óptica, pero también ontológica. Véase la *Tercera sección* de esta tesis.

Todos necesitan y usan este tiempo. En el segundo caso, en el que hay mayor uso, ¿el tiempo disminuye o permanece igual a sí mismo? ¿El tiempo que necesitan los movimientos, se gasta por ello? (GA 24, p. 339).

El ejemplo testimonia que lo numerado recoge el carácter *flexible* del tiempo. Como indicamos hace un rato, un ahora atraviesa vertical y horizontalmente el todo del tiempo, irradia en círculos concéntricos. Mas también puedo usarlo para referirme al móvil del caso. Con independencia de ello, el ahora no se desgasta, porque no se adhiere a la cosa designada. Lo uso, igualmente, y no detengo su transitividad, la cual es perfectamente operativa con independencia del ente que ponga en referencia del tiempo y también del término con el que acote el trecho del ahora: un segundo, un día, mes, etc. En este horizonte, Aristóteles dirá que: «además, así como es posible que uno y el mismo movimiento tenga lugar una y otra vez, así también el tiempo, *vgr.* un año, un verano, un otoño» (*Fís.*, 12, 220 b 12-13).

Esta consideración refleja el particular conocimiento de lo que es el caso, presente al momento de numerarlo mediante el ahora. El pensador de Estagira propone el siguiente ejemplo: un grupo de caballos que deseo contar. Los números con los que realice esta acción tienen que adoptar, en alguna medida, la forma de lo contado: no es el número uno en general, es un caballo, no es el número dos, es el segundo caballo, etc. Lo mismo ocurre con el número cuando resulta definitorio para la fenomenización del tiempo. Lo contado es el movimiento; lo numerado del movimiento da la consistencia al tiempo porque en él se aplica el número a la realidad del movimiento advertido por mí. Entonces «detengo», en cierto sentido, el tráfago del movimiento que simplemente me vapulea sin darle espera a mi consideración. El conjunto de esta experiencia es un nuevo tipo de realidad, el fenómeno del tiempo.

4. El número numerado y la unidad de medida del tiempo.

De acuerdo con Heidegger, el sentido auténtico del concepto aristotélico de tiempo se desvela cuando el ahora es asumido como medida (*Maßzahl*). En cuanto que el ahora está ligado esencialmente a un tránsito, el extenderse dimensional que éste expresa se encuentra encapsulado dentro de los límites de una unidad de medida numérica. De esta forma, nos dice, «el tiempo no es solo algo numerado, sino que, en tanto que numerado, puede ser numerante en el sentido de medida» (GA 24, p. 354). Según esto, el ahora aristotélico se caracteriza por estar remitido a un movimiento, a un trecho o tránsito, con referencia al cual se lleva a cabo su función ponderativa y ordinal, a saber, el intervalo que va de A n¹ a B n². El espacio recorrido por un objeto es visualizado como criterio para establecer la duración del tiempo. Es así, pues, que «solo porque el tiempo es número en el sentido del “ahora” numerado, puede llegar a ser medida numérica (*Maßzahl*), esto es, puede él mismo numerar en el sentido de medir» (Ib.). Lo discutible es, sin duda, la manera en la que se lleva a cabo esta instauración *a priori* del criterio, del tipo y de la medida como tal que funcionan para medir el tiempo. Realmente esos no parecen ser los indicadores adecuados para conducir a una genuina fenomenización del tiempo sino a una recaída inadvertida en el movimiento con la única diferencia de que se aplican las propiedades de vaciedad, discreción, limitación y antiadherencia del número.

Heidegger pendula, sin embargo, entre esta interpretación del ahora aristotélico y la posibilidad de entenderlo en algún sentido como un fenómeno auténticamente temporal. A su juicio, el ahora, en efecto, determina las extremidades del punto fijando las dos caras de su extenderse. Pero esto no significa que el ahora sea una parte o un punto del tiempo; *el ahora siempre va más allá*. De esta forma, se abre la puerta en un par de líneas a lo que hemos enfatizado en el Capítulo III, 3, como la *transitividad* característica del agarre *tri-fronte* del ahora. En el pasaje en cuestión, Heidegger no habla simplemente del carácter de un tránsito (*Charakter eines Überganges*) que pertenecería al ahora, sino de la transición de carácter *en general* (*Übergangscharakter*), en donde resulta instaurada y a la vez

rota su función de límite, de punto y de medida. Con esta puntualización, se define un paso argumentativo importante de la interpretación del ahora en el *Tratado*:

Por consiguiente, el «ahora» no es una parte del tiempo, sino que es siempre el tiempo mismo y, porque no es parte, tampoco se divide en partes el movimiento en la medida en que es medido mediante el tiempo. Gracias a que el «ahora es tránsito» (*weil das Jetzt Übergang ist*), puede hacer accesible el movimiento *en tanto que movimiento*, es decir, en su carácter transicional (*Übergangscharakter*) no dividido en partes (Ib., pp. 354-355).

Lo que se tematiza en estas líneas como *Charakter eines Überganges* y *Übergangscharakter* oscila en una relación no siempre balanceada. Realmente esta tensión termina por inclinarse hacia el lado del tránsito y, solo a partir de él y en él, es operativa la transicionalidad. El tiempo aristotélico es, pues, pensado desde el trecho de desplazamiento $A \text{ n}^1 \rightarrow B \text{ n}^2$, desde ese tránsito que, como número posible, opera al modo de una medida numérica posible del movimiento. El fenómeno con el que Heidegger asimila el planteamiento del *Tratado* es, curiosamente, el reloj mecánico. Este objeto, ciertamente, fija uno o unos movimientos (normalmente registrados como segundos, minutos y horas) y los emplea para medir el tiempo. Sobre el fondo de esta unidad de medida, otros movimientos pueden ser ponderados y registrados. Este tránsito predeterminado *a priori* sin que sea clara su adecuación a un orden temporal, resumiría el concepto del tiempo en Aristóteles⁶². Según *Die Grundprobleme*, cuando el Estagirita define el tiempo como número, lo habría convertido en medida numérica (*métron*), pues el reloj fija

el paso de la aguja de los segundos *desde* una marca *a* la siguiente y con esta medida numérica es medido todo el movimiento. Porque el ahora es tránsito (*Weil das Jetzt Übergang ist*) mide siempre un desde-hacia, mide un «cuánto», una duración. El tiempo, como

⁶² Los primeros relojes mecánicos no son anteriores al siglo XIII y solo llegaron a tener un verdadero impacto social en la vivencia del tiempo cuando la industrialización hizo posible y necesaria su presencia transversal en las ciudades. Las implicaciones ontológicas o los presupuestos metafísicos de *las mediciones del tiempo* no se deberían universalizar a la ligera, pues hay formas de contar-con-el-tiempo que inclusive van en contra de la idea de cálculo, exactitud o medición fisicomatemática moderna, por ejemplo, el reloj aromático. Sobre la historia de los relojes y de la medición del tiempo véase Zavelski (1990) y González (2008). Sobre el reloj de incienso trata brevemente Byung-Chul Han (2009, pp. 59-63), sin contraponerlo, empero, a la *reducción heideggeriana de los relojes al aparato moderno para medir el tiempo*.

número, delimita un determinado movimiento. El movimiento delimitado está determinado a medir la totalidad del movimiento que hay que medir (Ib., p. 355)⁶³.

Si buscamos respaldo en el texto aristotélico para estas últimas declaraciones nos encontramos con que, en verdad, la importancia que éste le concede a la unidad de medida es básicamente *nula* y con que los pasajes que pueden ser reivindicados como alusivos al reloj o a algún otro instrumento o método de medida del tiempo son *inexistentes*. Heidegger no puede aplicar este análisis al *Tratado*. En lo concerniente a este asunto, lo que preocupa a Aristóteles no es la unidad de medida como tal, sino el *patrón* de cara al cual se mide el tiempo⁶⁴. A este tema es a lo que está dedicado, propiamente, el capítulo 14 del *Tratado sobre el tiempo*, mas no a sostener una ineludible presencia del «entendimiento del alma» para que haya tiempo, como cree Heidegger. El patrón de medida no puede concebirse si se omite el mutuo determinarse (*akolouthéō*) de movimiento y tiempo, también a la hora de ser medidos. En nuestra investigación nos interesa reivindicar el lugar explicativo del último capítulo del *Tratado sobre el tiempo* no reductible a la relación alma-tiempo.

⁶³ Con el concurso del movimiento del sol, *Sein und Zeit* pretende elucidar la fundamentación del tiempo vulgar en el tiempo del mundo y, de este último, en la temporalidad originaria y propia. Como ha mostrado Figal en su libro *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (2013, p. 300), ni en el *Timeo* de Platón, ni en el *Tratado sobre el tiempo*, el sol se destaca por encima de otros cuerpos celestes. De hecho, en el *Tratado* los cuerpos en movimiento como tales, y con independencia de su naturaleza, no ocupan un lugar de privilegio. No obstante, disentimos aquí de la explicación de Figal, tanto en la orientación como en el objetivo, pues el autor, en una elaborada maniobra, busca acercar el recurso heideggeriano al movimiento del sol a la Idea del Bien y, por esta vía, a la alegoría platónica del sol en *República*, 509 a. La conclusión de esto es que, entonces, lo que realmente está detrás de la extrapolación heideggeriana en el comentario sobre el sol y el reloj es *una gran confrontación metafísica*. Inga Römer (2010, pp. 187 y ss.) hace suya esta orientación interpretativa.

⁶⁴ Sobre el particular, el libro de Peter Janich (1985), *Protophysics of Time. Constructive Foundation and History of Time Measurement*, ha mostrado a las claras que la consideración aristotélica es estrictamente física, pero no técnica. Janich busca despejar el tono metafísico que muchos comentaristas creen advertir en el abordaje aristotélico del patrón de medida. Declara el autor: «The consideration remains completely restricted to the needs of physics: time is discussed simply as the time of processes, as the measure of their duration. [...] Disregarding the fact that the selection of the revolution of the heavens as a standard motion is not accounted for, rather at the most motivated in “metaphysical” argumentation, the most one can reproach Aristotle for is that he has proceeded inconsequently in his terminology» (p. 197). Resulta interesante, asimismo, que el autor sitúa en el siglo 14 el origen de la empresa consistente en interpretar el concepto aristotélico de tiempo más allá de la medición del movimiento (*mentura motus*) y, además, como «a time existing from eternity and before creation of the world» (p. 211).

En efecto, Aristóteles va a reiterar que *ho dè chrónos kai he kinesis háma katá te dýnamis kai kat' enérgeian*, «el tiempo y el movimiento están juntos tanto en potencia como en acto» (*Fís.*, 14, 223 a 20-21). A propósito de la medición, como en el Capítulo II hubimos de mencionar, tiempo y movimiento se muestran correlacionados: la rapidez o la lentitud de un movimiento se conciben con referencia al tiempo; de la misma manera mucho tiempo significa poco movimiento en un ahora y mucho tiempo, lo contrario. La conclusión es, pues, que

tanto se mide el tiempo por el movimiento como el movimiento por el tiempo (*metraîtai d' hóster eípomen, hó te chrónos kinéses kinéseos chrónōi*) – esto es que tanto la cantidad del movimiento como la cantidad del tiempo es medida por el movimiento determinado (*posón*) por medio del tiempo (*Ib.*, 14, 223 b 15-17).

La pregunta por el patrón de cara al cual se mide el tiempo emerge del mutuo determinarse de movimiento y tiempo y, como observaremos, se corresponde con esa conexión de doble vía. El autor del *Tratado* cuestiona: *kai poías kinéseos ho chrónos arithmós. è hopoiasoûn*;, «¿de qué tipo de movimiento es número el tiempo? ¿O bien <lo es> de cualquiera?» (*Ib.*, 14, 223 a 29-30). Este interrogante es una ramificación indirecta de una comparación proveniente del capítulo 12. Allí encontramos una aclaración de cómo opera la medición del tiempo sobre el movimiento. Un ejemplo se inspira en la medición de magnitudes: «el codo mide la extensión en virtud de determinar una cierta magnitud que se empleará para medir el todo» (*Ib.*, 12, 221 a 2-3). Cuando corresponde medir una magnitud se ocupa una magnitud inferior para determinar cuántas veces esa magnitud inferior está en la magnitud superior a medir. Esto mismo ocurriría con el tiempo, salvo que su patrón de medida debe reflejar el carácter correlacional que le corresponde en cuanto engranado con el movimiento. Por consiguiente, no se trata de una medida cualquiera, sino de una que rima con el mutuo determinarse de movimiento y tiempo y, sobre todo, emana de éste. He aquí el sentido de la primera pregunta y, asimismo, el talante un poco retórico de la segunda: «¿de qué tipo de movimiento es número el tiempo? ¿O bien <lo es> de cualquiera?» (*Ib.*, 14, 223 a 29-30).

Antes de responder, Aristóteles se asegura de registrar todas las variedades del movimiento: las cosas no solo se desplazan en el tiempo, sino que, igualmente, se generan, se corrompen, aumentan, se alteran y se transforman. El primer rasgo para establecer el patrón de medida del tiempo lo da esta consideración, pues implica que el tiempo «es número del movimiento continuo sin más especificaciones, y no de un determinado <tipo de movimiento>» (Ib., 14, 223 a 30-223 b 1). Que el tiempo mida a partir de un determinado trecho no significa que el tiempo esté siendo reducido a dicho trecho por cuya flexibilidad precisamente pasa a segundo plano.

La unidad de medida debe tener, pues, el rasgo de la transitividad. No obstante, también ocurre que nunca es una única cosa la que se mueve, así como tampoco es única la manera de su moverse. Si el patrón de medida se acuña a partir de una única cosa en movimiento, entonces tendríamos tantos patrones como cosas móviles y como tipos de movimiento. *La unidad, simultaneidad e identidad del tiempo, depende de cómo se haga frente a esta observación.* El tiempo es lo numerado *del* movimiento, es decir, simultáneo y unitario para todo movimiento.

Hay que tener en cuenta que el tiempo sigue a lo que se traslada o a lo que se transforma. Cuando al inicio del *Tratado* se propuso este fenómeno como hilo conductor para evidenciar los rasgos del tiempo, en ningún momento se dijo o se sugirió que el movimiento sucesivo-lineal fuera el movimiento por excelencia. Por el contrario, *Aristóteles menciona que la continuidad lineal es una forma de la continuidad circular* (Ib., 14, 223 b 12). Este tipo de continuidad, junto con la simultaneidad y la unidad delimitan el patrón de medida acorde con el fenómeno del tiempo. El *Tratado* no conceptualiza un tiempo lineal, como sí lo hace toda teoría del tiempo después del acontecimiento del judeocristianismo. Muy por el contrario, *el movimiento circular uniforme* es la respuesta aristotélica a la pregunta por el tipo de medida, pues dice:

<entonces> la traslación circular uniforme será la medida en el más alto grado, por cuanto el número de ésta es el más cognoscible (*he homalès métron málista, hótí ho arithmòs ho taútes gnorimótatos*). Ciertamente, mientras que ni la alteración ni el aumento ni la generación son uniformes, en cambio, la traslación <lo es> (Ib., 14, 223 b 18-20).

Las explicaciones de Aristóteles son, pues, bastante claras; *en ellas no hay asomo de una unidad de medida específica, ni tampoco de la puesta del tiempo en un horizonte (lineal)*. Su tematización es de carácter formal: el patrón del tiempo no obedece a un movimiento lineal, sino que *toû chrónou eînaí tina kýklon*, «hay un círculo del tiempo» (Ib., p. 14, 223 b 30).

5. La intratemporalidad heideggeriana y el estar en el tiempo aristotélico.

La interpretación heideggeriana que venimos analizando y problematizando en esta sección tiene una última proyección que intenta dar cuenta de cómo están las cosas en el tiempo. El autor deduce de su análisis que los procesos y las cosas están en el tiempo *solo gracias a que el tiempo los mide*, es decir, solo en virtud de que el ahora establece un trecho de movimiento que sirve de regla para todo otro movimiento. Aparte de descansar inermes hasta ser alcanzadas por esa unidad matematizada que es el tiempo, por el que resultarían contadas, medidas y registradas, las cosas no tendrían, para Aristóteles, ninguna otra relación con él. El sentido de su estar (en el tiempo) significaría, pues, el yacer pasivo entretanto son contadas por el tiempo. Pero las cosas en sí mismas no serían afectadas por éste y mucho menos, como asevera la física relativista, podrían llegar a tener alguna vez la masa suficiente para curvar el espacio-tiempo, ni tampoco, como afirma el historicismo, devienen reales gracias a la acción del tiempo humano sobre ellas, gracias a la historia.

Según Heidegger, es preciso distinguir este modo de estar en el tiempo, de otro modo que le concerniría al ahora y a lo anterior y posterior, los cuales están en el tiempo *en cuanto que constituyen el tiempo*. Para argumentar en esta dirección el filósofo alemán retoma la distinción numerado/numerante. Las cosas y los procesos están en el tiempo, así como lo numerado está en el número. Por su parte, el ahora y lo anterior y posterior están en el número como lo numerante. «En los números están lo par y lo impar, pero, en cierto modo, en los números, en tanto que numerantes, también está lo numerado» (GA 24, p. 356). El ahora y lo anterior y posterior son al tiempo lo que lo par y lo impar al número.

Con base en estos elementos, se define la intratemporalidad diciendo que «el tiempo mismo no pertenece al movimiento, sino que lo *abarca* (*umgreifen*). La intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*) del ente quiere decir: *ser abarcado* (*Umgriffenwerden*) por el tiempo (“ahora”) en tanto que número (numerado)» (Ib.).

Un planteamiento así implica que el tiempo no pertenece al ente que está en el tiempo, es decir, que el tiempo es *exterior* a los movimientos y que, debido a ello, abarca y contiene tanto a lo que se mueve como a lo que reposa. El concepto aristotélico de tiempo representa para Heidegger la idea de un con-tinente (*Um-haltes*), es un contenedor (*Behälter*) formal en el que están todas las cosas como medibles o numerables, sin que éstas lleguen a ser tocadas por el tiempo y sin que las cosas o los acontecimientos puedan *alcanzar a la esencia misma del tiempo* (Ib., p. 356). De manera que las cosas mismas, pero también lo que ocurre con ellas y en el mundo, quedan al margen del tiempo cuando éste se restringe a lo constantemente presente en-el-tiempo.

Esta formalidad exterior a lo que se traslada, abarcadora y contenedora, es decir, al margen de todo movimiento, pero capaz de medirlo y, de acuerdo con el énfasis puesto por Heidegger, directamente ligada al intelecto del alma como el número numerante, recuerda la antigua referencia de Heidegger a Kant. En aquella oportunidad, recordemos, el autor también intentaba emancipar el ahora respecto del movimiento; éste no estaría ligado esencialmente ni al móvil ni al movimiento puro en cuanto tal. De igual manera, entonces llamó nuestra atención el hecho de que sutilmente identificara al tiempo con el número numerante, lo cual, en sede aristotélica, significa con el intelecto del alma. Heidegger concluía que esto manifestaba «un carácter peculiar del tiempo» y que ese carácter peculiar coincidía con lo que Kant denominó forma de la intuición.

En el punto en el que actualmente nos encontramos, cuando acomete la explicación del tiempo como contenedor de todos los movimientos, Heidegger vuelve a sugerir una conexión entre Aristóteles y Kant, o, mejor dicho, trabaja un poco más los trazos del primer bosquejo que ya habíamos citado de suerte que se definen mejor los márgenes que parece proponer:

En la medida en que el tiempo contiene al ente, es preciso que, de algún modo sea *antes* que el ente, *antes* que lo que se mueve o reposa, a lo que circunscribe. Kant llama al tiempo «aquello dentro de lo cual hay un orden». Es un horizonte abarcador dentro del cual lo dado previamente puede ser ordenado según su sucesión (GA 24, pp. 356-357).

El espíritu que anima estas vinculaciones parece relativamente claro: la *aprioridad trascendental del tiempo frente movimiento entendido como el orden de los fenómenos*. La lógica del pasaje citado implícitamente contempla tres hitos fundamentales: la interpretación de la intratemporalidad aristotélica, una muy sobria interpretación de la forma de la intuición tiempo como trasfondo de la idea de orden de todos los fenómenos y *el horizonte abarcador* al interior del cual *lo dado* previamente llegaría a ser ordenado, es decir, a reivindicar para sí una preeminencia por sobre la explicación kantiana que aquí se presupone.

No nos podemos concentrar por ahora en una exploración de las resonancias aristotélicas que Heidegger cree escuchar en Kant ni, tampoco, en reconstruir los específicos acentos kantianos o los ontológico-existenciales que, como se ha hecho explícito en nuestra interpretación, está recargando sobre conceptos fundamentales del *Tratado* aristotélico. La tarea de interpretar la posición original de Kant y de Heidegger mismo en la historia del concepto de tiempo se ha reservado para las dos secciones siguientes. En este momento el paso que sí podemos dar es una vuelta sobre lo que Aristóteles teoriza en torno al estar en el tiempo (*tò en chrónoi eînai*) para contrastarlo con la lectura heideggeriana.

El filósofo de Estagira distingue dos sentidos fundamentales de la expresión, de los cuales el segundo presenta, a su vez, cuatro connotaciones. Estar en el tiempo significa, entonces:

- (1) *hèn mèn tò eînai tóte hóte ho chrónos éstin*: Estar en el tiempo cuando el tiempo en su conjunto está presente (*Fís.*, 12, 221 a 10).
- (2) *hèn dé hóster énia légomen hóti en arithmōi estin*: Estar en el tiempo en el sentido en el que algunas cosas están en el número (221 a 11). Este sentido de la expresión también amerita algunas matizaciones:

- a. *hós méros arithmoû*: Estar en el número como una parte de éste (221 a 12).
- b. *kai páthos*: Como una propiedad de éste (221 a 12).
- c. *kai hólos*: O como algo que pertenece a éste (221 a 13).
- d. *hóti toû arithmoû ti, è hóti éstin autoû arithmós*: O en el sentido de que hay un número de esas cosas, de que el número es número de ellas (221 a 14).

El primer sentido debe ser descartado porque acarrea la paradoja del grano de mijo. Efectivamente, si estar en el tiempo significa estar cuando el todo del tiempo está presente, entonces «el cielo estaría en un grano de mijo, pues cuando un grano de mijo está, el cielo también» (*Fís.*, 12, 221 a 22-23). Así como estar en movimiento y estar en un lugar no significan estar cuando el todo del movimiento y el todo del lugar están, asimismo estar en el tiempo no implica un vínculo con el todo del tiempo. No todo el universo está en un grano de mijo, pese a que éste está en el universo. Pero el grano de mijo no está en *el* universo, sin embargo. Cosa muy distinta sucede con el decir-ahora que demarca la simultaneidad transversal del tiempo como un todo, y también del ser. No obstante, la índole ontológica del decir-ahora y su direccionalidad demarcativa son muy distintas a los que caracterizan la paradoja de que el cosmos esté-en un grano de mijo.

Queda, pues, por explorar el segundo sentido, de cuyas variables, retomando la discusión sobre el límite y el punto, así como el comentario de Heidegger que analizamos arriba, podemos descartar las dos primeras. De hecho, como vimos, se interpretó la tercera opción en el sentido de que el ahora y todas las determinaciones temporales están en el tiempo, como lo par y lo impar están en el número. Para los objetos existentes en general queda solamente la última de las opciones: que están en el tiempo en el sentido de que el tiempo es número de su movimiento. No obstante, el argumento aristotélico está lejos de encausarse en dirección a la idea heideggeriana del contenedor (*Um-haltes*) que opere como orden de todos los fenómenos de la naturaleza o en dirección a una formalización extrema del estar en el tiempo de las cosas.

Lo primero porque Aristóteles ha rechazado que la idea discutida signifique estar en *el* tiempo, es decir, dentro del tiempo como un *todo*. Efectivamente, en el *Tratado*

leemos que los objetos existentes *periéchetai hypò chrónou hòster*, «están contenidos en el tiempo» pero, cabe subrayarlo, *kai tà en arithmōi hyp' arithmoû kai tà en tópoi hypò tópoi*, «del mismo modo que las cosas que están en el número <lo son> por el número, y las que están en un lugar <lo son> por el lugar» (*Fís.*, 12, 221 a 17-18). Ciertamente, cuando cuento un grupo de cosas éstas no están adentro de algo, sino que solo asumen la función numérica que les asigna quien cuenta de acuerdo con el caso. Del mismo modo, cuando una cosa está en un lugar, no está dentro de algo, como el agua en el vaso, ni dentro de *el* lugar, sino que tiene algún tipo de pertenencia significativa al sitio en el que está y mientras está, como, por ejemplo, los enseres de una casa de familia.

Esto nos permite entroncar con la manera en la que las cosas cotidianamente están en el tiempo. No es cierto, como afirma Heidegger, que las cosas solo están en el tiempo para ser medidas, es decir, que la mensurabilidad sea su única relación con el tiempo. En verdad, *el asunto es mucho más complejo*. Para Aristóteles, lo que está en el tiempo

Kai páschei dé ti hypò toû chrónou, katháper kai légein eióthamen hótí katatékei ho chrónos, kai geráskei pánth' hypò chrónou, kai epolanthávetai dià tòn chrónon.
Sufre una acción por parte del tiempo, en el sentido en que solemos decir que el tiempo consume, y que todas las cosas envejecen por obra del tiempo y se olvida a través del tiempo (*Fís.*, 12, 221 a 30-32).

El sentido del tiempo que Aristóteles pone aquí en juego es muy profundo; sin duda, más allá del alcance de la crítica heideggeriana y mucho más cercano a su concepto de «éxtasis» de lo que él quisiera reconocer. No olvidemos, además, que la fenomenización del tiempo ocurre en la numeración *del* movimiento y que *he de kinesis exístesin tò hypárchon*, «el movimiento saca a lo existente de su actual condición» (*Fís.*, 12, 221 b 3). Esta *índole extática* del movimiento, que se vehiculiza hacia el tiempo por intermedio del *akolouthêin*, tampoco es considerada por Heidegger en su comentario, aunque, como veremos en la *Tercera sección*, es tan fundamental para su concepto de una temporalidad

originaria y propia como el término de cuño kantiano «esquema horizontal»⁶⁵. De hecho, cuando Heidegger haga suyo el éxtasis del tiempo lo hará bajo la condición de invertir su polaridad; en efecto, el proyecto futuriente-finito del Dasein no tendrá ya nada que ver con la *erosión del tiempo*, es decir, con esa característica fundamental que él tiene de *horadar* todo lo actualmente presente. La diferencia fundamental yace en que *Aristóteles pensó el éxtasis de la esencia, no el éxtasis de la existencia*. El éxtasis heideggeriano no «saca de sí a lo existente», como dice Aristóteles, sino que, por el contrario, lo lleva propiamente a ser-sí-mismo⁶⁶. En todo caso, es curioso que en su comentario del *Tratado* Heidegger guarde silencio frente a un rasgo tan determinante para comprender la relación movimiento-tiempo. Nos recuerda su silencio frente a los distintos sentidos en los que se dice «ahora» y, todavía más fundamentalmente, su no consideración del «mutuo determinarse lo uno con lo otro», del *akolouthēin*. Sea como fuere, lo importante es que Aristóteles comprende que todo cambio es por naturaleza un *salir de sí*, o como también dice: «el cambio es por sí mismo productor de la supresión de un estado presente» (*Fís.*, 13, 222 b 20). Así como al movimiento, al tiempo le concierne una cierta índole extática, registrada en el *Tratado*, pero ciertamente poco desarrollada en cuanto a sus implicaciones filosóficas y en ningún caso entendida como un éxtasis inmanente o existencial. *Aristóteles desconocía todo proyecto de esquematismo, de intencionalidad o de existencialidad* y, más allá de eso, todo proyecto de fundamentación en un *hyponeímenon* fuerte, moderado, débil o quebrado.

El problema es que esta ausencia de desarrollo *también* es proclive a identificar la acción del tiempo con el tiempo afenomenal, no fenomenizado, es decir, con el mero movimiento advertido por mí. Halar de este hilo quizás lleve a justificar en alguna medida la aseveración heideggeriana según la cual estar en el tiempo significa simplemente llegar a

⁶⁵ Por el contrario, Heidegger enfatiza insistentemente en exceso el rol jugado por el presente en la comprensión no solo aristotélica, pero también tradicional, del fenómeno del ahora. Cuando la crítica a la presunta absolutización del presente no se puede documentar en el supuesto fundador de la historia del concepto de tiempo, y, como veremos, probablemente tampoco al cien por ciento en Kant, entonces uno incurre en aquello mismo que está criticando, vale decir, en una absolutización del presente, en una «hermenéutica de sesgo presente».

⁶⁶ Nos haremos cargo de este asunto en la *Tercera sección*, especialmente en el Capítulo IV.

ser medido por el tiempo. Pero, también cabe decir, halar mucho de ese hilo puede llevar a desdibujar todo el bordado. ¿No será ese el destino de la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles? Para evitar incurrir en tomas de posición que no se guíen por observaciones fenomenológicas o por implicaciones hermenéuticas, debemos ser más sutiles y prestar atención a las precisiones aristotélicas, incluyendo las que nosotros mismos hemos confeccionado a lo largo de esta sección.

No perdamos de vista que estar en el tiempo no quiere decir estar en *el* tiempo. *El* tiempo es el todo del tiempo, virtualmente imaginado, que, como reseñamos páginas atrás, no puede ser concebido como tal: es una totalidad intotalizable, un tiempo afenomenal, que no se ha fenomenizado y que depende completamente del movimiento. Ninguna cosa puede, pues, estar en el tiempo en este sentido, pues estaría más bien en un movimiento, y, de hecho, no en *el* movimiento, ya que cabe el mismo reproche.

Estar en el tiempo significa, por tanto, *estar siendo en un determinado tiempo*. ¿En cuál? En *éste*, sin más especificaciones por parte de Aristóteles: *kaì tōi ónti en chrónōi eînai tina chrónon hóte kakeîno ésti, kaì tōi en kinései ónti eînai tóte kînesin*, «para lo que está en el tiempo hay un cierto tiempo en el que eso es, y para lo que está en el movimiento hay entonces un <cierto> movimiento» (*Fís.*, 12, 221 a 24-25). Lo cierto es que, en cuanto vinculado al número, siempre puedo imaginar y/o encontrar un tiempo mayor. Puedo ensanchar siempre mi concepto de tiempo, hasta que virtualmente coincida con el tiempo afenomenal, con el absoluto fluir del movimiento advertido (por mí). Sin embargo, el movimiento que puedo numerar, es decir, el tiempo que en verdad puedo, *no solo imaginar*, sino asumir al modo del fenómeno, ese está siendo en un determinado tiempo.

Como siempre puedo hallar un tiempo mayor en relación con el tiempo fenomenizado, *diò anágke pánta tà en chrónōi ónta periéchestai hypò chrónou*, «es forzoso que todas las cosas que están en el tiempo estén contenidas en él» (*Fís.*, 12, 221 a 28). El tiempo como lo que contiene las cosas significa no solo que el tiempo las pueda medir, sino que las cosas están siendo en el tiempo, es decir, están siendo afectadas por el tiempo; *su modo de afección no es solo la medición*, como acentúa Heidegger. De acuerdo con lo que leemos en el *Tratado*, *phthorâs gàr áitios kath' heautón mállon ho chrónos. Artihmòs*

gàr kinéseos, he dè kinésis exístesin tò hýpárkon, «el tiempo es por sí mismo más bien causante de la corrupción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento saca a lo existente de su actual condición» (*Fís.*, 12, 221 b 1-3). Cabe, naturalmente, preguntarse: ¿Qué es, entonces, el tiempo «por sí mismo»? ¿Coincide con *el* tiempo, en el sentido de la paradoja del grano de mijo? ¿Implica esto que el tiempo «por sí mismo» no es más que movimiento? Efectivamente esto es así. *Al igual que también es cierto que el tiempo y el movimiento se determinan mutuamente, o sea, que el movimiento no es más que cambio numerado* (en relación con su duración, si cabe repetirlo). En consecuencia, la imposibilidad de avanzar en una dilucidación concisa e independiente del tiempo es tan característica del análisis aristotélico como su huída (leve o agudizada) de la unidimensionalidad, de la parcialidad sutil y de la inclinación kantianizante del comentario heideggeriano.

La falta de un desarrollo de estos vínculos sobre la que hemos alertado anteriormente se refleja en que Aristóteles establecerá que, la «acción», la «afección» o la «causalidad» del tiempo, son sencillamente efectos colaterales del fenómeno, mas no índices definitorios de su esencia:

Y, ciertamente, las cosas se generan (*tò konoúmenon*) y se corrompen (*tó heremoûn*) en el tiempo [...]. Es evidente, pues, que <el tiempo> *ha de ser causante de la corrupción más bien que de la generación* (*hóster tò kinoúmenon ouch haplôs éstai metretòn hypò chrónou*), según fue dicho ya antes, pues el cambio es por sí mismo productor de la supresión de un estado presente, y que, en cambio, de la generación y del ser <lo es> por accidente. Señal suficiente <de ello> es el hecho de que nada se genera sin efectuar ello mismo de alguna manera cierto movimiento y cierta actividad, y, en cambio, <algo> puede corromperse incluso sin moverse en absoluto. Y a esta última principalmente solemos llamar corrupción por obra del tiempo [en cuanto tal] (*hó chrónos kath' auto*). Pero, a decir verdad, ni siquiera ésta produce el tiempo, sino que accidentalmente (*symbebekòs*) resulta producirse en un cierto tiempo también este tipo de cambio (*Fís.*, 13, 222 b 16-26)⁶⁷.

⁶⁷ Subrayado nuestro. Las últimas dos líneas, de una alta complejidad en su redacción, son traducidas en la versión de Gredos, así: «Pero el tiempo no es causa de esto, sino que se da en caso de que el cambio se produzca en el tiempo» (*Fís.* 13, 222b 25-26). En la traducción de Hussey (1993, Oxford): «Yet even this is not produced by time, but it happens that this alteration too occurs in time».

El alambicado pasaje muestra el devenir dubitativo de un argumento a través del cual Aristóteles va suprimiendo los efectos del tiempo sobre las cosas como quien quita los pétalos a una flor. Las cosas se generan y se corrompen gracias al tiempo. Pero realmente no se generan, sino que solo se corrompen. No obstante, tampoco es que se corrompan producto del paso del tiempo, sino en cuanto en tanto se dé el caso de que cierto cambio se dé en cierto tiempo.

El pasaje no nos habilita, sin embargo, a trasladar los efectos del tiempo al movimiento o al cambio «por sí mismo». Pues, ¿qué es el cambio «por sí mismo»? ¿Y acaso coincide éste con *el* cambio de la paradoja del grano de mijo? No se puede sino dejar planteado el dilema; el pasaje no da para más. *De hecho, finaliza expresando una poderosa tensión, que no es otra que la que ha acompañado todo el despliegue del concepto aristotélico del tiempo, vale decir, la tensión del decir-ahora sobre el fondo del movimiento como hó pote òn: «Pero el tiempo no es causa de esto [ni de la generación ni de la corrupción], sino que se da en caso de que el cambio se produzca en el tiempo» (Fís., 13, 222 b 26-27).* La cuestión en torno a la «acción» del tiempo sobre los entes, entonces, queda tan irresuelta como al principio del *Tratado*, aunque acotada negativamente por intermedio de la discusión aporética respecto de las implicaciones a partir de las que no debería entenderse. Sin esta función filosófica y no solo «doxográfica» de las aporías no se habrían decantado los problemas objetivos sobre el tiempo.

Para concluir, las aclaraciones y dificultades que hemos seguido en este apartado resultan confirmadas cuando, a la altura del capítulo 12 del *Tratado sobre el tiempo* se distingue lo intratemporal de lo extratemporal (aunque naturalmente sin usar este tipo de terminología). Lo extratemporal comprende, como atina Heidegger a comentar, «las relaciones y las entidades geométricas son extratemporales, porque no se mueven y, por ello, tampoco reposan» (GA 24, p. 357), en síntesis, comprende lo que ni se mueve, ni está en reposo. De igual manera, Aristóteles agrega, «todas aquellas cosas que siendo no existentes no admiten ser de otra manera, tal como “ser la diagonal conmensurable con el lado”» (Fís., 12, 221 b 24). También son extratemporales: lo que es y no puede no ser (*el ser*: lo que siempre es), la contradicción y la inconmesurabilidad de la diagonal. Por su parte, son

intratemporales: «cuantas cosas con corruptibles y generables y, en general, cuantas cosas a veces son y a veces no son (*hósa mén oûn phthartà kai genetà kai hólos hotè mèn ónta hotè dè mé*)» (Fís., 12, 221 b, 28-29), las cosas que fueron y las que serán, el pasado y el futuro.

Consideraciones finales. Apertura del «tiempo» al obrar humano.

Recientemente Hongjiang Wang en su libro *Ontologie der Praxis bei Martin Heidegger* (2020) se ha hecho cargo de la interpretación heideggeriana de Aristóteles en las *frühe Vorlesungen* de Freiburg. Continuando la senda de trabajos que, como los de Volpi (1989), Taminiaux (1991), Kisiel (1995) o von Herrmann (1987), entre otros, han abierto una línea de interpretación bastante fructífera y difundida, el autor interpreta el pensamiento heideggeriano de aquellos años como una «Ontologisierung der Praxis und Konkretisierung des Seins». En la línea de una «rehabilitación de la filosofía práctica» en el pensamiento contemporáneo como la investigada por Manfred Riedel (1972 y 1974), la temprana lectura heideggeriana de Aristóteles permite lanzar una mirada al periodo de incubación de esa tendencia rehabilitadora que se caracteriza en Heidegger por el *entrelazamiento* entre (1) un *approach* metódico de corte fenomenológico expresado en la búsqueda de una *Urwissenschaft* o de una *Ursprungswissenschaft*, de una *Kategoriale Explikation* o de una *Hermeneutik der Faktizität* y (2) una interpretación marcadamente «ontologizante» (como dicen Gadamer y Volpi) de pasajes selectos del *corpus aristotelicum* realizada entre 1921 y 1925 en las lecciones *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18) y *Platon: Sophistes* (GA 19).

Realizar una presentación *inmanente* del tema siguiendo la idea de *entrelazamiento* permite evidenciar la plataforma filosófico-metódica sobre la que se erige a inicios de los años 20 la «lectura creativa» (*kreative Lektüre*) de Aristóteles, como la denomina Wang. Además de la ya mencionada perspectiva de corte fenomenológico que vertebra el horizonte hermenéutico, Wang menciona otros dos aspectos definitorios de la ontología heideggeriana de la praxis. Por un lado, se encuentra la búsqueda de una superación de la metafísica del valor y de su esencia nihilista y, por otra parte, esta empresa cristaliza en una *nueva* definición de la filosofía cuyas nuevas tareas deben ponerse en diálogo con la

tradición. Esa lectura de la tradición responde a exigencias legítimas y genuinas identificables bajo coordenadas de una situación hermenéutica coyuntural.

Sobre este trasfondo Wang discute la perspectiva de Volpi específicamente en lo que se refiere a la dicotomía entre teoría y praxis en la que éste parece instalar la lectura heideggeriana de Aristóteles y, asimismo, en lo que respecta a la tesis de que ya el filósofo griego habría puesto en marcha una ontologización de la vida humana que Heidegger vendría a continuar mediante un desarrollo original del instrumental fenomenológico de Husserl (2020, pp. 114 y 211). En una órbita análoga a la sugerida aquí por Wang, tanto Rese (2007, p. 181) como Sadler (1996, p. 18), han hecho notar lo distintas que son ambas concepciones de la «ontologización» (la aristotélica y la heideggeriana) y qué tan disímil es su comprensión del hombre. Los análisis realizados en esta *Primera sección* son un aporte en esta dirección, aunque ensayando una vía muy poco explorada o completamente inculta en la exploración de la relación Aristóteles-Heidegger.

Pero, en verdad, cuando Volpi al final de su libro reflexiona sobre los resultados de su investigación vuelve a poner de presente lo cerca que estuvo de enrutarse en una dirección autónoma y confrontativa con la obra heideggeriana. La necesidad de convertir en un objeto de trabajo filosófico tal demarcación crítica es lo que cuestionan Wang, Rese y Sadler y lo que nosotros hemos realizado aquí en lectura confrontativa del texto más importante para el proyecto *Sein und Zeit*, el tratado aristotélico sobre el tiempo.

Para Volpi, el diálogo Heidegger-Aristóteles destaca por su capacidad de renovar la tradición filosófica y por ser «estimulante e inspirador» (2010, p. 196). Este logro está por encima de la «verdad histórica acerca de Aristóteles» y justifica que «se deje de lado esa arraigada coacción histórica y filosófica» que nos predispone a considerar el comentario heideggeriano de Aristóteles «como forzamiento o como violencia». Volpi es tajante a la hora de demandar que no se debe leer el acercamiento heideggeriano «con un parámetro y con una finalidad que no son los suyos, es decir, con la verdad histórica y sus comprobaciones» (Ib.). Lo alcanzado *por* Heidegger en su reinterpretación de la obra filosófica *de* Aristóteles no debe ser pasado por el resero de un enfoque que le es completamente ajeno.

A pesar de lo paradójico y hasta circular que pueda sonar este imperativo en una obra que, como la de Volpi, ha hecho gala del estilo heideggeriano de interpretar la tradición, el autor asegura que solo al «abrirnos con mayor disponibilidad» a los problemas filosóficos que Heidegger persigue en su interpretación, podremos estar en sintonía con los criterios genuinos que rigen su manera de pensar (Ib.). Si nos acercamos a dichos criterios, encontramos una sugerente coincidencia con los que Wang ha evidenciado a la base de la ontología heideggeriana de la praxis. Según Volpi, la confrontación Heidegger-Aristóteles ofrece la oportunidad de meditar acerca de «la crisis de sentido de la Modernidad» y de su nexo con el pensamiento griego (Ib., p. 197). El aspecto problemático de este nexo «que no puede silenciarse» (Ib.) radica en que Heidegger concibe un flujo de continuidad entre la filosofía griega, la técnica moderna, el nihilismo y la ontoteología (Ib., p. 198). *La crisis de la Modernidad empezó con Platón y Aristóteles* porque la reducción del tiempo a una presencia constante, medible y manipulable es condición necesaria para la instrumentalización, la cuantificación y la reducción de la naturaleza a valor de cambio.

Volpi discrepa de Heidegger en su postulado de que el *logos* y la *episteme* griegos tienen como consecuencia la metafísica moderna de la subjetividad consumada en la técnica planetaria. Sin embargo, considera que la temprana reinterpretación heideggeriana de Aristóteles en nada contribuyó al decurso posterior de sus cavilaciones y que, en todo caso, no presupone en lo absoluto claves hermenéuticas de esta índole (Ib., p. 200). De cara a una independencia de la filosofía griega frente al diagnóstico de la crisis de la modernidad y a una reivindicación de la racionalidad griega, Volpi propone dos hipótesis. En primer lugar, que la identificación entre técnica moderna y *episteme* griega es «reductivo y unilateral» (Ib., p. 203). En segundo lugar, que la subordinación del *logos* a la temporalidad originaria y propia es una inversión de la tesis tradicional según la cual el *logos* está por encima del tiempo, subordinación con la cual se «contamina la tesis hegeliana del núcleo temporal de la verdad con la afirmación nietzscheana del perspectivismo del conocer» (Ib.).

Nuestra investigación nos ha permitido demostrar que el alejamiento heideggeriano del planteo aristotélico inclinado por impulsos teóricos propios de la Modernidad

(en el caso del tiempo de Newton, Leibniz y Kant) no inicia con sus deseos de dar cuenta de la historia de la metafísica después de la *Kehre*, sino que es una pieza clave de su interpretación del *Tratado sobre el tiempo* desde su punto de partida. Es por esto por lo que consideramos sorprendente que Volpi haya defendido la lectura heideggeriana de Aristóteles hasta el final y que no haya procedido a una confrontación que desarrollara sus dos hipótesis en torno a la independencia y autónoma capacidad de interpelación del pensamiento griego.

En este sentido, nuestras conclusiones coinciden con las hipótesis críticas de Volpi, solo que se han documentado con apego a las fuentes como ya operativas en el núcleo de *Sein und Zeit* y de *Die Grundprobleme*, es decir, que no es una deriva peregrina por la que se habría conducido el «viejo Heidegger». Según observamos en el recorrido de esta sección, la reinterpretación heideggeriana de Aristóteles es *unidimensional, sutilmente parcial y de tendencia kantianizante*. Sumando a nuestra causa la terminología volpiana podríamos decir que la interpretación heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo* es *unilateral, reductiva y acuñada a la luz de una crítica de la Modernidad*.

En cada uno de los tres capítulos que dedicamos a los tres momentos que Heidegger sigue en su *lectura inversa* del *Tratado*, pusimos de manifiesto los límites de su comentario, así como el problema filosófico que parece estar detrás. En cuanto al carácter unilateral o unidimensional, en el Capítulo II explicitamos de qué manera el problema de una posible circularidad en la definición aristotélica es el detonante de la interpretación presentada en *Die Grundprobleme*. Heidegger considera, como dice el verso de T. S. Eliot, que *only through time time is conquered*, «solo a través del tiempo tiempo es conquistado» (2018, p. 89). Por lo tanto, la definición aristotélica debe referir a otro sentido de tiempo y no cae simplemente en un *circulus vitiosus* al aseverar que el tiempo es «número del movimiento según lo anterior y posterior», es decir, que el tiempo es número del movimiento según el tiempo. Ese otro sentido de tiempo es para Heidegger más fundamental y es definido como una estructura trascendental de carácter horizontal, pura y *a priori*, a la cual denomina *Dimension*. La reinterpretación heideggeriana es unidimensional o unilateral por cuanto no presta atención al sentido correlacional de *akolouthēin* entendido como

el mutuo determinarse de lo uno por lo otro, como un ser remitido-remitente que no es ocupado marginalmente por Aristóteles, sino que es el genuino hilo conductor del *Tratado sobre el tiempo*.

El *akolouthēin* juega un papel fundamental para comprender la relación movimiento-tiempo, pero también la que reina entre el ahora y el movimiento o entre el número y el tiempo. La omisión de su función cardinal en el problema de los distintos sentidos en los que se dice el «ahora» fue lo que nos llevó en el Capítulo III a reconocer el comentario heideggeriano como «sutilmente parcializado». Esto, al menos, por las siguientes razones. En primer lugar, porque Heidegger se empeña en una búsqueda del movimiento puro en cuanto tal, cuando Aristóteles tematiza siempre el fenómeno de lo que se traslada (*tò pherónenon*). Es cierto que tal acentuación de *tò pherónenon* levanta la pregunta por la independencia del ahora frente al movimiento, única posibilidad en la que puede erigirse en un fenómeno esencialmente temporal. Pero, en segundo lugar, esta dificultad no debe conducir, como en Heidegger, a la aplicación de los conceptos, de origen husserliano, retención (*Behalten*) y anticipación (*Gewärtigen*), sino que debe apuntar, más bien, a reconocer la transitividad y la trilateralidad del ahora. Esto no solo se encuentra suficientemente documentado en el *Tratado*, sino que, además, es la forma correcta de comprender la relación entre el ahora, el punto, el límite y el número. Cuando no se atiende al planteamiento aristotélico según el cual el ahora se dice de diversas maneras, entonces se lo comprende como un tránsito (*ein Übergang*) cuya función es la fijación del tiempo como un continuo ilimitado que puede ser medido e instrumentalizado. Sin embargo, en tercer lugar, esto no es solo un guiño que acerca peligrosamente lo tematizado por Aristóteles al sentido mecánico-clásico o newtoniano de movimiento, sino que, además, es una reducción, para utilizar la expresión de Volpi, del tiempo aristotélico al moderno aparato de medición entendido como *uno* de los tipos de reloj de los que ha echado mano la humanidad y por los motivos más heterogéneos.

La unidimensionalidad y la parcialidad sutil del comentario heideggeriano dejan ver su *filiación* kantiana o dependiente de cierta concepción de la crisis de la Modernidad cuando finalmente se hace cargo de la relación entre el alma y el tiempo gracias al

número⁶⁸. En este punto no solo se echa en falta una ponderación del *akolouthēin* de acuerdo con el peso filosófico que le corresponde, sino que, además, se subestima el rol jugado por las aporías aristotélicas no solo a esta altura del comentario heideggeriano, sino desde el comienzo de éste. En efecto, Heidegger pisa hielo delgado cuando margina la idea aristotélica del decir-ahora con la que se *abrió* el *Tratado sobre el tiempo*, ya que esa es también la clave para interpretar la aporía de la relación alma-tiempo. Pero dicha conexión es buscada en *Die Grundprobleme* no en el decir-tiempo, sino en las modalidades propia e impropia de una existencia identificada con el tiempo «originario». Esta tesis es solidaria del intento heideggeriano por interpretar el número con la actividad numerante del alma (*das zählende Gezählte*) yendo con esto más allá de las distinciones aristotélicas que hemos documentado. El supuesto fundamental de Heidegger es que el *Tratado sobre el tiempo* debe leerse con el espejo retrovisor puesto en Kant. Las dos vinculaciones que sugiere, por un lado, al tiempo como forma de la intuición y, por otro lado, al tiempo como orden de los fenómenos de la naturaleza (*ordo* en Spinoza, Leibniz y Newton), testifican su intento de aproximar al extremo el tiempo aristotélico al tiempo definitorio de la fisicomatemática moderna.

El supuesto mencionado implica que, *a posteriori*, Kant tuvo que haber resuelto de alguna manera el problema de la relación entre movimiento, tiempo y alma, abriendo en su esquematismo un espacio para pensar no solo el nexo entre la substancia y el tiempo, sino, también y de igual modo, el que es propio del sujeto y del tiempo. El *Tratado* aristotélico no solo no se pronuncia acerca del «tiempo humano», sino que, además, solo reconoce el carácter erosionador-horadador del tiempo, es decir, justo lo opuesto al principio fundamental que rige todo esquematismo, en una aparente indefinición que muestra lo peligrosamente cerca que Aristóteles se encuentra de un tiempo afenomenal tanto en el sentido de un mero movimiento (*hó pote òn*), como en el sentido de una intencionalidad vacía tendiente *a nada*, pero no *a la nada*. Lo que en Aristóteles *no está definido*, se torna

⁶⁸ La superioridad del concepto kantiano de tiempo por sobre toda otra conceptualización (incluyendo, por supuesto, la aristotélica), se expresa ejemplarmente en *Sein und Zeit*: «El primero y el único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la temporaneidad (*Temporalität*), o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant» (p. 23).

en Heidegger el *detonante* tanto de su problema filosófico más genuino, como de la aparente justificación de su crítica al tiempo aristotélico por su afinidad con el científico-moderno.

De este modo, aunque no es completamente de recibo, al menos se vuelve un poco más comprensible la lectura que Heidegger hace de los problemas objetivos del *Tratado sobre el tiempo*, a saber: (1) aparente circularidad en la definición del tiempo, (2) escasa independencia del ahora frente al móvil y consecuente peligro de reducción a unidad de medida numérica, (3) ambigüedad ante un tiempo no fenomenizado tanto en lo que respecta al mero movimiento como al alma «antes» del decir-ahora y, finalmente, (4) la reducción de lo extático del tiempo a su «degradación», a la generación y la corrupción de las sustancias, que naturalmente comporta un «olvido» del tiempo de la *acción* humana, o su reemplazo por la *afección* del tiempo en la que, justamente, lo que no hay es «apropiación de sí mismo». La gran intuición de Heidegger es que, precisamente, ese tiempo de la realización-de-sí puede llegar a invertir la polaridad dominante del tiempo *inmutable* concebido desde la naturaleza y que, de lograr esa torsión radical y puestos en ella, entonces se tendría que replantear por completo la relación de fundamentación del tiempo que en el giro de su torsión apropiadora se vuelve al mundo de la acción humana significativa. Pero con esto hemos encontrado la intuición más quemante detrás de la historia heideggeriana del concepto de tiempo, una tal que exige un desarrollo de mayor alcance que el que puede ofrecer Aristóteles. El éxito de la torsión radicarán en gran medida en su capacidad de interpelación de la tradición en torno al tiempo, es decir, en su refundamentación y, sobre todo, en su capacidad de agrietar la historia del concepto de tiempo hacia un nuevo acontecer a partir del cual se inaugure una otra relación con el tiempo.

Segunda sección: Finitud, trascendencia y auto-afección. La fundamental interpretación kantiana del tiempo y el hallazgo de sus límites.

La historia «oficial» del concepto de tiempo es la que *Sein und Zeit* programáticamente focaliza en Aristóteles y en Kant. Dilucidar *el motivo último* por el que Heidegger se decanta hacia una historia del concepto tan manifiestamente estrecha es uno de los objetivos fundamentales de la presente investigación. Y es que, en efecto, cuando se piensa habitualmente en la teorización acerca del tiempo se suele aludir a un copioso número de referencias, como por ejemplo a la relatividad de Einstein, a la física de Newton, a San Agustín, a Platón y al Neoplatonismo e, inclusive, a la fenomenología husserliana. Por lo tanto, aun para esa hipotética reflexión natural e inmediata acerca de las teorías sobre el tiempo la afirmación según la cual la historia del concepto se juega exclusivamente en Aristóteles y en Kant es un motivo de escándalo.

Sin embargo, si bien es cierto que los *hitos* fundamentales de la conceptualización acerca del tiempo siempre fueron para Heidegger Kant y Aristóteles, también lo es que en escritos del entorno de *Sein und Zeit* amplía esas referencias junto con apuntar a otros acercamientos al tema de los que proyecta hacerse cargo. En este sentido se pronuncia la lección inmediatamente siguiente a *Die Grundprobleme, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* del verano de 1928 cuando dice que:

La bibliografía clásica sobre el problema del tiempo es: Aristóteles, *Física*, IV, 10-14; Plotino, *Enneadas*, III, 7; Agustín, *Confesiones*, lib. XI; Kant, *Crítica de la razón pura*, Estética trascendental, Deducción trascendental y capítulo del esquematismo, Analítica de los principios, Doctrina de las antinomias; Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (un primer estadio de la *Lógica de Jena*) y *Fenomenología del espíritu*; Bergson, todos sus escritos; Husserl en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenómeno lógica*, libro I, solo breves indicaciones; cf. O. Becker, “Contribuciones a la fundamentación fenomenológica de la geometría y sus aplicaciones físicas” [...]; y ahora las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl que aparecen en el tomo IX del *Anuario* (GA 28, p. 256).

Al contrastar esta lista de referencias con las otras dos con las que contamos, dos cosas llaman la atención. Por una parte, Bergson goza de un lugar privilegiado tanto en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* como en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* al ser el primero en distinguir entre un tiempo vulgar y un tiempo originario, a pesar de lo cual nunca llega a ser comentado detalladamente. De hecho, la primera etapa de la historia del concepto de tiempo bosquejada en *Prolegomena* debía encargarse de «la teoría del tiempo de H. Bergson» (GA 20, p. 11), cuya introducción en Alemania por parte de Max Scheler a inicios del siglo XX «dio lugar a las *Untersuchungen über das immanente Zeitbewußsein* de Husserl» (Ib., p. 124)⁶⁹. En la lección sobre *Logik* del semestre siguiente Bergson pierde toda su originalidad, pues no solo «sucumbe» ante el concepto aristotélico de tiempo, del cual depende (GA 21, p. 250), sino que, además, «malinterpreta» el planteamiento kantiano sobre el tiempo, el único que ha ido más allá de Aristóteles (Ib., p. 194). En definitiva, Bergson «ha fracasado» y su diferencia entre tiempo y *durée* cae en la idea de *succession* e identifica la *durée* con el espacio (Ib., p. 249)⁷⁰.

El otro aspecto que llama poderosamente la atención en el pasaje que comentamos es la ausencia de referencias atinentes al campo científico⁷¹. Heidegger estaba empapado de las ciencias de su época y cuando les confiere a las revoluciones científicas un papel tan importante de cara a la demostración de la relevancia de la pregunta por el ser en la «Introducción» a *Sein und Zeit* da cuenta de este conocimiento. Sin embargo, la revolución científica de Einstein, tan cercana cronológicamente al alumbramiento de su meditación sobre el tiempo y que, además, comportó una completa resignificación en el concepto de

⁶⁹ Heidegger, que edita estas lecciones en 1928, no elabora nunca una confrontación con el concepto de tiempo en Husserl. Sobre el particular se debe consultar el libro de Alexander Schnell (2004), *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)* y la contribución clásica de Klaus Held (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*.

⁷⁰ El libro de Massey (2015) recorre la relación Heidegger-Bergson y la presencia del filósofo francés tanto en *Sein und Zeit* como en *Die Grundprobleme*. El autor encara en el Capítulo 2 la principal crítica de Heidegger a Bergson, consistente en que éste habría confundido cantidad y calidad a raíz de su malinterpretación del concepto de *número* en la definición aristotélica del tiempo.

⁷¹ Una tercera ausencia es la del *kairós* y la del cristianismo primitivo en cuya discusión el joven Heidegger acuñó su primer concepto de tiempo. Véase *supra* nota 19.

tiempo como no se había visto en la física desde Newton, no es incorporada dentro de la historia del concepto⁷².

Algo diferente ocurre con Newton, pues como vimos en la sección anterior Heidegger opera una cuasi-identificación entre el planteamiento aristotélico acerca del tiempo y el newtoniano. De nuevo, son las lecciones que definieron el hilo conductor temporal proyectado en *Sein und Zeit* las que brindan información relevante acerca del particular. Si en la lección *Prolegomena* la primera etapa de la historia del concepto de tiempo le correspondía a Bergson, la segunda prometía interpretar «El concepto de tiempo en Kant y Newton», con lo cual se sugería algo más que una afinidad accidental entre los dos pensadores (GA 20, p. 11). Pero es la lección *Logik* la que aporta informaciones bastante esclarecedoras.

En el párrafo titulado «La idea de una cronología fenomenológica» Leibniz y Newton se identifican como las influencias causantes de la incuestionabilidad kantiana del nexo aperccepción trascendental-entendimiento-temporalidad. Debido a esta influencia, Kant piensa que el tiempo «es el esquema del orden y de la determinación ordenante de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad» (GA 21, p. 203). El tiempo es para Newton y Leibniz *ordo*, esto es, una ordenación de los procesos de la naturaleza, si bien para Newton dicho esquema de ordenación es, él mismo, una *res*, una cosa, mientras que para Leibniz el *ordo* se interpreta como orden en general «cuyo ser no se determina más» (Ib.). En este sentido, Kant solamente vendría a reinterpretar el *ordo* leibniziano como forma de la intuición mirando a los fenómenos de la naturaleza y a la sucesión de los ahora. Según el diagnóstico final de Heidegger, detrás de Newton, Leibniz y Kant está Aristóteles, pues los acercamientos de los tres pensadores mencionados coinciden con el planteamiento de la *Física* donde se determina el tiempo «mirando al

⁷² La mención a Einstein que se realiza en *Logik* (p. 351) es, con todo reveladora, pues allí se vincula la relatividad del tiempo al fenómeno de la databilidad, es decir, a un momento estructural del tiempo del mundo. Pero, por otra parte, la locatividad del tiempo como clave para la determinación del tiempo en la relatividad resulta comprendida a partir del sistema de referencias del tiempo de la naturaleza del cual depende un observador del movimiento. En consecuencia, pese a denegar la percepción absoluta del tiempo de la física anterior, Einstein se mueve todavía en el paradigma Aristóteles-Newton e incluye al observador solo para garantizar la completud de todas las relatividades que están-ahí en el tiempo de la naturaleza sin pasar a la pregunta filosófica por lo que significa esencialmente una determinación del tiempo.

mundo objetivo experimentado» (Ib.). Esto extiende la tendencia interpretativa que ya hicimos notar en la *Primera sección*⁷³.

Heidegger considera que Aristóteles, Kant, Leibniz y Newton han concebido el tiempo desde el punto de vista del *acceso intuitivo* al mundo y que esta mirada a los procesos de la naturaleza es la que da *origen* a su manera de comprender el concepto, aunque luego pretendan «invertirlo» erigiendo el tiempo que así resulta en base o fondo de posibilidad de aquellos mismos fenómenos. En contraste con esto, su propuesta de una cronología fenomenológica (*phänomenologische Chronologie*) pretende una mostración de la temporalidad en los comportamientos del Dasein (*die Verhaltungen des Daseins*), de los cuales el *acceso* cognoscitivo es tan solo uno de ellos, mas no el exclusivo. Este sentido de tiempo es el originario y es aquello a partir de lo cual se deriva el tiempo aristotélico o el tiempo newtoniano. Tal investigación, «analítica y a la vez genética» es la que define la cronología fenomenológica (Dastur, 1996, p. 125).

Sin hacerlo explícito, en su toma de posición Heidegger se manifiesta abiertamente acerca de la ontología del espacio-tiempo que determina el debate Leibniz-Newton. Basándose en el fenómeno fundamental de la inercia, los *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton le asignan al espacio y al tiempo las siguientes tres características: (1) son entidades que poseen realidad geométrica y física en toda regla, (2) son entidades que tienen funciones inerciales y (3) son entidades que actúan sobre las masas sin que nada actúe sobre ellas. Por lo tanto, el espacio y el tiempo son sustancias absolutas que ofician como el telón de fondo de todos los fenómenos (1993, pp. 23 y ss). Esta perspectiva, que según Einstein *nace con* el continuo tridimensional de *Descartes* en el que se tratan como equivalentes todas las superficies, pues entre los griegos se da un privilegio de determinadas figuras (por ejemplo, el punto, la recta, el plano, el círculo, etc.), será tema de discusión en toda la historia de la ontología del espacio-tiempo hasta llegar a la relatividad e inclusive hasta la actual mecánica cuántica (1981, pp. 187 y ss.).

⁷³ Para elaborar la historia del concepto de tiempo en la Modernidad sería necesario reconstruir, como ha hecho Edwards (2013), la relación entre tiempo y ciencia del alma en Descartes y Hobbes. Manfred Frank, en su libro *Das Problem «Zeit» in der deutschen Romantik* (1990), ha analizado la conciencia del tiempo y de la temporalidad en el romanticismo alemán.

La disputa en torno al planteo newtoniano empieza ya con Leibniz y se reflejará todavía en la recusación kantiana de la realidad objetiva de espacio y tiempo, si bien en la *Crítica* se demuestra su realidad empírica en virtud de su idealidad trascendental. Según esto, Kant está mucho *más cerca de Leibniz que de Newton*. En efecto, en su correspondencia con el portavoz de este último, Samuel Clarke, Leibniz considera que el espacio y el tiempo (1) no son entidades físicas reales en toda regla sino el conjunto ordenado de las relaciones que guardan entre sí los distintos objetos materiales existentes, (2) que todo movimiento entre cuerpos materiales es relativo, pero que (3) existe el movimiento absoluto, si bien sus causas no son el espacio y el tiempo absolutos, sino el cuerpo en movimiento (Alexander, 1984, p. 74 y Cala, 2006, p. 21). A partir de estos elementos es posible afirmar que, si bien es cierto que desde el punto de vista de la ontología del espacio-tiempo no es de recibo una continuidad Aristóteles-Kant, ni una convergencia irrestricta Newton-Kant dada la idealidad trascendental que define las intuiciones puras para este último, sí lo es, como afirma Earman, que el relacionismo leibniciano fluctúa notablemente en su correspondencia con Clarke y con Huygens sin llegar a una precisión inobjetable frente al sustancialismo newtoniano (1989, p. 12) y que, como afirma Heidegger, la búsqueda de un acceso cognoscitivo a lo ordenante de la naturaleza determinan su filosofar sobre el espacio y el tiempo tanto como lo hace con Aristóteles, con Newton y con Kant. El tiempo *originario* deberá ser, pues, un tiempo *preteorético*, independiente del orden de la naturaleza y, con todo, fundamento o trasfondo de estos dos. Una pista para su rastreo ya ha sido sugerida: *die Verhaltungen des Daseins*, los comportamientos del Dasein.

Justamente este es el marco en el que Kant deviene el pensador fundamental para la historia heideggeriana del concepto del tiempo. Más allá del debate sustancialismo-relacionismo en el que efectivamente participó⁷⁴, pero también más allá de su definitivo aporte para el camino del pensar heideggeriano⁷⁵, es en el contexto de este problema

⁷⁴ Earman (1989, pp. 76 y 137); Lefèvre (2001).

⁷⁵ Heidegger empezó su carrera filosófica como «lógico» (Trawny, 2017, p. 141) bajo la tutela de Rickert (Cazzanelli, 2019) e inspirado por Lask (Cazzanelli, 2010 y Vigo, 2013). El diálogo con el neokantismo y la búsqueda de un acceso renovado a la *Crítica* son cruciales para la génesis de *Sein und Zeit*. Esta vinculación ha sido para algunos autores tan notoria que, por ejemplo, Rorty afirmó que *Sein und Zeit* brinda en

objetivo que se hace necesaria una confrontación con Kant, pues él fue el primero y el único que *conjugó* una nueva conciencia para el alcance metafísico a las revoluciones científicas, una crítica radical a la filosofía heredada, una ubicación del tiempo en la estructura de la subjetividad, un despliegue de las categorías a partir del tiempo en clave de esquematismo trascendental y una genuina tendencia a poner a la filosofía trascendental en el centro del conocimiento humano.

Sin embargo, y por paradójico que suene, el planteamiento de Kant es, *también*, el principal obstáculo para una acuñación auténtica del concepto del tiempo. Avance impetuoso hacia el tiempo originario y retroceso pavoroso ante su índole abisal caracterizan, por igual, el planteamiento de la *Crítica de la razón pura*. Por lo tanto, para acceder a lo más originario del concepto kantiano de tiempo se requiere una perspectiva que se haga cargo en clave filosófico-productiva de esta ambigüedad estructural.

La hipótesis que defendemos en esta *Segunda sección* parte del problema identificado en la sección anterior en torno a la relación entre movimiento, tiempo y alma. A nuestro juicio, ese mismo hilo conductor se desarrolla con mayor vehemencia en la interpretación complejizadora (*Verwicklung*) e intensificadora (*Verschärfung*) de Kant y no deja de encontrarse tensado en dirección al éxtasis del futuro y al tiempo del «yo-actúo». Para Heidegger esta interpretación de Kant no solo está en consonancia con el tiempo aristotélico, sino que, en cuanto tal, no hace más que desplegar en su basta radicalidad el problema que allí estaba presente y que abría la posibilidad de *prefigurar* un tiempo más allá de la medición de los ahora, pero peligrosamente identificable o bien con aquello que sería el movimiento siendo lo que es sin que lo conociera el alma, o bien lo que sería el alma siendo lo que es sin existencia de movimiento alguno. La solución *unitaria* de este problema pasa para Heidegger a través del *acontecer* (*Geschehen*) de la trascendencia finita como la única instancia que puede fundamentar el tiempo de los ahora, ese otro

honor al ser con vino nietzscheano en copas kantianas (2018, pp. 43 y ss.). Refiriéndose a esta misma influencia Crowell habló posteriormente de un «kantismo existencial» (2007, p. 315). Borges Duarte (2002) habla de un «kantismo sutil», mientras que Steffen (2005) ha realizado un pormenorizado contraste entre *Sein und Zeit* y la *Crítica* que viene a llenar un vacío como el que nosotros detectamos en la sección anterior, pero en torno a la interpretación heideggeriana del *Tratado sobre el tiempo*.

tiempo más originario del «yo-actúo» y, finalmente, aunar el mantenerse (*sich halten*) tanto como la formación (*bilden*) del horizonte éxtático de la temporalidad. Justamente es esta relación in-stanciante y conformadora con el tiempo lo que quedó por pensar en el *Tratado sobre el tiempo*. Kant fue el primero y el único que avanzó en esa dirección; pero también quien de manera inconsciente barruntó los límites de la metafísica con la que contaba.

Desde el punto de vista hermenéutico, el hecho de que Heidegger quiera pensar el fracaso kantiano en la tematización del tiempo, su retroceso pavoroso en la *Crítica* ante el abismo que se abría frente a sus ojos, como un *acontecer* de la obra misma marca un *hito interpretativo inaudito* en la historia del concepto de tiempo. Es la obra filosófica que se hace radicalmente a partir del tiempo, la que fractura el acontecer del tiempo o la que se fractura y por eso fracasa ante el misterio del tiempo, como sucede según Heidegger con Kant. Por lo tanto, además de que no se trata en la relación Heidegger-Kant de llenar un vacío contrastivo dado que algo así ya se ha hecho en la bibliografía especializada en cuanto a la interpretación de la *Crítica* (algo que no sucedía en el caso del *Tratado* aristotélico), un ejercicio contrastivo puede llegar a convertirse en el presente contexto en un *disparo al aire*, pues el *Kantbuch* es una obra tan *sui generis* en la historia del concepto de tiempo que, a menos que se entre en lo profundo de la cosa misma que en su meditación *acontece*, es imposible darle el valor filosófico que, sin ningún lugar a dudas, se merece. En el *Kantbuch* no se comenta la *Crítica*, ni siquiera se comentan segmentos de la obra, sean relevantes o no, haya sesgos o no, porque de lo que se trata es de hacer uso fenomenológico de la *Crítica* para llegar hasta la experiencia fundamental en la que esa misma obra fracasó y para comprobar de esta manera, es decir, *haciendo filosofía*, si el motivo último que determinó el fracaso de Kant es insuperable o no. Por lo tanto, la interpretación heideggeriana de Kant, aunque parezca arbitraria es, no obstante, la más interesada en asegurarse fenomenológicamente del núcleo del planteamiento de la *Crítica* ya que de eso depende su propio *acontecer*.

Dados estos rasgos de la situación hermenéutica estamos obligados a dedicar los Capítulos I y II de esta *Segunda sección* a una adecuación del terreno fenomenológico por

vía de una serie de precisiones hermenéuticas. Es por esto por lo que, en el Capítulo I, después de retomar el nexa Aristóteles-Kant tal y como es planteado en *Die Grundprobleme*, proponemos una concepción de la «violencia hermenéutica heideggeriana» en clave de la búsqueda radical del *acontecer* de la obra filosófica. Una empresa caracterizada de este modo conduce necesariamente a una confrontación con la «arquitectónica» de la *Crítica* y, más allá de ésta, con la procedencia metafísica de dicha sistemática. A esto se dedica el Capítulo II. La arquitectónica debe entenderse como la búsqueda del principio fundamental (*arché*) que unifica el conocimiento finito. Dicho principio se puede empezar a elaborar hermenéuticamente cuando, a través de la revolución copernicana, se muestra el *origen* de la objetivización en la trascendencia finita que comprende el ser. Pero el descubrimiento de la *finitud* «del conocimiento» también abre la posibilidad de comprender el carácter ontológicamente creador de la intuición.

Tal resultado, sin embargo, es proclive a una interpretación tradicional que lo emplace en el discurso de las facultades (sensibilidad y entendimiento). El *Kantbuch* no está dedicado a reivindicar el prodigio de la intuición, pero tampoco a evidenciar los anclajes del pensar⁷⁶. Si algo como eso pasa, no se debe a una pretensión original de la obra, sino al efecto de su búsqueda infatigable de la *raíz común* del conocimiento ontológico, una raíz que se pondrá en evidencia al tematizar la finitud del tiempo.

Avanzamos fenomenológicamente en dirección a este tema en dos pasos dado que consideramos preciso distinguir entre el «mantenerse» (*sich halten*) del Dasein en el horizonte del tiempo y la formación (*bilden*) de dicho horizonte. De acuerdo con el *Kantbuch* el esquematismo kantiano desarrolla el mantenerse en el horizonte del tiempo, mientras que la auto-afección de la imaginación trascendental consiste en la formación de dicho horizonte. Dedicamos los capítulos III y IV, respectivamente, al desarrollo de estos dos momentos. Naturalmente, la pregunta por la unidad fundamental de los diversos tiempos (tiempo del ahora y tiempo de la mismidad) se torna en el problema decisivo que marcará

⁷⁶ Según esto, nos distanciamos de las lecturas de quienes, como Courtine (2007, pp. 65 y ss.) y Farrarelo (2020, pp. 68 y ss.), acentúan una eventual reivindicación heideggeriana de la intuición en Kant, aunque la idea de los distintos «desplazamientos» que este último autor propone nos parece una buena descripción de lo que acontece con la *Crítica* cuando se la interpreta a partir de la temporalidad originaria y propia.

el acontecer de la *Crítica* más allá de Kant, pues las posibilidades de concebir el tiempo que aquí se abren desbordan la historia del concepto desde Aristóteles hasta él mismo.

Capítulo I. Hacia una interpretación productiva del concepto de tiempo en la *Crítica de la razón pura*.

1. El Kant que ya despunta en Aristóteles.

Dos años después del inusitado impacto de *Sein und Zeit*, en 1929, Heidegger realiza tres publicaciones: dos inéditos y una reedición de su obra principal. Entre los nuevos materiales se encuentran dos obras muy importantes para su desarrollo intelectual y para su recepción por fuera de Alemania, pues, en relación con esto último, la traducción de los nuevos aportes a algunas lenguas modernas se anticipó, inclusive por décadas, a la de *Sein und Zeit*. Los textos *Was ist Metaphysik?* y *Kant und das Problem der Metaphysik* presentan, sin embargo, cambios sensibles en relación con la obra principal y esto significa, también, en relación con la historia del concepto de tiempo.

En cuanto a *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger le da, por ejemplo, el paradójico estatus de una «introducción» *a posteriori* a *Sein und Zeit*. Pero la situación es más compleja, pues en los cuatro prólogos que llegaron a escribirse para el *Kantbuch*, aunque también en su parte expositiva, las apreciaciones sobre el estatuto del libro fluctúan. El libro es una enmienda ante el «desacierto» de la obra principal, un «complemento» de ésta y, a su vez, un planteo crítico que «socaba y redime» lo propuesto en *Sein und Zeit* (GA 3, pp. XVII, XX y 198)⁷⁷. Estos juicios contrariados, lejos de ser anecdóticos, son vestigios de una colisión entre la ontología fundamental y la filosofía trascendental; la *Crítica* descentra la propuesta heideggeriana tanto como ésta intenta sacar de quicio al kantismo⁷⁸. En el transcurso de la hermenéutica heideggeriana de Kant la perspectiva

⁷⁷ Courtine (2007) ha intentado explicar el oximorónico carácter de «introducción *a posteriori*» del *Kantbuch* apelando a la repetición y destrucción de la vieja ontología propuesta en *Sein und Zeit*. Esto será importante para entender la «violencia» heideggeriana en la interpretación de Kant que trataremos en el siguiente apartado.

⁷⁸ El cuestionamiento en torno a la viabilidad de una ontología con base en un ente finito (GA 24), el replanteamiento de la analítica existencial como una «metafísica del Dasein en el hombre» (GA 26) y el énfasis puesto en el acontecer de la obra filosófica (GA 3) son algunos de los hitos involucrados en la torsión que experimenta el proyecto heideggeriano en la confrontación con Kant.

proyectivo-horizontal empezará a inquietarse por su propia formación o con-formación, interrogante al cual se le dará el título programático de una búsqueda de la originabilidad del origen. Pero para darle alcance al más hondo significado de esa reformulación hay que ponerse a tono previamente con su transcurso. A la labor de una reconstrucción contextual y filosófica del problema de fondo dedicamos este primer capítulo.

En el último párrafo de la lección *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Heidegger narra el impacto que, «algunos años atrás», le produjo la lectura de la *Crítica* sobre el trasfondo de la fenomenología de Husserl. La experiencia fue hasta tal punto decisiva que Heidegger sintió que se le desescamaban los ojos y que Kant se convertía en «una esencial comprobación de que seguía el camino en la dirección correcta» (GA 25, p. 431)⁷⁹. ¿Cuándo tuvo lugar esa profunda transformación? Como es sabido, Heidegger leyó apasionadamente ya antes de finalizar el bachillerato tanto el libro de Brentano sobre Aristóteles, como la *Crítica* kantiana; de hecho, sus primeros trabajos filosóficos se inscriben dentro del neokantismo⁸⁰. No obstante, con bastante seguridad, la renovación de su perspectiva empezó a gestarse en los primeros meses de 1926, en sincronía con la redacción final de *Sein und Zeit* y con las últimas sesiones de su curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, p. 272 y ss.), en cuyas páginas, además, ya se baraja la posibilidad de «dar una lección sobre Kant» (Ib., p. 283)⁸¹. La

⁷⁹ ¿Querrá sugerir Heidegger que, por encima de Husserl, fue Kant quien le devolvió la visión? Esta atractiva hipótesis se fortalece si recordamos el otro pasaje fundamental de la obra heideggeriana en el que están en juego *sus propios* ojos: «Mentor en la búsqueda fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl» (GA 63, p. 5). El lustro que media entre la lección de 1923 y la de 1928 es un trecho más que suficiente para a uno le surjan escamas.

⁸⁰ Sobre los textos más tempranos del todavía estudiante Heidegger, véase de Lara (2019). La alborada del pensar heideggeriano a partir del neokantismo es reconstruida por Cazzanelli (2020). Desde el punto de vista biográfico es muy ilustrativa la aproximación de Eilenberg (2019), especialmente los capítulos dedicados a relatar los intrínquilos del encuentro con Cassirer. Gordon (2012) ha analizado la ruptura o la ramificación por la que habría pasado la filosofía continental a partir del debate en Davos. En conmemoración del debate se publicó en 2002 el libro *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation* (Kaegi y Rudolph, 2002).

⁸¹ En *Die Grundprobleme* ya especifica que tal lección se impartirá «en el próximo semestre» (p. 452). Antes del invierno 1925-1926 Heidegger *no* ha incorporado el «verdadero corazón» de la *Crítica de la razón pura* a su construcción filosófica. Naturalmente, Kant es un autor que conforma los orígenes mismos del modo heideggeriano de pensar, pero no todavía en el sentido en el que a partir de este capítulo empezaremos a bosquejar. Por ejemplo, en la lección del año 1923 titulada *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Kant no ha sido independizado del neokantismo y, por este motivo, se convierte en blanco de

lección sobre la *Crítica* se impartirá entre 1927-1928 y de ella surgirá la segunda publicación importante del Heidegger de aquellos años, el *Kantbuch*.

La promesa de una lectura detenida de Kant es reiterada explícitamente en *Die Grundprobleme* (p. 452) donde, como vimos, se ensayan conexiones *explícitas* entre la filosofía trascendental y el tratado aristotélico sobre el tiempo. En esa lección entran en juego, específicamente, dos ideas kantianas. La primera parte de la relación antagónica, aunque coalescente, que el ahora sostiene con el punto y el límite, relación esclarecida mediante la referencia al número, en su doble sentido. El éxito de esta explicación estriba en que muestra cómo el ahora puede fijar el tiempo sin encadenarlo, ni reducirlo al movimiento. Dicho de manera diferente: muestra cómo el ahora aristotélico es, en cuanto número numerado-numerante, correlativamente, intratempóreo y no-intratempóreo. De acuerdo con la meditación lectiva de 1927, la referencia del tiempo-ahora al reino del número es lo que permite que en tal fenómeno germine un nuevo tipo de realidad. Aquí es donde Heidegger ve un carácter particular del tiempo en el que Kant *coincidiría* con Aristóteles al entenderlo como «forma de la intuición» (GA 24, p. 353).

Ya ahondamos suficientemente en la distancia que toma Aristóteles frente a tal atribución. Ahora recordemos, además, que la discusión kantiana versa sobre dos problemáticas, no precisamente aristotélicas, que en su pensamiento van aparejadas: la *realidad* del tiempo y la *ubicación* del tiempo en la subjetividad del sujeto, entendido como una representación necesaria *a priori* de todos los fenómenos. Estos dos problemas, así como el enfoque hacia lo trascendental *a priori* que estimulan, son eminentemente *modernos* y

las primeras críticas de Heidegger a Husserl. En esa lección, las *Investigaciones lógicas* son enjuiciadas de acuerdo con dos características: su originariedad y sus lastres tradicionales de corte psicológico y teórico-científico. Dentro de estos últimos, se reprocha a Husserl su incapacidad para «liberarse del planteamiento kantiano de la cuestión» (GA17, p. 59). Dentro de la historia de Heidegger con Kant no solo existen, pues, un estadio de oposición antimodernista (1909-1913), uno de *identificación* de proyectos metafísicos (más o menos de 1925 a 1929) y un estadio de *diferenciación* de proyectos en contraste con la metafísica (la lección de 1935 compilada en GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*), sino también un *estadio crítico no-asimilatorio* (1913-1924). Engelland (2017, p. 219) distingue en cuatro periodos la lectura heideggeriana de Kant, pero sin incluir el antimodernismo de los primeros años. Sobre las referencias implícitas y explícitas a Kant en *Sein und Zeit*: Han-Pile (2005, pp. 80-101). En el artículo «La comprensión del fenómeno de la vida en los primeros cursos friburgueses de Heidegger» (2019a) tomo partido a favor de una continuidad débil del camino intelectual heideggeriano hacia *Sein und Zeit*.

cuando Heidegger pretende asimilarlos, tanto en sede histórico-filosófica como en sede «sistemática», no siempre tiene éxito su proyecto de rebasar la Modernidad. La teoría de Kant niega la realidad objetiva y trascendente del tiempo, pero acepta su *realidad empírica* argumentando su *idealidad trascendental*. La sugerencia heideggeriana quiere indicar un vínculo secreto entre este acercamiento y lo dicho por el Estagirita.

El segundo puente entre Kant y Aristóteles no hace otra cosa más que precisar el supuesto punto de encuentro. Se introduce para relacionar el carácter *externo y continente* (*Um-haltens*) del tiempo aristotélico y la capacidad numerante, decididamente activa, del intelecto⁸². A juicio de Heidegger, esto se vincula con la *aprioridad* que Kant confiere al tiempo e, igualmente, con su manera de pensar el tiempo como «aquello dentro de lo cual hay un orden», o, en su reconstrucción, como «un horizonte abarcador dentro del cual lo dado previamente puede ser ordenado según la sucesión» (Ib., p. 357). Número y tiempo, como vamos a analizar en el Capítulo IV, 3, son una pareja conceptual de extrema importancia para la interpretación de la *Crítica* decantada en el *Kantbuch*.

Pese a ser pocos, estos elementos ya dejan ver una línea de interpretación de base que, en el fondo, se mantendrá en el acercamiento a la relación Aristóteles-Kant elaborado entre 1925 y 1929. Empecemos, pues, a trazar las líneas maestras de ese diálogo asincrónico recabando en su eventual extensión más allá del contexto que hemos citado.

En la lección *Die Grundprobleme* se da cita, de hecho, un debate transversal con la ontología kantiana que concuerda con los dos conectores citados y que también tendrá alcances en la decisiva confrontación del *Kantbuch*. Heidegger entronca con el proyecto kantiano en dos aspectos. Por una parte, su programa filosófico comporta la necesidad de realizar una distinción de corte *trascendental*, la diferencia ontológica entre ser y ente. Esta diferencia la entiende como una forma de *crítica* que busca interpretar el sentido del

⁸² En esto Heidegger aplica uno de sus más extraños reemplazos hermenéuticos, pues el éxtasis de la esencia por parte del tiempo es un elemento clave del *Tratado* aristotélico. Por ejemplo, dice Aristóteles que, por su vinculación con el movimiento, el tiempo «saca a lo existente de su actual condición» (*Fís.* IV, 12, 221b 1-5). Efectivamente, Aristóteles al parecer no pensó explícitamente el éxtasis de la existencia, pero esto no lo obliga a sumir la tesis del tiempo como contenedor. Cabe preguntarse, además, si el éxtasis de la esencia no da ya para pensar el éxtasis de la existencia; posibilidad que queda, al menos, abierta. Mientras que la inversa, el éxtasis de la esencia sobre el fondo del de la existencia, es decir, desde la propuesta heideggeriana, no es aceptado; no hay para Heidegger algo así como un éxtasis de la esencia.

ser más allá de todo ente. Por otra parte, en virtud de lo anterior, la ontología supera, traspasa, trasciende al ente hacia el ser. Es por esto por lo que «la ciencia del ser, en tanto que ciencia crítica, es la *ciencia trascendental*» (Ib., p. 23).

No obstante, a la vez que reitera esta versión del trascendentalismo kantiano, Heidegger busca redireccionarlo hacia lo que llama «su sentido originario y su tendencia propia, oculta acaso también para Kant» (Ib.). Su disidencia frente a la filosofía trascendental kantiana tiene que ver con que la ontología fundamental supera al ente sin «ascender de nuevo hasta un ente que yazca, por así decir, detrás de entes conocidos, como en un transmundo» (Ib.). Pese a sus esfuerzos críticos, Kant habría instalado una realidad ultramundana detrás de los entes conocidos y dicha matriz operaría como fuente de su elaboración problemática. La filosofía trascendental hace una *distinción óptica* (*ontischer Unterschied*), pero no la genuina *diferencia ontológica* (*ontologische Differenz*)⁸³. Trascendencia sin transmundo y diferencia ontológica, es decir, ontología universal-fundamental, determinan, entonces, la distancia fundamental entre Kant y Heidegger a la hora de comprender la filosofía trascendental.

Sobre el segundo hilo conductor que rastreamos (vale decir, la aprioridad del tiempo mediada por la forma de la intuición) Heidegger observará otras dos cosas. La primera la encontramos en el ecuador de la meditación lectiva. El marco general: una discusión con la ontología moderna de la *res extensa* y de la *res cogitans*. Heidegger critica el concepto de *personalitas transcendentalis* utilizado por Kant para criticar, asimismo, los paralogismos de la razón pura. En ellos se denuncia que la *psychologia rationalis*, aplicando las categorías y las formas puras del espacio y tiempo al alma, busca demostrar la inmaterialidad, la incorruptibilidad, la personalidad y la inmortalidad de aquella. Sin

⁸³ En su autocritica posterior Heidegger dirá que en *Sein und Zeit* la diferencia ontológica fue «pasada por alto» (*übersehen*) y no advertida (*bemerkt*), mientras que, en la primera aparición editorial del concepto, en *Vom Wesen des Grundes*, quedó «insuficientemente compensada» (*unzureichend nachgeholt*) (GA 82, p. 13). El *opus magnum* solo llegó a pensar el diferir del «entre» (*Schied des «Inter»*), la distinción (*Unterschied*), mas no la diferencia (Ib., p. 262). Heidegger apunta, naturalmente, a dos dificultades que afronta la diferencia en *Sein und Zeit*: primero, que no aparece textualmente y, segundo, que cuando se nombra una distinción ontológica (*ontologischer Unterschied*) se la aplica, curiosamente, en exclusiva al Dasein, no a la diferencia ser-ente, si bien ésta es palmaria como pensamiento latente por toda la «Introducción». He discutido el tema en *Sobrepasar la metafísica* (2021).

embargo, las categorías se originan a partir de las efectuaciones del yo pienso, y el espacio y el tiempo son las formas puras *a priori* de toda posible intuición. Por tanto, estos recursos no pueden ser aplicados para demostrar nada que sea anterior a lo que ellos mismos posibilitan, esto es, la apercepción trascendental.

Por lo tanto, Heidegger está parcialmente de acuerdo con Kant; sobre todo lo sigue en la crítica a la *psychologia rationalis*, mas no en la conclusión extraída al socaire de dicha argumentación, a saber, que el yo pienso *no* pueda ser fundamentalmente aclarado, por tanto, que el yo trascendental deba quedar en una ausencia de determinación. Por una parte, «Kant está totalmente en lo cierto cuando aclara que las categorías, como conceptos fundamentales de la naturaleza, son inapropiados para determinar el yo» (Ib., p. 206). Por otra parte, presuponer que carecemos de auto-intuición de nuestro yo y que esto imposibilita una interpretación de este, es una idea discutible en cuanto que determina al espacio y al tiempo en sentido tradicional, como formas de la sensibilidad. El pensador redondeará su objeción diciendo que Kant:

No ha mostrado que el «yo actúo» en sí mismo no pueda ser interpretado en el modo en el que se da a sí mismo, en la constitución ontológica que se manifiesta a sí misma. Quizás sea precisamente el tiempo lo *a priori* del yo – el tiempo, sin embargo, en un sentido más original que el que Kant fue capaz de concebir –. Lo asignó a la sensibilidad y, por consiguiente, desde el principio, conforme a la tradición, solo tuvo en mente el tiempo de la naturaleza (Ib.).

Según esto, lo único que obstaculiza la posibilidad de una auto-donación, de una auto-manifestación de la constitución ontológica del «yo actúo», es el concepto kantiano de tiempo. Más específicamente: el lugar que el filósofo de Königsberg le asigna en la geografía de una subjetividad que ontológicamente no se diferencia de la substancia y que, por ende, no puede dar expresión a un yo-actúo fragmentador de toda presencia permanente y estabilidad substanciales. Esta interpretación de la propuesta kantiana parece idónea para resolver el problema del tiempo que emergió en la interpretación de Aristóteles y que Heidegger cree expandible a la vieja ontología en su conjunto, ya que abre la posibilidad de pensar el nexo entre «yo actúo», movimiento y tiempo. En este sentido,

Heidegger conservará la idea de que el tiempo es la base de toda manifestación del ente, del «fenómeno» en la nomenclatura kantiana. No obstante, denegará tanto la subordinación del tiempo a la sensibilidad, como su subordinación a los fenómenos de la naturaleza. Si encontramos una auto-donación del «yo actúo», entonces no queda más remedio que reposicionar y reinterpretar el concepto tradicional de tiempo. Como más adelante llegaremos a mostrar pormenorizadamente (Capítulo V), la interpretación heideggeriana del tiempo como autoafección (*Selbstaffektion*) se convertirá en el corazón de su lectura del concepto kantiano de tiempo⁸⁴.

En coherencia con lo anterior, la segunda mención preparativa de una confrontación con el tiempo en Kant está al final de la lección, un par de párrafos después del comentario al tratado aristotélico. Heidegger retorna al tema conductor del curso, la diferencia ontológica, proponiéndose una vinculación explícita entre esta tesis y la tesis de la temporalidad del Dasein. Dice sobre esto que: «*La distinción entre el ser y el ente está temporalizada en la temporalización de la temporalidad*» (Ib., p. 454)⁸⁵. La juntura entre las dos tesis consiste, pues, en que la diferencia es un modo de la temporalización y en que la diferencia es lo que la temporalidad temporaliza. Esta suerte de duplicidad autoreferente y autofundacional, fuente por ello de la mayor cohesión de la unidad, acompañará la historia del concepto en Kant; allí se tiene que dirigir en última instancia la pregunta por la trascendencia finita, por el tiempo que Heidegger denomina «originario».

La diferencia ontológica es *a priori*. Este término procede de la tradición platónica y peripla por la tradición filosófica, y también científica, hasta nuestros días. Su significado orbita en torno al problema del conocimiento: qué conocemos primero, qué conocimiento es fundamental y qué relación existe entre lo primero y lo fundamental. Para Heidegger, también Kant se mueve en esta manera de entender lo *a priori* cuando en *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* afirma que «conocer algo *a priori* quiere decir conocerlo a partir de su mera posibilidad» (Ib., p. 461). No obstante, en medio de todo, Kant también vincula lo *a priori* con la posibilidad. Heidegger sugiere que es

⁸⁴ Ampliamos esta discusión a la luz de las dos versiones de la «Deducción trascendental» en el Capítulo V, 2.

⁸⁵ «*Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt*».

viable interpretar este nexo en el sentido de que lo *a priori* es la condición de posibilidad de lo que es y de cómo es el ente. Pero en este giro, la expresión «*a priori*» no debería entenderse en el sentido del acceso al conocimiento, ya que lo que experimentamos primero en el conocer es el ente, mas no el ser. La anterioridad de lo «*a priori*» debe ser interpretada allende el concepto vulgar de tiempo y esto significa que es Heidegger quien por primera vez pregunta e intenta explicar positivamente cómo es que el tiempo originario de la trascendencia finita *puede* ser condición de posibilidad no-empírica de todo lo que es y cuál es el espacio significativo en que una tesis así tiene validez.

En efecto, entender lo anterior como lo último o como lo primero dado a la experiencia, hace parte de una representación del tiempo en la que implícitamente éste es pensado desde la inmediatez y en la que la inmediatez se engalana provisionalmente con el ropaje de lo fundamental. Esto genera que la aclaración de lo *a priori* pendule entre su cognoscibilidad o su incognoscibilidad, pues ciertamente lo *a priori* no puede acreditarse en la experiencia inmediata.

Heidegger denuncia que mediante este proceder la tradición filosófica ha sacado a lo *a priori* del tiempo y lo ha posicionado en una suerte de trasmundo. Si asumimos la distinción ontológico-fundamental entre tiempo vulgar y temporalidad originaria, entonces este *gesto* tradicional no solo es legítimo, sino absolutamente sensato y premonitorio. Podríamos, pues, reformularlo así: lo *a priori* no pertenece al dominio del tiempo vulgar, aunque ello *no* significa en modo alguno que esté más allá o más acá del *tiempo*. Sin embargo, para Heidegger, la tradición habría pensado el tiempo bajo una unidad de criterio insobornable y bajo la más extrema coherencia con el *Tratado sobre el tiempo*. Por lo tanto, esa misma tradición a la que Kant pertenece ha desconocido el sentido auténtico del *a priori*.

No obstante, en virtud de que la diferencia ontológica determina tanto la comprensión del ser como el comportamiento respecto del ente, la exposición heideggeriana intenta incorporar a su planteamiento la posición original kantiana anteriormente citada. En efecto, la diferencia ontológica permite afirmar que «la temporalidad es lo que hace posible, las condiciones de posibilidad, esto es, las posibilidades en sentido kantiano, en su

específica vinculación, son temporales, o sea, temporáneas» (Ib., p. 463)⁸⁶. La orientación a través de las condiciones de posibilidad no llega, así, a una respuesta última, sino que, por el contrario, se revela como deudora de un *trasfondo* que todavía no es capaz de enunciar. La filosofía trascendental tiene, pues, un *origen* que la posibilita, vale decir, el tiempo, «lo más anterior de todo. *Lo anterior a todo posible anterior* es el *tiempo* porque es la condición de posibilidad de todo anterior» (Ib.). No obstante, así se efectúa una vez más una duplicidad discursiva en la que también las condiciones de la posibilidad tienen un sentido «óntico» y otro «ontológico». La temporalidad originaria es la condición de la posibilidad de ese otro modo de pensar las condiciones de posibilidad (una de las cuales es el tiempo kantiano como forma de la intuición) y gracias a ese nexo es que estas últimas son *a priori*. Lo genuinamente *a priori* es el tiempo mismo como temporalidad, no las condiciones *a priori* de la posibilidad de algo. Estas últimas son *a priori*, aunque en segundo grado⁸⁷.

Lamentablemente, la lección *Die Grundprobleme* termina un par de páginas después sin haber ampliado o explicado su tema más neurálgico. Por así decirlo, ella nos conduce a través de un sendero montañoso, pero antes de alcanzar la cima nos detiene: bien puede ser porque necesitamos descanso o porque de continuar nos acercaríamos peligrosamente al ojo del volcán. En trabajos posteriores Heidegger intentará asediar aquellos territorios en un intenso y complejo diálogo con Kant del cual nos ocupamos en lo esencial en esta *Segunda sección*. Por lo pronto vamos a considerar desde un punto de vista hermenéutico los rasgos fundamentales de tal confrontación en el siguiente apartado.

⁸⁶ «Es ist die Zeitlichkeit selbst als die Grundverfassung des Daseins. Weil sie Seinsverständnis und Verhalten zu Seiendem aufgrund ihres horizontal-ekstatischen Wesens *zugleich* ermöglicht, ist das Ermöglichende und sind die Ermöglichkeiten, d. h. die Möglichkeiten im Kantischen Sinne, in ihrem spezifischen Zusammenhang „zeitlich“, d. h. temporal».

⁸⁷ Esta misma crítica será reiterada de cara al *Ereignis* en el numeral 110 de *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, pp. 208-221).

2. Violencia e interpretación. El intrépido camino hacia el *aunamiento* en la finitud.

La propuesta de lectura presentada en el *Kantbuch* levantó polvo desde muy pronto, e inclusive antes de la aparición del libro, cuando su autor la hizo pública en las conferencias de Davos, Suiza, en marzo de 1929. En una de las primeras reacciones a la publicación, Odebrecht asevera que el libro introduce «con toda violencia la música de la mística analítico-existencial» en el pensamiento kantiano acallando su voz propia (1931, p. 134). Por su parte, Cassirer aducirá, en conexión con el espíritu de sus intervenciones durante el debate que sostuvo con Heidegger, que la tesis heideggeriana le hurta a la *Crítica* su verdadera repercusión filosófica, su fuerza y su ímpetu (1931, p. 25). A Cassirer el *Kantbuch* se le antoja «psicologista» y «antropologista»; un libro que ofrece solamente una interpretación parcial, incapaz de ponderar (*durchmessen*) el círculo completo de la problemática del idealismo trascendental al conducir la filosofía kantiana hacia la finitud, la cual «quizás no sea el genuino corazón de la metafísica» (Ib., p. 26). Finalmente, Jaspers, al tanto de los cursos heideggerianos sobre Kant y de la participación en Davos, refiere sus primeras impresiones acerca del ejemplar enviado por su amigo, diciendo: «es una interpretación totalmente novedosa, completa en sí misma, que me resulta extraña y sin conexión con lo que es para mí la filosofía kantiana», agregando poco después: esto «en sí mismo no es una pérdida. Pero tenemos que hablar» (2003, p. 101)⁸⁸.

Pese a la legendaria violencia de la interpretación heideggeriana registrada ya por sus primeros lectores, en su primer acercamiento hermenéutico a la *Crítica* antes del *Kantbuch* justamente rechaza tajantemente ese tipo de atentados a la obra kantiana. En efecto, la lección de invierno de 1925-1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, luego de poner de relieve que el *quid* de la obra kantiana yace en «la unidad de su cuestionamiento» y no en problemáticas aisladas o específicas, se queja de la «unilateralidad y violencia» (*Einseitigkeit und Gewaltsamkeit*) con la cual los neokantianos de la Escuela de Marburg han pretendido desgajar la «Estética trascendental» considerando que la apercepción trascendental es el núcleo de la obra, es decir, bajo el entendido de que el tiempo debe

⁸⁸ Carta de Jaspers a Heidegger del 14 de julio de 1929.

interpretarse lógicamente como un concepto del entendimiento (GA 21, p. 271). Como más arriba hemos dicho, el cometido heideggeriano gira en una dirección diametralmente opuesta, a saber, en torno al «problema de la unidad de intuición y pensamiento», un problema al que se puede llegar «legítimamente», sin «estrujar» (*Gewaltstreich*) «la unidad de la problemática» de la *Crítica* (Ib., p. 272).

Todavía en 1927, a la hora de defender la ya referida interpretación de la *personas transscendentalis* en *Die Grundprobleme*, Heidegger aseguraba que su interpretación «no hace violencia a Kant» sino que, por el contrario, se ve confirmada por las últimas declaraciones del filósofo, tanto en cartas como en el *Nachlaß* (GA 24, p. 180), materiales que, dicho sea de paso, empleará profusamente en *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, mas no así en el *Kantbuch*. De nuevo, la interpretación «violenta» es la neokantiana, «epistemológica» y «tergiversadora» de la genuina vocación ontológica de la *Crítica* (Ib., p. 181).

Se entiende a partir de esto que, en el marco de una herencia hermenéutica acerca de la obra de Kant que la ha estrujado y zaherido, a sabiendas o no, y aunque haya aportado pistas aisladas en favor de la problemática nuclear de la *Crítica* (como Heidegger ciertamente no deja de reconocerlo a propósito de Rickert, Cohen o Lask), el filósofo de Meßkirsch acepte en algunas oportunidades «la violencia de [sus] mis interpretaciones» (GA 3, p. XXI)⁸⁹. Bajo esta clave, el proceder en la lectura de Kant tendría el sentido de una «contra-violencia», es decir, de una suerte de correctivo hermenéutico ante el empobrecimiento en el que decayó el legado kantiano⁹⁰.

Precisamente esto es lo que Heidegger intentará exponer al comentar algunos años después la «violencia interpretativa» de la que se habla en el §63 de *Sein und Zeit*. En efecto, en el volumen *Zu eigenen Veröffentlichungen* contrasta «violencia interpretativa» e «interpretación cotidiana», siendo esta última portadora de un empobrecimiento de la interpretación que impide liberar su verdadera potencia (*gewalt-sam*) en busca de una

⁸⁹ El autor lo afirma todavía en 1950, en el «Prólogo» a la segunda edición del *Kantbuch*.

⁹⁰ Decimos «correctivo hermenéutico» a semejanza de la expresión *ontologisches Korrektiv* empleada en la conferencia *Phänomenologie und Theologie*, proferida en Tübingen en julio de 1927 (GA 80.1, pp. 179-212).

convergencia con la tradición (*anmessen*) (GA 82, p. 133). Sin embargo, Heidegger apunta críticamente que, por encima del «estado del arte» de una obra o del encubrimiento cotidiano, la interpretación es *esencialmente* violenta. No hay un trasfondo puro, ni un supuesto que al ser suprimido despeje toda «mancha» y nos lleve a la pureza de la obra. Por el contrario, concluye la nota, se debe evitar «el lavado fenomenológico-puro», el cual se comporta ante la violencia interpretativa «como si básicamente no estuviera bien» (Ib.).

Una radicalización tal hacia la autocomprensión de la interpretación *como resueltamente violenta* ya no comparte el recato, si se quiere, exterior, aunque también ontológicamente justificado en el intento del §63 de *Sein und Zeit*, característico de la primera lectura de Kant, anterior al *Kantbuch*. Esa «primera hermenéutica» de Kant (de 1925 a *Sein und Zeit*) se caracteriza no solamente como contrapeso de la exégesis dominante, sino, sobre todo, como el descubrimiento del «Kant profundo y secreto», ajeno a sus epígonos. La narrativa que subyace a esta hermenéutica es afín a la que se articuló a propósito de Aristóteles, vale decir: la del pensador en franca lid con las cosas mismas, el que avanza tanto como retrocede en una batalla prometeica de consecuencias histórico-destinales, aunque apenas conscientes para él mismo precisamente debido al calado de su compromiso fenomenológico. Aquí se trata de un Kant humano que encara con enjundia el vértigo de pararse frente al abismo, rocoso, gélido e insondable, como en la famosa pintura *El viajero contemplando el mar de nubes* de Caspar David Friedrich⁹¹. Este es el Kant del cual Heidegger confiesa sin ambages estar enamorado⁹².

La plena radicalización de la violencia interpretativa precisa superar los presupuestos del anterior punto de vista (todavía vigente en *Sein und Zeit* y en *Die Grundprobleme*) según el cual se distingue implícitamente entre el «decir» y el «querer decir», entre «letra»

⁹¹ Dice Heidegger al aproximarse a la médula de su interpretación de Kant en el curso sobre lógica que «Kant está mirando aquí de hecho a un abismo, pero solo para retirar de inmediato la mirada, es decir, para renunciar a un descubrimiento real de esta estructura fundamental [el esquema trascendental]. Quizá también porque vio que con sus medios metódicos de interpretación del “alma humana” – digamos de la estructura de nuestra existencia – se encontraba situado ante un límite» (GA 21, p. 378).

⁹² En carta a Jaspers del 10 de diciembre de 1925. Véase el artículo de Franco Volpi (2011) titulado: «“La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant”. El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger». La carta apoya nuestra hipótesis de que el cambio de perspectiva se produjo en los primeros meses de 1926, en la última parte de la lección *Logik*. Robernik identifica en esta lección una «portata speculativa nuova rispetto ai corsi precedenti que resulta decisiva per gli sviluppi successivi» (2006, p. 28).

y «espíritu» o entre «exégesis» e «interpretación». Una profundización de esa primera hermenéutica lleva a Heidegger a subrayar, al mejor estilo de Schleiermacher, que su empresa interpretativa busca comprender a Kant *mejor* de lo que él se comprendió a sí mismo. Sin embargo, tanto la lección sobre la *Crítica* de 1927-1928 como la publicación de 1929, reformulan la idea de la hermenéutica romántica, que ya documentan en el mismo Kant (GA 3, p. 202 y GA 25, p. 3), pues ese comprender mejor no es literal, sino problematizador, y no tiene su razón de ser en lo corta de miras que es toda posición histórica determinada, superable, por tanto, por el exégeta venidero, sino que radica en una

esencial oscuridad que acompaña a todo esfuerzo filosófico, una tan radical que se afina en la finitud misma y que solo se comprende en su sentido absoluto si ella en sí misma se asume como finita (Ib., p. 4)⁹³.

Ya en el *Kantbuch*, como han puesto de relieve numerosos intérpretes del mentado componente esencial de la hermenéutica heideggeriana⁹⁴, el autor hace frente al mote con el que desde temprano fue caracterizada su lectura de la *Crítica*: «Es cierto que toda interpretación, para arrancar (*abringen*) de las palabras lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la violencia (*Gewalt*)» (GA 3, p. 202). Mas se trataría de una tal que no cede a la arbitrariedad, sino que se guía y sostiene en una idea que le abre el camino con anticipación. Gracias a esto, dice Heidegger, la violencia interpretativa atraviesa lo dicho «hasta lo no dicho para obligarlo (*zwingen*) a ser dicho» (Ib., p. 202)⁹⁵.

⁹³ «Jeder philosophischen Bemühung bleibt eine wesentliche Dunkelheit, und die radikalste gerade bleibt endlich, und sie versteht sich gerade dann in echtem Sinn absolut, wenn sie sich als endlich begreift». Sobre el abismo ante el que Kant retrocedió (*zurückweichen*), véase también: GA 3, p. 168.

⁹⁴ Para Courtine (2007), por ejemplo, es precisamente en la violencia donde radica el carácter fenomenológico de la interpretación heideggeriana. En virtud de que lleva a cabo una repetición destructiva de Kant, la lectura realizada en el *Kantbuch* no puede sino entenderse como lucha contra la no-verdad que domina la recepción de la *Crítica* (Cf. pp. 71-72). Borges Duarte (2002, pp. 27-108) realiza un recorrido pormenorizado por las distintas fases en la recepción del *Kantbuch* cuyo primer estadio se caracteriza por acusar su violencia.

⁹⁵ Aunque conceptualmente la idea no es desarrollada *in extenso* ya opera plenamente en el *Kantbuch* y en la lección que le sirvió de preparación exegética. No es necesario esperar, como dice Courtine (2003, p. 74), hasta *Was heisst Denken?* (GA 8, p. 110) para ganar una aclaración fundamental de esta clave hermenéutica del *Kantbuch* y/o de la historización que supone. En la lección sobre la *Crítica*, Heidegger no solo bosqueja el camino que lleva de la *Crítica* a *Sein und Zeit* (GA 25, pp. 425-426), sino que, además, afirma: «Das

Entendiéndose de este modo, la interpretación no busca ni la adecuación al texto ni a un paradigma hermenéutico, tampoco a un espíritu verdadero e impoluto hasta el que se podría llegar con un depurado método de exégesis textual, sino que su conquista consiste en introducir la obra dentro del propio horizonte proyectado explicándola retrospectivamente a la vez que reiterando la idea conductora en la que se la ha logrado articular.

Esta autoconciencia hermenéutica va incrementando conforme avanza la exposición del *Kantbuch*; a nuestro juicio, esta obra exhibe también todo el arco de los distintos momentos en los que se puede distinguir la hermenéutica heideggeriana de Kant. La persecución de lo no-dicho (*das Ungesagte*), que se anticipa en un proyecto hermenéutico previo y conductor, el cual se reivindica si logra arrancar de lo dicho e implantar la obra en su propio horizonte de sentido, ya no es, naturalmente, la primera hermenéutica de Kant que llega hasta *Sein und Zeit*, obra que se autocomprende todavía como rectificación de aquello en lo que justamente el pensador de Königsberg «fracasó» y como conquista de aquello ante lo cual «retrocedió» (SZ, p. 23). La última hermenéutica del *Kantbuch* ya no se debate en una dialéctica de la culpabilidad y el heroísmo de interpretar, ha renunciado a todo tipo de «lavado fenomenológico-puro», y, por el contrario, está dispuesta a salir al encuentro de la oscuridad de la obra, que es la oscuridad de la temporalidad finita misma, pues «¿acaso este retroceso [kantiano] no forma parte también del resultado?» (GA 3, p. 214). Esta pregunta da en el corazón de la nueva forma de leer no solo a Kant, sino también la completa historia del concepto de tiempo. Retrospectivamente dicho: entre la lectura de Aristóteles y la lectura de Kant parece reinar una auténtica transformación en la hermenéutica *practicada* por Heidegger, la cual, sin embargo, no podemos estudiar aquí.

A su regreso de Davos Heidegger escribirá la cuarta y última parte del *Kantbuch* titulada «La fundamentación de la metafísica en una repetición». La conferencia que ofreció en dicho evento *no* incluía el tratamiento de esta temática (Cf. Ib., pp. 271-273); es

zentrale Problem der “Kritik” – wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? – läßt sich bestimmter so formulieren: Welches ist die Anschauung, die dem ontologischen Erkennen zugrundeliegt und worauf alles philosophische Denken abzielt? Die Antwort Kants auf diese für alle Kantianer höchst fatale Frage lautet dem Sinne nach: Was die ontologische Erkenntnis als Anschauung konstituiert, ist die Zeit» (p. 84). «Tiempo», naturalmente, aquí ya entendido como tiempo originario y, por eso mismo, el desencadenante de las más «fatales» preguntas para el (neo)kantismo.

válido, pues, presumir que se trata de la última cosecha de su confrontación con Kant, para la cual el debate con Cassirer no debió resultar indiferente⁹⁶. La readecuación de la perspectiva en dicha sección es *patente* desde la primera página en la que se intenta reencauzar el «resultado» hermenéutico obtenido en las tres secciones anteriores (la imaginación trascendental como fundamento de la síntesis ontológica y la autoafección como el tiempo originario) a través de la *inédita* pregunta: «¿Qué es lo que acontece (*Geschehen*) en la fundamentación kantiana?» (Ib., p. 205). Un poco más adelante Heidegger ratificará este interrogante y dará luces para su respuesta:

¿Cuál es el verdadero resultado en el acontecer (*Geschehen*) de la fundamentación kantiana? No es que la imaginación trascendental constituya el fundamento colocado, ni que esta fundamentación se convierta en una pregunta por la esencia de la razón humana, sino que Kant, al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que él mismo ha colocado. ¿Acaso este retroceso no forma también parte del resultado? (Ib., p. 214).

Esta última formulación, *cuasi*-hegeliana, supera bajo la pregunta por el acontecer no solo las oposiciones, el recato y el heroísmo de la primera hermenéutica de Kant, sino que, al preguntarse por *el acaecer de la negatividad* (aquí llamado «retroceso» ante el abismo del tiempo) la introduce plenamente dentro de la interpretación, restando con ello fuerza a la idea de «violencia» tanto como al intento de hacer hermenéutica *del espíritu de lo dicho por Kant*; sin duda pretensiones solidarias. Ya no se trata, pues, de la *Crítica*, sino del acontecer no-dicho de la *Crítica*, en ella y a través de ella, vale decir, de la partición de caminos que trae consigo, que ha generado y que no deja de alimentar, pues a eso apunta su carácter acontecencial. El retroceso kantiano no es simplemente negativo, sino que es la mayor muestra de la finitud de la interpretación que «se socava a sí misma la base

⁹⁶ En esto concuerdo con Gadamer (2003, p. 149) quien explica el abandono de la identificación con Kant después de 1929 como consecuencia de lo que pasó en Davos. Las objeciones de Cassirer durante el debate giraron especialmente en torno a la antropología, la libertad, el lenguaje y la ética. Si se compara esa discusión con los temas de conferencias como *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, *Vom Wesen des Grundes* o con lecciones como la de 1930 *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in der Philosophie* (GA 31) es posible afirmar que la reacción heideggeriana ante los problemas que afloraron en el debate de Davos no se hizo esperar e incluyó una profunda revisión de tópicos importantes de su pensar. Sobre el tiempo, la libertad y la ética en este periodo de la obra heideggeriana, véase Schmidt (2016).

sobre la cual él apoyó inicialmente la *Crítica*», es decir, donde lleva la metafísica a una radicalidad tan extrema que «incluso el modo de preguntar se convierte en pregunta» (Ib.)⁹⁷. La filosofía kantiana se autocancela sin que esto sea consciente para Kant mismo, pero justamente es este complejo nexo de fenómenos (originariedad fenomenológica, fracaso auténtico, inconciencia ante la ruptura filosófica en la que se mueve) lo que conforma la esencia última de su obra. Heidegger afirmará que Kant se comporta en esta materia como un sonámbulo y que, justamente por esto, Kant jamás miente.

Ahora bien, lo que acontece con la *Crítica* es que ella es arrastrada por la movilidad inmanente más genuina y oculta de la filosofía, pero a la vez la rompe, toca fondo en lo que respecta a las posibilidades de cuestionamiento de la apertura histórico-filosófica que la empuja y que, a la vez, ella misma lleva a su máxima realización. ¿De qué manera lo hace y qué se libera al quebrar la «piedra angular» de la vieja ontología? De esto haremos tema en los siguientes tres capítulos. Por ahora salta a la vista que Heidegger cree encontrar en la *Crítica* una nueva conciencia temporal, si bien en estado larvario, consistente en un moverse en tradiciones, en paradigmas históricos; una experiencia del tiempo para la cual la acción «trascendental» del sujeto es fundamental, tanto que con base en ella se acometen los grandes problemas de la metafísica antigua, así como los de la doctrina de las categorías que le sirve de soporte. Parece que a través de Kant es posible salir al encuentro de los problemas que, en diálogo con Aristóteles, Heidegger planteaba en nuestra *Primera sección*.

Para finalizar este capítulo es preciso aludir sucintamente a la diferencia entre la aproximación que realizaremos a la lectura heideggeriana de Kant y la que hemos realizado en la *Primera sección* al comentario del *Tratado sobre el tiempo*. Lo primero que debe quedar sentado es que la *moderación* en el enfoque contrastivo a la hora de discutir

⁹⁷ En la línea de nuestra interpretación de la aporía en Aristóteles (*Primera sección*, Capítulo IV) el intento heideggeriano de pensar el acontecer de la problematización ínsita en la *Crítica* kantiana puede ser leído como su reencuentro con la médula de la aporía, algo que está ausente en *Sein und Zeit* y en *Die Grundprobleme*, precisamente, porque giran en torno a la estructura fenomenológica de la pregunta. La reformulación heideggeriana de la *problematización* acontecía de la *Crítica* recoge la negatividad de la aporía buscando sostenerse en su *tensión*, no *resolverla*, ni *denegarla*, mientras que Aristóteles creía posible transitar por ese filo de navaja sin resultar lastimado.

las tesis principales del *Kantbuch* no se afinca en ninguna otra razón distinta a que consideramos que el método tiene que mutar tan rápido como lo va haciendo el objeto de investigación por él perseguido. En ese orden de ideas, es patente el cambio en la autoconciencia hermenéutica exhibida por Heidegger en su lectura de Kant en contraste, justamente, con su lectura de Aristóteles, por ejemplo, con la realizada en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), en *Platon: Sophistes* (al GA 19) o en los ya mencionados *Die Grundprobleme*. Heidegger se esfuerza por pensar lo que acontece con la *Crítica* en la forma *viva* de un punto de inflexión ocurrido en la historia de la filosofía occidental que le permite auscultar sus nebulosos orígenes, mientras que esencialmente no puede aplicar el mismo racero a Aristóteles en tanto que carece de una visión en torno a la *prehistoria de la metafísica*. En el marco de una historia que empieza, precisamente, con el supremo esfuerzo del pensar platónico-aristotélico en el que el tiempo cristalizó como presencia-constante, Kant es el punto de inflexión en el que la metafísica occidental, al reconocerse a sí misma en su acontecer, se abre a la posibilidad de una refundamentación esencial de su decurso histórico en tanto que la ruptura de la vieja ontología abre una grieta hacia su fondo abisal, aunque no quede más alternativa que huir de éste⁹⁸.

Que el efecto exterior de esta *nueva hermenéutica* sea, como atinadamente señaló Ortega y Gasset, que Heidegger parece jugar a ser el ventrílocuo de Kant es la expresión positiva de la renuncia a exponer lo que Kant verdaderamente quiso decir, pretensión todavía bullente en la acalorada lectura de Aristóteles. Más importante de la «verdad histórica» sobre Kant es que su obra se convierte en «confirmación del propio camino» (GA 25, p. 431). Es curioso que los títulos con los que los comentaristas que han hecho recepción de la hermenéutica heideggeriana de los dos autores sea tan dispar e inclusive contrastante («rehabilitación» y «violencia»), cuando en el fondo la interpretación heideggeriana solo se vuelve más autotransparente con el tiempo. Pero detrás de estos títulos late

⁹⁸ Inmediatamente después de la publicación del *Kantbuch*, en la conferencia de marzo de 1930 *Hegel und das Problem der Metaphysik*, Heidegger hablará sistemáticamente de *Vollendung der Metaphysik* (GA 80.1, pp. 281-325). En la misma dirección, en la *Anmerkung über Kantbuch (IV)* se habla de una *Metaphysik von der Metaphysik* alcanzada a través de una equiparación de lo propio (la ontología fundamental) en lo ajeno (la *Crítica*). Pero también se sugiere que es esa deriva kantiana la que redime la filosofía de aquellos años de un planteamiento de corte existencialista como el de Jaspers (GA 82, p. 412).

una suerte de alabanza del trabajo realizado con Aristóteles frente a una precaución ante los resultados y el método puestos en obra al leer a Kant. Constantemente se nos recuerda esa arbitrariedad de la lectura heideggeriana de Kant, aunque su «lectura creativa» de Aristóteles no es un ápice menos «violenta», como creemos que se evidenció en la *Primera sección*.

Las razones de la ponderación dispar no deben ser buscadas en el recato de los lectores del *Kantbuch* ni tampoco en un neokantismo larvado que todavía hoy insularmente prospere, sino en la *maduración* hermenéutica de Heidegger mismo cuando se pone ante los dos autores. La temporalización de la propia lectura de la historia del concepto de tiempo se puede dividir para los fines de esta investigación entre (1) la que *va hacia* la ontología fundamental y (2) la que *viene después* de *Sein und Zeit*. Todo lo dicho por Heidegger sobre Aristóteles está determinado por este programa, lo mismo que todo lo dicho acerca de Kant lo está por su «continuación» después de que, al final de *Sein und Zeit*, se abrió paso el problema de la *Temporalität des Seins*, como veremos en la tercera y última sección de nuestro trabajo. *No hay otra forma de leer al pensador del tiempo que es Heidegger que temporalizantemente*. Sin este reconocimiento hermenéutico fundamental se pierde el que quizás sea el rasgo filosófico más edificante en la obra heideggeriana: el gesto propio de una maduración que vuelve sobre lo acontecido en la historia occidental y sobre esa peculiar forma de historizarse de la actualidad en la obra misma del pensador en la que el presente se hace pasado, el pasado la apertura del presente y el futuro el punto ciego del tiempo al que todo se le apuesta aunque propiamente no «exista», sino que está por ser, o puede que definitivamente nunca lleguemos a verlo. El «descenso» en Kant del que habla Heidegger (GA 3, p. 107) es, precisamente, un descenso a las «espesas tinieblas» del tiempo, pero un descenso genuino y casi descabellado, es decir, uno que consiste en *no* saber *ni* tener respuestas para lo que uno se va a encontrar de aquí en adelante, a la vez que se es incapaz de evadirse de la fuerza ciega que empuja hacia tan espinosa problematicidad.

Capítulo II. Arquitectónica de la *Crítica* kantiana y liberación acontecimental de la obra.

El capítulo anterior abrió una ventana para visualizar el desencadenante de la interpretación heideggeriana de Kant, pero asimismo para advertir lo singular que es esa interpretación. En el presente capítulo es necesario dar todavía algunos pasos preparatorios al análisis del núcleo del *Kantbuch*, si bien el nexo yo-actúo/tiempo seguirá siendo el hilo conductor de nuestra búsqueda. Solo hasta los capítulos III y IV será posible adelantar plenamente la discusión en su máximo nivel. Pero para llegar a ese estadio superior del problema del tiempo es necesario que *mantengamos* el interrogante en la misma vivacidad y orientación en la que fue indicado al final de la *Primera sección*.

No obstante, el inconveniente más preocupante es que, justamente, la *Crítica de la razón pura* es, en cierto sentido, el mayor obstáculo con el que tropieza una investigación en torno al tiempo y esto porque, pese a la importancia que al principio parece cobrar esta «forma de la intuición», sin embargo, luego se la refunde porque Kant la ha internado en los profundos recodos de una arquitectónica que la aprisiona detrás de un andamiaje metálico y robusto construido con la mira puesta en un sistema, no en el acontecer temporal. Sin un quiebre de la arquitectónica de la *Crítica* es imposible liberar el problema del tiempo. A eso se dedica el primer apartado de este capítulo.

Luego de poner en claro este asunto, el apartado segundo tematizará la transformación sufrida por la *metaphysica generalis* y por la *metaphysica specialis* a causa de la fundamentación kantiana gatillada por la revolución copernicana que apunta a una trascendencia ontológica, la cual ya no está obligada a encerrarse en los márgenes de la vieja ontología. Reinterpretando la revolución copernicana de cara a la temporalidad de la proyección, el *Kantbuch* encontrará una oportunidad inigualable para *invertir* el obstáculo de la arquitectónica metafísica tradicional. Esto permitirá que, como veremos en el tercer apartado, empiece a ser esclarecido el tipo de «acción» del yo-actúo que se busca alumbrar recíprocamente con el fenómeno del tiempo. Las síntesis y el *intuitus originarius* formalizados en clave negativo-ontológica empezarán a dejar ver con bastante nitidez de qué se

trata en la lectura intensificante (*Verschärfung*) y complejizadora (*Verwicklung*) que Heidegger propone en su *Kantbuch*.

1. El pesado fardo de la arquitectónica y la necesidad de su superación.

La idea de una «arquitectónica» es una de esas ideas que en la historia de la filosofía se caracterizan por desplegar un discreto e incluso modesto periplo. Con eso y todo, la idea ha configurado importantes articulaciones de sentido en la metafísica desde Aristóteles hasta Heidegger, cuya segunda obra principal, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, por ejemplo, se autocomprende como el «alzado» (*Aufriß*) que se elabora a partir del plano (*Grundriß*) que debería bosquejar (*Vorriß*) el tránsito hacia el otro inicio del pensar (GA 65, p. 6). En este apartado vamos a explorar la conexión entre concepto tradicional de tiempo y arquitectónica de suerte que mediante este ejercicio crítico se recupere un terreno dispuesto a acoger la problemática en torno al tiempo bosquejada en la *Primera sección* y aparentemente elaborable en una orientación kantiana. Nuestra hipótesis es que ese terreno pone de manifiesto una motivación *afín* a Aristóteles, Kant y Heidegger consistente en que la idea y sistematicidad de la arquitectónica les sugiere la posibilidad de una puesta en obra de los problemas filosóficos fundamentales.

No cabe duda de que el uso más conocido de la expresión «arquitectónica» es el que procede de Kant, en cuya filosofía tiene dos connotaciones, la primera de las cuales designa la «idea» de una arquitectónica de la razón pura y, la segunda, la conformación del «sistema» científico de la razón. Ya en la «Introducción» a la *Crítica* nos sale al paso ese segundo sentido de la arquitectónica mucho más perfilado que el primero. En efecto, según esas líneas, el proceder arquitectónico versa sobre la construcción de la ciencia a partir de principios, el cual «garantiza la completitud y la certeza de todas las partes que componen este edificio». Kant agregará en seguida a la segunda edición la frase: «Es el sistema de todos los principios de la razón pura» (KrV: B27). El añadido coincide con la definición standard del capítulo titulado «Arquitectónica de la razón pura» como «el arte de los sistemas» (Ib., p. B860). Según el pasaje, la unidad sistemática es lo que convierte

en científicos a los conocimientos ordinarios y expresa la articulación de todos los conocimientos humanos. Una organización de este género puede entenderse de un modo simplemente técnico, si gestiona los conocimientos basándose en criterios empíricos y coyunturales, o como una unidad arquitectónica en sí misma, si traza el esquema de acuerdo con una idea (Ib., p. B861).

De nuevo en la «Introducción», Kant aseveraba que la filosofía trascendental es, ante todo, la idea de una ciencia. La *Crítica* esboza el plan de ese edificio de modo arquitectónico, pero no es en sí misma el sistema de la filosofía trascendental, ya que se concentra en exponer la *idea* que debe dar unidad al esquema de toda construcción de la ciencia, pero no puede abocarse a una exposición exhaustiva de todo el conocimiento humano (Ib., p. B27). La idea de arquitectónica de la *Crítica* se acuña cuando ésta «tropieza» con el elemento fundamental de la razón pura, la síntesis; «por ésta última existe en realidad toda la crítica» (Ib., p. B28), es decir, por ella existe todo posible conocimiento humano, sea especulativo o de otro género. En consecuencia, la arquitectónica, como el arte de los sistemas, busca dar expresión a una «unidad sistemática» pura que define esencialmente «nuestro conocimiento» (Ib., p. B860), pues es éste el que conforma unidad bajo una idea. En definitiva, el tipo de unidad que descansa en la idea arquitectónica no es ni empírica ni escolar, sino «la unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí» (Ib.).

En el capítulo sobre la arquitectónica Kant ofrece algunas pautas para comprender esa unidad del fin y su conexión con la arquitectónica de la *Crítica* publicada. De acuerdo con ese texto, el matemático, el naturalista y el lógico son «meros artistas de la razón» (Ib., p. B867) que presuponen al maestro de orquesta que los convoca, los lidera y los legisla. En este contexto, Kant reconoce que el filósofo, en cierto sentido, también *puede* officiar como *legislador*. Pero realmente lo que en el fondo sucede es que el maestro es el fin supremo de la razón y radica en «el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral» (Ib., p. B868). La filosofía moral es superior a cualquier otra aspiración racional en la medida en la que todas esas aspiraciones tienden de algún modo «al fin principal, la felicidad universal» (Ib., p. B879). De manera que la idea

arquitectónica a partir de la cual se construye la razón humana como tal, pese a estar escindida en dos objetos, esto es, naturaleza y libertad, no obstante, realmente presupone y apunta a la única unidad sistemática que le puede otorgar completitud y validez. La legalidad de la naturaleza no se puede *derivar* completamente *a priori*, sino que tiene que ser dada; por su parte «la única legiformidad de las acciones completamente derivable *a priori* a partir de principios es la moralidad» (Ib., p. B868). Estos dos modos de proceder de la razón humana, aunque surgiendo de una única fuente y obedeciendo a una única idea, deben ser, empero, «aislados», emulando el proceder de los químicos y de la teoría matemática de las magnitudes. De esta manera, Kant arriba a una *división* arquitectónica entre metafísica de la naturaleza y metafísica moral, o de la libertad, en correspondencia con la escisión entre razón especulativa y razón práctica.

La definición de la arquitectónica a partir su idea en cuanto fin esencial y superior de la razón humana tiene ciertas resonancias con el primer uso filosófico del término, el aristotélico. En la *Ética a Nicómaco*, en un pasaje que, por cierto, Heidegger comenta en alguna oportunidad (GA 19, p. 42), pero que no referirá al reseñar un par de antecedentes de la arquitectónica kantiana (GA 41, p. 123), encontramos dos *coincidencias* útiles a la hora de delimitar el contexto histórico-filosófico del concepto en cuestión. En primer lugar, Aristóteles pone de presente que las artes, las ciencias, las actividades humanas y sus decisiones parecen tender hacia un único punto nodal, el sumo bien, que, como se sabe, también define como *eudaimonía*, la felicidad. La *eudaimonía* es el único fin que jamás es medio para otra cosa, sino que siempre es deseado por sí mismo. En este contexto de una remisión a los «fines», Aristóteles establece que el bien parece pertenecerle eminentemente a una de aquellas artes, la cual es la verdaderamente maestra o arquitectónica (*málista architektonikés*) y bajo el amparo de la cual se arreglan las demás ocupaciones humanas (*Ética*, I 1, 1094a 14). En segundo lugar, a partir de esta idea Aristóteles buscará cuál es la ciencia o la facultad a la que pertenece el Supremo Bien, es decir, si se trata de una ciencia teórica o práctica, y en qué consiste propiamente aquel. A este respecto establecerá que el fin supremo pertenece al saber organizador y legislador por excelencia

(*architektoniké*), la Política, pues «es ella la que ordena qué ciencias tiene que haber en las ciudades y cuáles debe aprender cada uno y hasta dónde» (Ib., p. 1094a 25)⁹⁹.

De acuerdo con lo anterior, a nuestro juicio se debe entender la arquitectónica kantiana como un retorno al significado aristotélico a partir de los resultados de la propia *Crítica de la razón pura*, un retorno que significa volver a plantear todo el problema del saber y de la acción humanas. Usos posteriores del término, en Tomás de Aquino, Leibniz y Baumgarten, no se evidencian en la aplicación realizada por la *Crítica*. A juicio de Prechl et al. (2008, p. 42), en Lambert la arquitectónica experimenta un giro hacia la teoría del conocimiento, pues Lambert entiende bajo dicha expresión la doctrina de los conceptos fundamentales del conocimiento humano. La interpretación de Kant parece moverse en un terreno próximo al de Lambert y sin embargo apunta en otra dirección, ya que, como expusimos arriba, para él la unidad sistemática del conocimiento se da sobre el trasfondo *a priori* de un fin supremo, la felicidad, más próximo a las *intenciones* de la ética aristotélica, que a un fin puramente especulativo.

Para Heidegger, la arquitectónica kantiana se encuentra apresada en una tradición fuertemente metafísica y científicista, aunque, con todo, la radicalidad de lo preguntado en la *Crítica* lleva a una superación de sus propios límites (GA 41, p. 123). En esta materia son Leibniz y Baumgarten los antecedentes inmediatos del concepto kantiano entendido como «la mensuración que coloca límites al ámbito completo de la razón pura» (Ib.). Sin embargo, Kant realiza una delimitación interna de la razón pura con la cual llegará hasta su esencia y mucho más lejos de lo que la tradición había aspirado; aquí es donde lo arquitectónico tiene, de acuerdo con Heidegger, su sede propia. Pero, asimismo, quedará mucho más claro para el así llamado segundo *Kantbuch* que este primado de lo arquitectónico es el que genera que:

⁹⁹ Véase, también en la *Ética*, VI 8, 1141b 25 y VII 11, 1152b 2. La *Física* hace uso del término al distinguir entre las artes productivas y las arquitectónicas; éstas últimas conocen la forma, las primeras solamente la materia (II 2, 194b 2). Para una ampliación del tema véase el libro de Kavanaugh (2007) quien, a través de una lectura del *Timeo*, la *Física* y de la *Monadología*, estudia el asunto de la arquitectónica en Platón, Aristóteles y Leibniz siguiendo el hilo conductor del *espacio*. Un ejercicio similar puede servir para reconstruir filosóficamente la apertura histórica al hilo de la cual se ha pensado el tiempo de Aristóteles a Heidegger, de tal suerte que sea posible confrontar la propuesta de Kavanaugh de una onto-topología (*onto-topology*) con una onto-crono-logía.

En la consumación de la «crítica» de la razón pura, así entendida, lo «matemático» en un sentido de principio experimenta por vez primera su despliegue y, al mismo tiempo, su superación, es decir, su propio límite. Esto vale también para la «crítica». Pero precisamente ella se inserta en el rasgo del pensamiento moderno en general y de la metafísica moderna en particular (Ib.).

Siguiendo esta misma dirección, en la última confrontación con la filosofía kantiana que sostuvo en *Kants These über das Sein* (1961), Heidegger mantendrá sus objeciones a la arquitectónica de la *Crítica* e intentará aproximarse al pensamiento que a través de ella se trasluce, aunque éste «no constituye el armazón expresamente construido que sostiene la arquitectónica de su obra» (GA 9, p. 447). La tensión interna, estructural y decisiva de la *Crítica* reside justamente en que un proyecto filosófico original y radical, se expresa mediante un andamiaje que le es contradictor. En esto consiste el misterio de su acontecer. Mientras no se lleve a cabo una «liberación» de la arquitectónica kantiana, lo cual implica correlativamente una problematización de la lógica tradicional (GA 3, p. 67), cualquier intento de interpretar los fundamentos de la metafísica en Kant será una empresa peregrina. Una orientación hacia el *logos* y la *ratio* es leída por Heidegger inclusive en el título de la obra, *Crítica de la razón pura*, como gesto que la emparenta con la metafísica occidental y que demuestra que la «Analítica trascendental» se soporta en «una estructura al estilo escolástico» (Ib., p. 68). Ya en su última página, el primer *Kantbuch* ponía en la mira también a la «Dialéctica trascendental» al cuestionarse si

¿no es necesario ahora liberar el problema de la «apariencia trascendental» de aquella arquitectónica en la que Kant – de acuerdo con su orientación por la lógica tradicional – lo introdujo a la fuerza, siendo tal liberación tanto más necesaria cuanto que la lógica en general se ha cimbrado por la fundamentación kantiana, no pudiendo servir ya como fundamento posible e hilo conductor de la problemática metafísica? (Ib., p. 245).

Ya en la lección invernal de 1925-1926 Heidegger buscó aproximarse a esa otra lógica que reorganizaría la totalidad de la filosofía occidental fracturando toda arquitectónica extranjera. En esa lección, la discusión con la lógica aristotélica se interrumpe para

acometer un debate con el esquematismo kantiano en clave de «cronología fenomenológica» (*phänomenologische Chronologie*) (GA 21, p. 197 y ss.) La «lógica filosofante» no es ni la lógica tradicional ni la lógica trascendental y, sin embargo, se propone en el contexto de un diálogo entre el concepto aristotélico de verdad y el concepto kantiano de tiempo. Los textos en los que Kant intenta aproximarse al fenómeno del tiempo son justamente los más perjudicados por el influjo de la tradición, el cual lo lleva a aplicar una división entre la doctrina del concepto, del juicio y de la conclusión, escindiendo con esto pasajes decisivos que se corresponden con orden al problema, mas no así con las tendencias fundamentales de la metafísica occidental, pues «las tres analogías y los esquemas de las tres categorías de relación se corresponden mutuamente» (GA 21, p. 393). La doctrina del esquematismo, que, como dice Heidegger a lo largo de su interpretación del tiempo en Kant, es el corazón (*Kernstück*) de la *Crítica* (GA 25, p. 429), debe ser *arrancada* de la arquitectónica, pues ésta no hace más que perjudicarla (Ib.). El eventual desarrollo del problema del tiempo originariamente *insinuado* en la *Física* aristotélica y *tentativamente* enrutado hacia su nexos con el yo-actúo, exige una depuración arquitectónica no solo para deshacerse de la estrechez del planteo tradicional, sino para poder erigir la pregunta por el tiempo a partir de lo originario, de los *archai*. Si esto se logra, es decir, si se supera la separación (*Isolation*) entre las categorías, los conceptos del entendimiento y el esquematismo, será imposible no reconocer la relación esencialmente temporal que ellos guardan entre sí; ese es el resultado principal (*Hauptergebnis*) que la interpretación sobre Kant alcanzará (Ib.). El objetivo hacia el que se encamina dicha lectura acontecimental de la *Crítica* es, claramente, el de una historia del concepto de tiempo.

Es posible interpretar el viraje aquí propuesto, a la vez que la crítica a la arquitectónica, en relación con los dos sentidos que articulan el término en Kant. Ciertamente, Heidegger entiende por arquitectónica, privilegiadamente, la estructuración de las doctrinas al interior de la obra, es decir, la tendencia a aislar (*isolieren*) las fuentes del conocimiento y el peso que sobre este recorte imprime la tradicional división de las facultades. Como vimos anteriormente, la jerarquización del conocimiento y la organización del saber en el capítulo sobre la arquitectónica de la *Crítica* tiende más allá, en una dirección afín a

la metafísica aristotélica, aunque no riñe con la interpretación heideggeriana. Pero la *idea de arquitectónica*, aquella que Kant ponía en el primer plano de su atención como la unidad sistemática de la razón humana, es aparentemente silenciada. Sin embargo, esto no es más que un espejismo provocado necesariamente por la urgencia de tomar distancia frente al oxidado escaparate de la tradición. Cuando Heidegger propone ir más allá del armazón de la *Crítica* persiguiendo la unidad determinante de la doctrina sobre el tiempo, realmente lo que busca es rescatar la arqui-tectónica de la existencia finita, vale decir, el principio fundamental que unifica el conocimiento ontológico y que resulta escindido en dos troncos, cuya raíz *se presupone*, aunque *se ignora*. La unidad de las dos fuentes fundamentales del conocimiento, la raíz común que vertebra la razón humana finita, es el *leitmotiv* de la interpretación heideggeriana de Kant (GA 25, p. 92). Que desprenderse de la arquitectónica tradicional efectivamente propicia un acercamiento distinto a la «sistemática» del conocimiento ontológico, cuya unitariedad solo se alcanza si se parte de la razón humana finita, parece confirmarlo la lección *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ubicada justo entre la lección sobre Kant de 1927-1928 y el *Kantbuch* de 1929. Allí se afirma provocativamente que:

Contra la analítica como un «sistema del Dasein» se alza el prejuicio de la filosofía de la vida. Surge de la angustia ante el concepto, se produce por la falta de comprensión del concepto y de la «sistemática» en tanto que arquitectónica conceptual y, sin embargo, «histórica» (GA 26, p. 172)¹⁰⁰.

Claramente Heidegger contempló, pues, la posibilidad de una «arquitectónica» fundada en el Dasein, en diálogo con Kant, pero indudablemente más allá de todos sus límites. En relación con la figura que la historia del tiempo reviste en Kant, se hará cada vez más transparente que la autoafección del tiempo sobre sí mismo aúna el conocimiento ontológico de forma originaria solamente porque es el aunamiento de la trascendencia finita. Este es el problema que vamos a acometer en los capítulos III y IV de esta sección.

¹⁰⁰ «Gegen diese Analytik als ein „System des Daseins“ steht das Vorurteil der Lebensphilosophie. Es entspringt der Angst vor dem Begriff, es zeugt vom Unverständnis des Begriffes und der „Systematik“ als gedanklicher und gleichwohl geschichtlicher Architektonik».

Entretanto debemos continuar acopiando las herramientas hermenéutico-críticas que nos permitan estar a la altura de un problema tan complejo y decisivo.

2. Transformaciones metafísicas. El planteamiento de una confrontación con la *Crítica* en el *Kantbuch*.

Una de las tres publicaciones de 1929 ya referidas, *Kant und das Problem der Metaphysik*, planteará el problema de la unidad con una radicalidad sin precedentes. Desde las primeras líneas, el libro ya anuncia que su objetivo es el de una fundamentación de la metafísica (*Grundlegung der Metaphysik*). Ciertamente existen distintas maneras de postular tal empresa; Kant mismo emplea la expresión «Grundlegung» en un sentido amplio y en uno estrecho (Willaschek et al. 2015, 946) y Heidegger acuñará su concepto en un diálogo *secreto* con esa distinción. En un sentido amplio, fundamentación significa para Kant lo mismo que «crítica», vale decir, la investigación que proporciona el fundamento para una metafísica científica, la filosofía trascendental, que, partiendo del *factum* de la ciencia, inquiere por sus condiciones de posibilidad. El sentido estrecho, por su parte, encabeza el título de una importante obra kantiana *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, libro que, por cierto, fue un escrito provisional y preparatorio de la *Crítica de la razón práctica*, la cual contiene la metafísica de las costumbres como tal. Fundamentación significa, en este caso, la búsqueda y fijación de los principios supremos de la moralidad entendida como una investigación que legitima el *factum* del deber, es decir, el imperativo categórico. Si la razón teórica parte de la realidad de las ciencias fisicomatemáticas, la razón práctica lo hace desde la realidad del deber; entre los usos de la facultad y los derroteros que sigue su elucidación existe una manifiesta y problemática divisoria de aguas. Pero, como han mostrado los siglos posteriores a Kant, la crisis de las ciencias positivas y las revoluciones en sus conceptos fundamentales abandonan el «*factum*» de la razón teórica a la erosión del tiempo, mientras que la intimación a lo que debe-ser, al deber-hacer, es una intimación que no cae presa de semejantes contingencias, si bien acontece históricamente.

Un último aspecto importante de esta fundamentación es que ella se formula como alternativa a una «Crítica de la razón *pura* práctica», improcedente en sede moral pues ésta no es pura, sino anclada a la acción y cargada de resortes empíricos. En sede moral no se puede hacer una aplicación inflexible de la arquitectónica; de ahí el interés que despiertan en Heidegger una potencial ontologización del deber-ser y una exploración en clave temporal de la fundamentación que todavía no es abrazada por la arquitectónica crítica. El hallazgo de esta fisura ontológico-fundamental ya se insinúa en las todavía no sistemáticas menciones a Kant en *Die Grundprobleme*.

Por lo tanto, el *Kantbuch* formula el concepto de «fundamentación» con un ojo puesto en el problema *fundamental* que hay detrás de las tres *Críticas* kantianas. Así lo demuestra el trabajo sobre el término *metaphysica naturalis*, la cual es el punto de partida metafísico que saldrá de su eje precisamente en la realización de la fundamentación. Una de las connotaciones del término que flota en la atmósfera de la acuñación heideggeriana es, efectivamente, el de suplantación (*unterlegen*) del antiguo fundamento sobre la base del cual se instaló la *metaphysica naturalis*. No obstante, así se asume la metafísica como algo dado, como un «edificio ya terminado», perdiéndose, precisamente, el rasgo de «disposición» natural, el íntimo sentido de dinámica inmanente que acompaña a la *metaphysica naturalis*. Sin duda, se busca una suplantación de la metafísica, pero sin dogmatismos, es decir, al mejor estilo de la «crítica» kantiana. La solución que Heidegger encuentra es proyectar nuevamente todo el plan de construcción metafísico (*das Entwerfen des Bauplans selbst*), empresa dentro de la cual caen tanto la metafísica histórica como la metafísica *posible*, pero con un ingrediente especial, a saber, que determinar la *esencia* de la metafísica, entendida como la búsqueda de la originariedad del origen de ésta (*die Ursprünglichkeit des Ursprungs*), va a contraer una transformación (*Verwandlung*) de la *tarea de fondo*, no se sabe si se tratará todavía de metafísica o no (Cf. GA 3, p. 2-3).

El plan de construcción debe fijar en primera instancia el lugar y el bloque que dará pie a la obra. En el *Kantbuch* esto se realiza a través de algunas remisiones históricas. La tradición filosófica desde Aristóteles entendió la metafísica como una ciencia de lo supraempírico, de lo ente en cuanto ente, cuyo conocimiento debe buscarse más allá del

mundo físico; es lo que la escolástica moderna llama la *metaphysica generalis*, una distinción que Kant tomará de Christian Wolff¹⁰¹. Pero, como es sabido, también Aristóteles identifica una ciencia especial, cuyo objeto es la *región* suprema del ente, como la *próte philosophía*, esto es, la *theología*. En la filosofía posterior, de impronta cristiana, se establecerá que la *metaphysica generalis* tiene como objeto el *summum ens* que, en cuanto creador, es el *ens reallissimum*. En consecuencia, la *metaphysica specialis* y, puntualmente, la *theologia*, serán el hilo conductor de la pregunta tradicional por el ente en cuanto ente.

Este trayecto histórico sufrirá en Kant una inflexión, pues, partiendo de la ciencia fisicomatemática y del rechazo tanto al dogmatismo como al escepticismo, la posibilidad de la *metaphysica specialis* va a ser puesta en cuestión hasta tanto no se demuestre la posibilidad de un conocimiento del ente suprasensible. Las ideas de la razón cederán su espacio cognoscitivo a la estructura trascendental de la subjetividad que posibilita los juicios sintéticos *a priori* de los que constan las ciencias. Es, pues, esa estructura trascendental la que será colocada *como centro* o, según dice Heidegger, «la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente» a partir de «la aclaración de la esencia de un comportamiento de cara al ente, dentro del cual éste se muestra en sí mismo, de manera que todo enunciado sobre él resultará, así, demostrable» (Ib., p. 10)¹⁰².

Ahora bien, en la *Crítica* ese comportamiento es el de la ciencia matemática de la naturaleza, a la sombra del cual Kant realiza toda su fundamentación y, por lo tanto, su acuñación del concepto de tiempo, como ya anticipamos al hablar de Aristóteles. Sin embargo, Heidegger objeta que este enfoque no puede ofrecer más que un *indicio*, situado exclusivamente en la *revolución copernicana*, de la dirección en la que se debe buscar y que, destacadamente, ese indicio no está encentado en el trabajo positivo de una ciencia sino en el movimiento de ésta hacia su propia autofundamentación. El principio detrás de la «revolución copernicana» está encerrado en los márgenes de las ciencias modernas y

¹⁰¹ El decurso de la metafísica de Tomás de Aquino a Wolff siguiendo la pista de los conceptos de «eternidad», «tiempo» y «temporalidad» fue rastreado por Heidegger en la lección de 1926/1927 *Geschichte der Philosophie von Tomas von Aquin bis Kant* (GA 23).

¹⁰² «Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, darin sich dieses an ihm selbst zeigt, so daß alles Aussagen über es von daher ausweisbar wird».

de la arquitectónica, marco metódico y conceptual de la *Crítica*. Por lo tanto, no es comprendido en su genuino significado *temporal* (dijéramos: *zeitlich*), lo cual obligaría a una exploración sin precedentes en la subjetividad del sujeto.

En este sentido, según Heidegger, para comprender la génesis de la ciencia lo más importante es fijar correctamente la pregunta: «¿Bajo qué perspectiva debe ser tomada y determinada la naturaleza de manera que puedan ser observados hechos y cosas naturales?» (GA 25, p. 30). En otras palabras: ¿cómo es determinado y pensado el todo del ente al interior del conocimiento científico? ¿A partir de dónde se lleva a cabo la determinación? ¿Qué sentido temporal tiene ese determinar y su eventual fundamento? La respuesta de Heidegger a la primera de estas preguntas es clara: en el conocimiento científico-moderno el ente es determinado como proyecto matemático de la naturaleza. Esta idea es la que opera como *fundación* (*Begründung*) de la ciencia moderna y gracias a ella puede ser captado o intuido un mero conjunto de cuerpos materiales que se desplazan *en el tiempo*. Se presume, entonces, que «lo que limita la naturaleza como tal (movimiento, cuerpo, lugar, tiempo) debe ser pensado de tal modo que sea posible una determinabilidad matemática» (Ib., p. 31)¹⁰³. Pero en el fondo esto no significa otra cosa sino que el proceso por medio del cual la ciencia objetiviza la primera comprensión de las regiones ontológicas es un proceso auto-fundado (*Selbstbegründung*) que no puede alcanzar por sí mismo una genuina fundamentación de la ciencia (*die eigentliche Grundlegung der Wissenschaft*); esa tarea es la que Heidegger considera que va más allá de la ciencia moderna y que exige una confrontación con la *Crítica*.

La revolución copernicana enseña esencialmente el mecanismo de todo conocimiento científico por medio del cual cierta idea de la Naturaleza, o del ente en general, es previamente proyectada como base para la investigación positiva. La proyección de este plan previo rebasa el trabajo científico e implica una interpretación de la constitución

¹⁰³ El pasaje de *Sein und Zeit* a partir del cual Heidegger trabaja esta idea dice: «En el proyecto matemático de la naturaleza lo primariamente decisivo no es lo matemático en cuanto tal, sino que el proyecto abra un *a priori*. Y, así, lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza no consiste tampoco en su específica exactitud ni en su carácter vinculante “para cualquiera”, sino en que en ella el ente temático queda descubierto de la única *manera* como puede descubrirse un ente: en el previo proyecto de su estructura de ser» (pp. 362-363).

ontológica del ente. «Por lo tanto», dirá Heidegger, «lo que posibilita el comportamiento de cara al ente (conocimiento óntico) es la previa comprensión de la constitución de ser, el conocimiento ontológico» (GA 3, p. 11). La proyección, la generalización y la aplicación de la comprensión del ser se convierten ahora en el problema fundamental con el que, en la obra de Kant, «el edificio de la metafísica tradicional sufrió la primera y más profunda sacudida» (Ib., p. 9).

En efecto, como anteriormente se dijo, la *metaphysica generalis* en tanto que conocimiento del ente en cuanto ente, se planteaba en Kant como pregunta por la posibilidad de ese conocimiento más allá del mundo empírico; pero este tratamiento de la *metaphysica specialis* decanta en una transformación (*verwandeln*) tan profunda de su esencia que termina vapuleando también la *metaphysica generalis*. ¿Por qué? «Porque la *metaphysica generalis* le proporciona a la *specialis* el andamiaje («*Zurüstung*») necesario para su operatividad, entonces debe transformarse también en su determinación esencial en la fundamentación de aquella» (Ib., p. 12). Este es el significado último del *acontecer* de la *Crítica* cuyo núcleo es, con todo, una revelación originaria de la trascendencia finita. La tensión profunda de la historia del concepto de tiempo que cristaliza en Kant queda con esto abiertamente planteada.

Pero la inercia detrás de las transformaciones que va sufriendo la doctrina metafísica tradicional por obra de la formulación kantiana del problema bosqueja un movimiento ulterior que necesariamente tendrá que elongar las fronteras de su filosofía, como pasaba con el planteamiento aristotélico cuando se lo ponía sobre el baremo del tiempo originario, solo que entonces no se reconocía abiertamente la búsqueda del «acontecer» de la metafísica. Si se toma distancia frente al primado del conocimiento científico matemático que propone el *factum* de la *Crítica de la razón pura* como investigación sobre las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, entonces se desata una problemática *que estaba siendo contenida por los mencionados tabiques*, a saber, la de la «síntesis» de la «trascendencia». El trasfondo de la *Crítica* deviene, entonces, la elucidación de

un modo de relacionar-se previamente con el ente, una pura «relación con...» (síntesis), la cual forma el hacia-dónde (*Worauf*) y el horizonte en el que el ente en sí mismo se vuelve experimentable en las síntesis empíricas (Ib., p. 15).

La aclaración de la esencia de este comportamiento (*Verhalten*), en el que la razón pura *sobrepasa* (*Überschreiten*) hacia el ente, es una elucidación de la *trascendencia ontológica* en cuanto estructura prioritaria que ya está siendo aplicada en aquella. En consecuencia, la repetición ejecutiva del movimiento filosófico kantiano persiguiendo el nexo yo-actúo/tiempo proyecta un camino más allá de la *Crítica*, es decir, hacia la originariedad del origen de la metafísica, lo cual significa que «hacer de la posibilidad de la ontología un problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta trascendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental» (Ib., p. 12), aunque de un orden completamente diferente puesto que el hacia-dónde del horizonte de la filosofía trascendental será reconocido como la temporalidad originaria y propia. Con esto la filosofía trascendental simultáneamente se repite y se revoca¹⁰⁴.

3. Buscando la raíz de la ontología en la finitud del tiempo.

Heidegger no es un intérprete de Kant¹⁰⁵. Probablemente el autor de *Sein und Zeit* en algún momento se consideró un «intérprete» Aristóteles, pero esto jamás pasó por su cabeza cuando comprendió la necesidad de hacerle frente a la filosofía trascendental como un escalón inevitable de su propio desarrollo filosófico. Se equivocaría profundamente quien

¹⁰⁴ De esta manera respondemos alternativamente a las dos preguntas que, según Golob (2013) deben ser resueltas si uno quiere entender la lectura heideggeriana de Kant, vale decir (1) «how does Heidegger's Kant understand the concept of the transcendental?» y (2) «what role does the concept of a horizon play in Heidegger's reconstruction of the *Critique*?». Sin embargo, nuestra propuesta es completamente diferente, pues al contrario de lo que hace Golob, el planteamiento de la historia del concepto de tiempo nos lleva a poner en el centro el acontecer y la trascendencia ontológica, no solamente el horizonte y la intencionalidad.

¹⁰⁵ En la lección sobre Leibniz, intermedia entre la lección y el libro sobre Kant, Heidegger escribe: «El "Kant en sí" es una idea que va contra la esencia de la historia en general y, con mayor razón, contra la historiografía filosófica. El Kant histórico es siempre solo el que se manifiesta en una posibilidad originaria del filosofar, - solo en parte, si se quiere, pero en una parte auténtica, que lleva a efecto en sí mismo el todo -» (GA 26, p. 88).

busque en los textos que dedicó al pensador de Königsberg una exposición filosófica que actualice su planteamiento, también erraría quien vaya detrás de identificar una aplicación filosófica de cara a otro proyecto. Heidegger es el lector más inteligente y fenomenológicamente creativo que Kant tuvo jamás. En su trabajo sobre y con la *Crítica* se desenvuelve como un genuino escultor o como un avezado y original artesano, capaz de manejar con absoluta soltura todas las herramientas a su disposición, pero también con un conocimiento orgánico de la materia creativa que esculpe. Heidegger no interpreta a Kant; Heidegger trabaja a través de Kant en la que considera la tarea urgente y el reto estimulante para la filosofía de su tiempo. Es por lo anterior que resulta más adecuado llamarle a su encargo con la pregunta kantiana una intensificación (*Verschärfung*) y una complejización (*Verwicklung*) de la misma.

La ya comentada revolución copernicana le provee a la *Crítica de la razón pura* (1) una indicación hacia (2) un campo en el que le sería posible fundamentar la metafísica al modo de las ciencias modernas. Kant define eso que adviene con el proyecto matemático de la naturaleza de un determinado modo y en una determinada orientación que serán objeto de discusión por parte de Heidegger sobre todo más en su *realización* que en su espíritu. La *Crítica* parte de la razón humana finita, es decir, acomete el problema de la metafísica como elucidación de la esencia de la finitud del conocimiento humano. Tanto la finitud como el conocimiento descansan sobre presupuestos metafísicos fundamentales que Heidegger intensificará, primero, sugiriendo que la finitud *del conocimiento* no obedece a una limitación del conocimiento *humano* sino a la estructuración esencial del conocimiento en cuanto tal. Por lo tanto, es el paradigma del conocimiento en lo que descansa la «finitud» *del conocimiento*. El conocimiento es, por definición, finito, en el sentido de aquello para lo que está hecho, a lo que está destinado y hasta dónde puede alcanzar su realización. Si todo no fuera, pues, más que conocimiento, no habría nada más que la obcecada finitud.

La estructuración esencialmente finita del conocimiento se deja precisar aún más cuando se atiende a su elemento vertebrador: la intuición. En el *Kantbuch* ella ocupará un lugar de privilegio, lo cual no significa, como muchas veces se piensa, una «apropiación

de», sino más bien una interpretación *heideggeriana*. Lo demostraremos al hilo de la destrucción fenomenológica de dicho concepto en el próximo apartado. Por lo pronto, la mencionada primacía de la intuición implica que el otro jugador en el conocimiento, el pensar, está a su servicio. Lo que los dos tienen en común es su índole «representativa», término que Heidegger reformula con la mira puesta en su posible trasfondo, esto es, el referir-se-a (*Sichbeziehen auf*); éste puede ser inmediato o mediato, intuitivo o pensante (Ib., p. 22). En el marco *del conocimiento* finito, intuición y pensar se refieren a algo otro, lo indican, lo anuncian, con la finalidad de *hacer accesible* el objeto particular para todos; el referir-se-a toma en Kant la forma del conocimiento, el cual, además, se define como humano y *finito*. Sin embargo, no es por ser «humano», sino por ser conocimiento, que éste no llega más allá de la «finitud».

Ahora bien, la finitud también puede intensificarse en relación con el tratamiento canónico que recibe en la *Crítica*. Pero esta intensificación lleva aparejada una toma de distancia frente a la *finitud* «del conocimiento». El conocimiento es por antonomasia finito porque su elemento vertebrador inmediato (la intuición) y también el mediato (el entendimiento) lo son. Sin embargo, detrás de esto se moviliza un contraste con el conocimiento divino infinito que se debe examinar, pues desde el principio implanta la intuición en la dicotomía *intuitus originarius* / *intuitus derivativus*. En otras palabras, así como hasta ahora se han evidenciado presupuestos gnoseológicos y científico-positivos en el proyecto kantiano, el planteamiento de la fundamentación en clave de pregunta por la esencia de la razón humana finita también parece esconder una cierta *teología* detrás.

La fundamentación heideggeriana buscará hacer a un lado dicho supuesto tanto como *recolectar* la orientación y la caracterización alternativas de los fenómenos conocimiento e intuición que críticamente puede proveer. En este sentido se destaca que, incluso el conocimiento divino, es intuición; se ratifica, pues, el elemento vertebrador del conocimiento; pero a la vez se tiene que precisar el tipo de conocimiento que alcanzaría en ese planteo de la presunta intuición divina. Diríase que el *intuitus originarius* crea al ente, que lo origina en el sentido en que el Dios cristiano crea e intuye aparejadamente. No obstante, Heidegger prefiere distanciarse de dicha visión *demiúrgica* de la intuición formulando el

aspecto «originador» en otra dirección: el *intuitus originarius* se representa «lo ente singularmente único como un todo, lo trae primariamente a su ser, coopera en su surgimiento (*origo*)» (Ib., p. 24)¹⁰⁶. La intuición absoluta, al contrario de la finita, no está encadenada al ente que está-ahí-delante (*vorhanden*), sino que lo genera, lo crea (*schaffen*). Esto significa que la relación entre el *intuitus divinus* y lo intuible no es meramente *óntica*, sino que su forma de intuir es, no solo inmediata, sino total, transparente y ontológicamente productora. No necesita, pues, tener a su servicio nada más que ella misma, no precisa del pensar. He aquí una de las razones por las que, en la elaboración heideggeriana del problema, la intuición es más fundamental que el pensar: ella abre la puerta a una *reconsideración* de la «finitud» del «conocimiento». Es válido decir que, en analogía con el proceder que se va a aplicar a fenómenos como la muerte o la culpa, Heidegger lleva a cabo aquí una suerte de *formalización* del *intuitus originarius* con base en la negatividad de lo ontológico (no-óntico, diferencia); toma de esta manera el concepto tradicional y lo pone al servicio de la pregunta por el ser.

Una vez que se pone en tela de juicio el trasfondo gnoseológico-teológico de la fundamentación kantiana es posible resquebrajar una de las últimas capas que recubren la nuez del problema. Ella afecta al punto de partida mismo de la *Crítica*: la finitud del conocimiento humano. El conocimiento como tal es intuición, pero ésta puede ser finita o infinita. La última no parece poder reducirse al conocimiento, pues no hace accesible al ente, sino que lo introduce en su ser a la vez que lo intuye. El conocimiento humano es finito, primero, porque la estructuración esencial del conocimiento lo es, pero, segundo, por el único tipo de intuición *que se le reconoce*, vale decir, la de los entes que ya están-ahí-delante (*vorhanden*).

La dimensión en la cual la *Crítica* fundamenta la metafísica es, pues, la intuición humana finita caracterizada por la receptividad a la cual se le aparece *lo que es dado*. El presupuesto básico de la receptividad es su generosidad al recibir; ella *acepta* lo que le adviene (*hinnehmendes «Bekommen»*) a través de la afección de los sentidos, los

¹⁰⁶ «d. h. einmaligen einzigen Seienden im Ganzen, dieses Seiende allererst in sein Sein bringt, ihm zu seinem Entstehen (*origo*) verhilft».

«instrumentos» (*Werkzeuge*) mediante los cuales los entes cuentan con la posibilidad de anunciarse (Ib., p. 26). Igualmente, al servicio de la intuición está el pensar, quien posibilita la generalización de lo particular intuido para su plena objetivización. El concepto, como representación de una representación, hace que lo intuido sea entendible. Por ende, en el juicio acontece dicha *síntesis* gracias a la cual el pensar se puede referir mediatamente al objeto.

Heidegger distingue tres tipos de síntesis que, posteriormente, serán objeto de intensificación y complejización. La primera síntesis revela al ente en la *unidad* de la intuición pensante; esa *unificación* de las dos fuentes del conocimiento en la mostración óptica será importante más adelante y se denomina «síntesis veritativa» (Ib., p. 29). Ella tiene un peso especial dado que «aporta» *a priori* la determinación fáctica del ente. Por otra parte, la unidad de la intuición pensante se expresa en el juicio, el cual unifica representaciones en la unidad del concepto; es, pues, una «unidad unificante» (*einigende Einheit*) y se le llama «síntesis predicativa» (Ib.). Para terminar, esta última síntesis se identifica con la operación unificante de sujeto y predicado en el juicio y recibe el nombre de «síntesis apofántica» (Ib.).

Ahora bien, de la misma manera en la que, como vimos, la intuición, por más que finita, poseía carácter donante, cosa que comparte, a pesar de su finitud, con el *intuitus originarius*, así mismo el pensar comparte un elemento esencial con aquella esencia absoluta del conocimiento, a saber, que en cierto modo es productor (*hervorbringen*) de lo general extrayéndolo del objeto por intuir y comprendiendo en él una multiplicidad. Pero aquí mismo está el signo de su finitud, ya que éste no «crea» o «genera» al ente como tal, sino que pone, al producirla, la forma del concepto gracias a la cual no alcanza a «cooperar» (*verhelfen*) en el surgimiento del ente, pero sí a «ayudar» (*helfen*) a proveer el contenido intuitivo del objeto (Ib., p. 30)¹⁰⁷.

El objetivo de la interpretación heideggeriana es poner en cuestión la caracterización kantiana del conocimiento finito, primero inquiriendo por la fuente que lo hace posible y, luego de esto, preguntando por la posibilidad de un camino de retorno a dicha fuente

¹⁰⁷ «Im Herstellen der Form des Begriffes hilft der Verstand, den Inhalt des Gegenstandes beizustellen».

fundamental (Ib., p. 36). La primera parte de esta empresa necesita, todavía, dar un último paso, pues de la mano de la *Crítica* el *Kantbuch* ha puesto de manifiesto la existencia de dos fuentes del conocimiento que deben trabajar unidas, pero no ha dado cuenta de la cohesión originaria que las mantiene conjuntadas. Sin esa cohesión de fondo no se puede avanzar en el programa de una refundamentación de la metafísica. Según Heidegger, aunque Kant entrevió el problema, sin embargo, no lo acometió de manera directa y, por el contrario, se contentó con «dirigirse y con señalar conscientemente hacia lo desconocido» (Ib., p. 37), llamándolo la «raíz común» de la que emergen los dos troncos del conocimiento: sensibilidad y entendimiento. La receptividad de la intuición y la espontaneidad del pensar están ligadas en un fundamento único, ciertamente profundo y oculto, pero asimismo orgánico, no menos que «desconocido». El problema nuclear de la *Crítica* es que se propone esclarecer el conocimiento humano finito sin hacer tema explícito de la raíz común que une la unificación (*Einheit dieser Einigung*) de las dos fuentes que se testifica, por ejemplo, en las funciones de unidad de los juicios, en las tres síntesis ya anotadas. Por consiguiente, hasta tanto no se explore el grado en el que Kant logró aproximarse a la fuente fundamental del conocimiento humano finito, no puede hablarse de que él haya logrado una genuina fundamentación de la metafísica.

Una primera pista para alcanzar una exposición global del problema reside en conectar la síntesis *a priori* del *conocimiento finito*, tal y como éste acaba de discutirse, con la transformación que, se dijo en el apartado anterior, experimentaría la metafísica justamente en el planteamiento radical de su fundamentación. En dicha transformación la *metaphysica specialis* elimina toda posibilidad del conocimiento suprasensible y esto no deja inalterada a la *metaphysica generalis*, pues le concede un terreno más puro dónde buscar lo que significa ente en cuanto ente. Esa indicación se revive en el presente contexto ya que, si el conocimiento del ente no es posible sino sobre la base de un previo conocimiento del ser del ente, entonces el conocimiento finito presupone ese conocimiento ontológico que antecede a la receptividad y en cierto sentido es *creativo*:

Si el conocimiento finito del ente es posible, entonces debe fundarse en un previo conocer el ser del ente. El conocimiento finito del ente exige, entonces, para su genuina

posibilidad, un conocer no-receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición «creadora» (Ib., p. 38)¹⁰⁸.

Resulta, pues, que un ente finito caracterizado por *ser-receptor* del ente es capaz que conocer al ente *antes* de intuirlo, *antes* de la receptividad, *sin que eso signifique que sea un Dios creador*. Dicho ente es, pues, *capaz de aportar la constitución de ser del ente antes de toda experiencia* (Ib.). A cambio de la vía teológica que la *metaphysica specialis* capitula al comprenderse de esta manera, se abre la posibilidad de un desarrollo de la *metaphysica generalis* siguiendo la pista del *intuitus originarius* negativamente formalizado, dispensado de la arquitectónica «escolástica» de la *Crítica* y radicalizado en dirección al nexo yo-actúo / tiempo.

Para concluir, las consideraciones rastreadas en este capítulo serán decisivas para el enfoque que Heidegger quiere darle a su libro sobre Kant: ha tomado distancia crítica frente a los presupuestos kantianos, pero, salomónicamente, también ha reconocido sus avances y, lo que es más importante, el alto vuelo de la fundamentación kantiana de la metafísica una vez que se le quitan aquellos amarres. En este orden de ideas, la pregunta por la síntesis *a priori* es un importante indicador en la dirección correcta, aunque necesariamente ha de ser afinado: la síntesis veritativa debe enfilarse hacia una *síntesis ontológica*, es decir, hacia una mostración de la unidad esencial originaria de intuición y pensamiento que «determine *a priori* la intuición pura» (Ib., p. 39), es decir, el tiempo¹⁰⁹. Dicho literalmente:

La pregunta acerca de la interna posibilidad de la unidad esencial de una síntesis veritativa insta a adentrarse en la elucidación del fundamento originario de la interna posibilidad de esa síntesis. A través del esclarecimiento de la esencia de la síntesis pura desde su

¹⁰⁸ «Soll endliche Erkenntnis von Seiendem möglich sein, dann muß sie sich auf ein vor allem Empfangen liegendes Erkennen des Seins des Seienden gründen. Die endliche Erkenntnis von Seiendem erfordert demnach zu ihrer eigenen Möglichkeit ein nicht-hinnehmendes (scheinbar nicht-endliches) Erkennen, dergleichen wie ein „schöferisches“ Anschauen».

¹⁰⁹ Este es el efecto ontológico-metafísico que se espera del proyecto futuriente-finito de la temporalidad originaria y propia acuñado a partir de la resolución precursora. En la *Tercera sección* se verá plenamente el efecto llamado temporalización de la temporalidad como horizonte que abre o despliega o hace surgir al ser mismo, le da su «sentido», su hacia-dónde. En el Capítulo V de la última sección trataremos de la *Temporalität des Seins*.

fundamento emerge una primera apreciación del modo en que el conocimiento ontológico puede ser la condición de la posibilidad del conocimiento óntico. Con esto se delimitará la esencia plena de la verdad ontológica (Ib.).

La manera en la que el concepto kantiano de tiempo, entendido como autoafección originaria del tiempo consigo mismo, juega un rol determinante en el planteo que hemos acompañado en este capítulo, se dejará ver solamente si nos dirigimos a los análisis concretos mediante los cuales se desarrolló el proyecto de una interpretación de la metafísica kantiana. Mediante este paso podremos acercarnos a la unidad de intuición pura (tiempo) y entendimiento (concepto) en un tiempo *íntimamente* originario que exige una distinción radical frente a todo otro concepto tradicional.

4. La retemporalización de las facultades y la presuposición del tiempo como su raíz común.

Para Heidegger, la referencia originaria entre sensibilidad y entendimiento consiste en que el tiempo «vive» originariamente en el sujeto. ¿Pero cómo pensar esa originariedad? Por una parte, el *intuitus originarius* independiente de la ontoteología ofrece una primera pista decisiva, aunque limitada. Por otra parte, es imprescindible preguntar ¿qué sujeto es el que «alberga» el misterio del tiempo? Según afirma Kant en la «Deducción trascendental» el sujeto se define por su capacidad de juzgar. Por lo tanto, es en el juicio donde se debe definir el interrogante. Sin embargo, Heidegger entenderá la acción del sujeto en los juicios desde los conceptos reflexionantes (*reflektierende*), no desde los conceptos reflexionados (*reflektierte*) y tal cosa va a implicar que es el autoformarse (*das Sichbilden*) de la síntesis lo que une *tiempo y categorías*. Este análisis fija la distinción entre trascendencia óntica y trascendencia ontológica; esta última descende *negativamente* hasta un sentido del tiempo desconocido por la tradición de cuño aristotélico o, en todo caso, solo torpe, estrecha e inadecuadamente «barruntado».

Para Heidegger, la temporalización de las facultades es, en términos generales, legítima. *Básicamente de todo podemos decir que guarda una relación con el tiempo; eso no tiene que sorprender a nadie.* Mas el desarrollo de esta aproximación kantiana al vínculo entre facultades y tiempo le parece un absurdo:

La demostración kantiana de la universalidad del tiempo es insostenible en su motivación, en sus presupuestos y en su proceso. Ciertamente que el resultado es indiscutible. Pero que Kant necesite primero de esta demostración y haga uso de ella descubre los presupuestos de su posición. Hay que retener ésta y entender cómo y como qué se determina el tiempo a la luz de aquella (GA 21, p. 267).

La recuperación de lo positivo del análisis kantiano ha de empezar formalizando elementos del *intuitus originarius*, de lo cual se obtiene que el intuir puro expresa una forma de receptividad inmediata que «se da a sí misma lo representable» (GA 3, p. 44) y que ya no acepta simplemente lo que se le ofrece, el estar-ahí adelante del ente, sino que es *creadora*. Se trata, pues, de un conocimiento del ser en el que la intuición se-deja-dar lo intuible. ¿Qué es, entonces, lo que se da en sí mismo en la intuición pura?

Para empezar, la manera en que la intuición pura unifica lo múltiple es sintética, no «discursiva», como recuerda Heidegger citando a Kant, sino «la unidad de algo que en sí mismo es uno-único (*einzig Eines*)» (Ib., p. 45). Esa formación de la unidad en la intuición pura implican una universalidad e inmanencia del tiempo *sin precedentes*, que no unifica por subsunción sino por entrega inmediata y directa al sentido interno que «se deja dar», sobrepasando inclusive la unidad, totalidad y aprioridad que ya se revelaba en la intuición pura del espacio. Heidegger hallará aquí los recursos para construir una explicación del origen del conocimiento ontológico: «como intuición pura universal, el tiempo debe convertirse en el elemento esencial, predominante y básico de la trascendencia del conocimiento formador y puro» (Ib., p. 49).

Que el tiempo «vive más originariamente en el sujeto que el espacio» (Ib.), esa es la idea capital para una fundamentación del aporte kantiano según el cual el tiempo es una intuición pura universal y de la manera en la que lo es. La verdad arrojada por la intuición

pura se articula, pues, doblemente: (1) que el tiempo *vive originariamente* en el sujeto y (2) que no hay *nada que viva más originariamente* en el sujeto que el tiempo (*intuitus originarius*). La esencia del tiempo y la esencia del sujeto parecen encontrarse estrechamente vinculadas, aunque por lo pronto no se ha mostrado positivamente cómo ocurre esto, sino que se cuenta con una alusión a la sede originaria del tiempo y al agotarse de la esencia del sujeto en tal actividad de acogida. Las dos indicaciones definen claramente la dirección por la que tiene que *trasegar* la fundamentación de la metafísica y por eso dice Heidegger que el tiempo «es ontológicamente más universal solo si la subjetividad del sujeto consiste en lo abierto (*Offenheit*) para lo ente. Mientras más subjetivo el tiempo, más originaria y amplia es la limitación para el sujeto» (Ib.)¹¹⁰.

Ahora bien, donde se pone un límite ya se ha puesto un paso más allá de lo que se limita; aunque dando la espalda, el límite contacta con lo que hay más allá de sí. Esto implica que, en cierto sentido, poner el límite es *hacer* el límite dentro de la zona gris que siempre acompaña a la limitación. Paradójicamente, algo del límite ya sobrepasó los límites, si bien no llega todavía a «iluminar» lo ilimitado.

Para poder desarrollar esta cuestión, es necesario revisitar divisiones estructurales al interior del conocimiento finito, ya que, por ejemplo, la receptividad de la intuición tal y como se la reformula inspirándose en la formalización de elementos procedentes del *intuitus originarius* acusa un tipo de «espontaneidad» con la que no contaba Kant, ya que se la concedía exclusivamente al señorío del entendimiento. De la misma manera, la actividad reflexiva del entendimiento también abre la posibilidad a un tipo muy peculiar de receptividad que, no obstante, será capitalizada por Heidegger en clave ontológico-fundamental y ya no meramente en términos de la fundamentación del conocimiento científico como en principio intentó hacerlo Kant.

La tematización de este asunto le permitirá a Heidegger diferenciar entre *conceptos reflexionados* (*reflektierte*) y *reflexionantes* (*reflektierende*), en una distinción que no

¹¹⁰ «wenn die Subjektivität des Subjektes in der Offenheit für das Seiende besteht. Je subjektiver die Zeit, um so ursprünglicher und weiter die Entschränkung des Subjektes».

permite olvidar a Aristóteles, aunque también es evocada por Kant. La pregunta fundamental es:

¿cómo es posible encontrar en el entendimiento semejante «qué» representado y dado [el contenido objetivo de los conceptos puros], si él, como debe ser ahora el caso, está aislado de toda intuición? Si el entendimiento por sí mismo debe ser el origen, no solo de lo unificador del concepto, sino también del contenido de determinados conceptos, entonces tal origen no puede yacer sino en el acto fundamental de la formación conceptual como tal, es decir, en la reflexión (Ib., p. 53)¹¹¹.

El entendimiento debe contar con una mirada previa a la unidad ejecutora de unidad, la reflexión, que le suministra el contenido puro del concepto puro que no puede provenir de ningún otro, *sino que debe obtenerlo de sí mismo*. El entendimiento concibe originariamente (*urprüngliches Begreifen*) a partir del volverse sobre sí de su propia actividad una y unificatoria. Esta movilidad bidireccional que desde sí genera y recibe la unificación, es decir, la re-flexión, es en sí misma nada más que realización de los conceptos puros, que no son reflexionados, sino en sí mismos reflexionantes, es decir, que «actúan en, con y para la reflexión» (Ib., p. 54).

En relación con el que fue el punto de partida originariamente kantiano para acometer esta cuestión, se puede concluir, entonces, que la tabla de los juicios *no* es el origen de las categorías, sino apenas un «indicio sobre el sistema completo de los conceptos puros» (Ib., p. 57). El punto de partida kantiano es, por lo tanto, «artificial» y debe ser superado «por debajo», es decir, retornando al fundamento que vincula intuición pura (tiempo) y pensamiento puro (re-flexión), allí donde éstos se muestran en su «unidad esencial» (*Wesenseinheit*), o sea, en su interdependencia (*Angewiesenheit*) y no en su aislamiento. Si la *acción* fundamental del yo-actúo es la reflexión en los conceptos reflexionantes y si la interpretación del tiempo debe seguir la pista dada por la intuición pura, pero

¹¹¹ «Und kann vollends im Verstande ein solches als gegeben vorgestelltes Was gefunden werden, wenn er, wie es jetzt geschehen soll, gerade von aller Anschauung isoliert wird? Wenn der Verstand für sich Ursprung, nicht nur der Form jedes Begriffes als eines solchen, sondern auch des Inhaltes bestimmter Begriffe sein soll, dann kann dieser Ursprung nur im Grundakt der Begriffsbildung als solcher liegen, in der Reflexion».

en dirección al *intuitus originarius* que «vive» en la subjetividad del sujeto, entonces el problema del tiempo descubierto en diálogo con Aristóteles puede replantearse de una manera completamente innovadora. El origen de la actividad re-flexionante realizada en las categorías debe buscarse en esa misma dimensión a la que apuntaba (*Hinblick*) el dejarse dar a sí misma lo representado-puro característico de la intuición pura, especialmente, de la del *tiempo*. De este modo quizás empiece a quedar más claro por qué, según Heidegger, el tiempo «vive más originariamente en el sujeto» que ninguna otra cosa (Ib., p. 50).

Este asunto entronca con la *Crítica* porque ella es «la dilucidación desmembrada de la estructura global de la síntesis pura» (GA 3, p. 76)¹¹². En esta línea, la obra reflexiona sobre una unificación «orgánica» y suministra análisis esclarecedores que allanan el camino hacia el objetivo de identificar e interpretar la conexión fundamental entre tiempo y sujeto. Siguiendo esta disposición, Heidegger encuentra que la unidad originaria del conocimiento ontológico en la «Deducción» tiene el carácter de un «autoformarse» (*Sich-bilden*) de la síntesis que une tiempo y categorías (Ib., p. 69). Esta es la pista que hay que empezar a seguir.

Cabe preguntarse, entonces, cómo se da ese «autoformarse». Para Heidegger, la esencia finita de la razón les impone a todos sus modos de comportarse la condición de no poderse ejecutar si no hay entes que salgan al encuentro estando-ahí (*vorhanden*). El que a la razón finita le salga algo al encuentro es un oponérsele algo que ella misma no es (*entgegenstehen*), pero de lo cual tiene ya un conocimiento preontológico. Este saber previo es tan importante que el autor lo denomina la «facultad fundamental» (*Grundvermögen*) del conocimiento ontológico. Ella no pertenece ni a lo que Kant llama intuición ni a lo que denomina entendimiento, sino que está a la raíz de estos, dirigiendo previamente la atención hacia (*Zuwendung-zu...*), que es la que deja que algo se le oponga (Ib., p. 71). Heidegger afirma que, en ese originario volcarse-hacia (*Zuwendung*), la esencia finita de la razón se mantiene en un espacio de juego (*Spielraum*) en el cual algo le puede «corresponder». En el espacio de juego se da el encuentro fundamental entre lo que

¹¹² «Sie ist die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis». Sobre esta sección fundamental de la *Crítica*, véase Willaschek (2018).

se vierte-hacia y aquello que le sigue el paso; se debe evitar decir que «le sale al encuentro» o que «comparece» porque estos dos giros están muy próximos a incurrir en circularidad.

Ahora bien, en la lógica de interrogar por la originariedad del origen de la metafísica kantiana, Heidegger preguntará: ¿dónde se origina ese espacio de juego en el que se reúnen los que *se encuentran*? Con esta pregunta, el primer análisis de la «intuición» y de su relación con el *intuitus originarius*, *retrocede* hasta una fuente todavía más profunda, identificada como la *trascendencia*. Aquí es «donde» Heidegger va a platear el problema del tiempo. Es absolutamente clave saber que la trascendencia se encarga de «mantenerse» (*sich halten*) en el espacio de juego, pero también de «formarlo originariamente» (*ursprünglich bilden*) (Ib.). Las dos modalidades de la trascendencia son capitales y deben ser tematizadas a través del acercamiento kantiano a «este ensamble de la síntesis pura» (Ib.). Formulando esta compleja antesala a la interpretación de la «Deducción», el *Kantbuch* dirá, en palabras más afines a la *Crítica*:

Pero si la posibilidad del conocimiento ontológico solo se funda en la síntesis pura y si, además, el conocimiento ontológico se constituye precisamente en el dejar-que-se-ponga a..., entonces la síntesis pura debe patentizarse como lo que ensambla y sostiene la totalidad única de la interna estructura esencial de la trascendencia (Ib.)¹¹³.

Esto ocurre en la *Crítica* a través del ambivalente rol, de *dominio* y *servidumbre*, que tiene el entendimiento. Como ya se dijo páginas atrás, el punto de partida de la fundamentación kantiana es la intuición receptiva finita, la cual necesita del entendimiento que la determina. Mediante este servicio esencial, el entendimiento estructura el proceso del dejar que algo se le oponga a la intuición finita. El carácter definitorio de la representación finita sea ésta intuitiva o pensante, es la limitación de no poder crear aquello que se le opone. Pero Heidegger va a precisar *ipso facto* el estatus *óntico* de esta limitación de la mano de Kant: «la representación en sí no produce su objeto *de acuerdo con su realidad*

¹¹³ «Wenn nun aber die Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis jedoch gerade das Entgegenstehenlassen von... ausmacht, dann muß die reine Synthesis sich als offenbaren, was das einige Ganze des inneren Wesensbaues der Transzendenz fügt und trägt».

efectiva» (KrV, p. A104). A lo cual adiciona enseguida: «Nuestro conocimiento no es ónticamente creador, no puede producir de sí al ente y proponérselo (*hinstellen*)» (GA 3, p. 72). Por consiguiente, lo que se opone a la intuición receptiva finita en el dejar que algo se le oponga gobernado por el entendimiento no es otra cosa sino el conocimiento mismo, pues, continuará Heidegger citando de nuevo a Kant, «fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como correspondiente a él» (KrV, p. A104).

Antes de dar un paso más, vale la pena considerar brevemente el contexto kantiano al que pretenden vincularse las recientes estipulaciones. Heidegger alude al numeral 3 de la «Deducción» intitulado «La síntesis de reconocimiento en el concepto»; se trata de la tercera síntesis, *precedida* en la *Crítica* por la de reproducción y la de aprehensión, respectivamente. En ese pasaje, Kant observa una condición esencial del conocimiento: «Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil» (Ib., p. A103). Sin continuidad de la conciencia de sucesión representacional sería, pues, imposible la formación de un todo, de una unidad «que solo la conciencia puede suministrar» (Ib.). El argumento, naturalmente, recuerda el caso de los durmientes de Cerdeña que interesaba tanto a Aristóteles explicar en su *Tratado*. Para Kant, la unidad de la síntesis, dada de esta forma en la conciencia, también informa de lo que se le corresponde en cuanto receptividad finita, vale decir, el «objeto de las representaciones».

Como la *Crítica* establece desde el principio, los fenómenos no son más que representaciones sensibles que no se pueden considerar con independencia de la misma facultad de representación. ¿Cómo se debe pensar, entonces, eso que afecta a las formas de la intuición? Kant le llama el «algo en general = X» (KrV: A104). *Nada más* se puede decir de él, ya que, además de nuestro autoconocimiento en la conciencia de la unidad sucesiva de las representaciones, no tenemos *nada más* que pudiéramos reconocer concretamente como lo que se le opone a la conciencia correspondiendo al objeto = X. El problema del tiempo afenomenal, como mero *hó pote òn*, y la intencionalidad sin objeto detrás del intelecto comprendido como número-numerante son aquí tangencialmente

revisitados por Kant, con la diferencia de que él sí considera posible una explicación lógico-productiva o lógico-material *a priori* de la objetivización a partir del esquematismo. Este es el paso *sin precedentes* dado por Kant, el mismo paso que Heidegger quiere no solo emular, sino llevar hasta sus últimas consecuencias. Para Aristóteles, en cambio, el decir-ahora *al margen* de su constitución y el objeto en movimiento *ya dado* u «objetivizado» determinaban en su reciprocidad (*akoloutheîn*) el fenómeno del tiempo, siendo su contrario simplemente impensable, aunque sean incontestables las huellas que enigmáticamente dejó ese problema en el *Tratado sobre el tiempo*, como se vio en la *Primera sección*. Entre Aristóteles y Kant se encuentra Descartes, no solo en cuanto padre del viraje de toda problemática filosófica hacia la inmanencia del sujeto, sino en cuanto paradigma del escepticismo metódico de la Modernidad. Aristóteles, por ejemplo, nunca tuvo dudas acerca de las aptitudes del alma ni nunca puso en duda la fiabilidad de la *physis*.

Heidegger se repliega en la dirección que le indica la descripción kantiana e intenta pensar sus condiciones ontológicas de posibilidad. Lo que se revela al tocar este problema es que el ente mismo está en condición-de-oposición y por esto puede salir al encuentro de la intuición pensante. Ahora bien, si la finitud enseña que «nosotros» no tenemos el dominio sobre el ente que está-ahí (*Vorhandensein*), es decir, que no tenemos de otra que «recibirlo», esto significa que, en la receptividad finita, *se le da* al ente «de antemano y siempre esta posibilidad de oponerse» (GA 3, p. 72).

Con esto la intuición receptiva devela que su fundamento es el dejar-objetivar a... que forma una «correspondencia pura» en el volcarse-hacia (*Zuwendung-zu*) (Ib.). En términos que naturalmente evocan la conferencia *Was ist Metaphysik?* de julio de 1929, Heidegger se va a preguntar aquí por lo que dejamos que se nos oponga:

No puede ser un ente. Pero si no es un ente, es una nada. Solo si el dejar-objetivar a... es un mantener-se-en la nada, puede el representar, en vez de la nada y al interior de ella, dejar comparecer su no-nada, es decir, algo así como un ente, en caso de que éste se muestre empíricamente (Ib.)¹¹⁴.

¹¹⁴ «Seiendes kann es nicht sein. Wenn aber nicht Seiendes, dann eben ein Nichts. Nur wenn das Gegenstehenlassen von... ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb

En la *lectio inauguralis* de 1929, Heidegger definía al Dasein como ese «mantener-se-en la nada» que siempre va más allá del ente y que constituye la esencia de la trascendencia; en la nada se encuentra la posibilidad de todo comportarse hacia el ente y hacia sí mismo (GA 9, p. 115). En el *Kantbuch*, que sigue la misma tendencia fundamental, sin embargo, no va, por el momento, tan lejos y busca explicar más profundamente el dejar-objetivar a... como tal, pues ahí está la clave tanto del rompimiento de la servidumbre por parte del entendimiento como de lo que se nos opone.

De hecho, en la argumentación propuesta por Heidegger las dos cosas van de la mano. La pregunta por las condiciones de posibilidad del estar-vuelto-hacia ontológico emerge necesariamente de la esencia de la finitud, pues ésta consiste, justamente, en dejar que algo ya-ente se le oponga, *no* en crearlo. Por lo tanto, no se trata de una oposición óptica productora del ente o simplemente pasivo-receptora de las sensaciones, sino que se trata fundamentalmente de «una previa oposición del ser» (GA 3, p. 74)¹¹⁵. Es el ser mismo lo que se le opone a la razón finita en el estar-vuelto-hacia que deja-objetivar a y que, gracias a esto, genera una correspondencia pura¹¹⁶. La remisión originaria hacia el origen de esta estructura que, como si dijéramos, se dirige en un movimiento de retorno del ente al ser, es la trascendencia. Aquí se da, pues, una confluencia (*Zusammenzug*) originaria que conduce a la unidad.

Ahora bien, en el acápite de la «Deducción» que referimos arriba, Kant también se manifiesta sobre este tipo de unidad identificándola con la unidad que alcanza el concepto en la conciencia, unidad que solo ella «puede suministrar» (KrV, p. A103). «En efecto», dice Kant, «es esa conciencia única la que reúne en una representación la diversidad, que

seiner ein nicht-Nichts, d.h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt».

¹¹⁵ «Die vorgängige Widerständigkeit des Seins».

¹¹⁶ Poco a poco iremos viendo en esta dirección que el nexo ser-negatividad-temporalidad es lo que vincula el intento filosófico de fondo común a *Sein und Zeit*, al *Kantbuch* y a *Was ist Metaphysik?* El problema del tiempo que se sugirió acentuando lo «todavía no pensado» por Aristóteles (aquellos vacíos sobre los que alertamos en la relación movimiento-tiempo-alma (número)) y la vía interrogativa abierta al llamar la atención sobre lo «no-dicho» por Kant (el vínculo originario entre yo-actúo y tiempo pensado en clave del acontecer) son el caldo de cultivo de la renovada pregunta heideggeriana por el tiempo como horizonte de toda comprensión del ser en general.

es gradualmente intuita y luego también reproducida» (Ib., p. A104). Dicha conciencia puede ser todo lo débil que se quiera, pero, aunque carezca de especial claridad, nunca puede desaparecer o ausentarse, ya que «sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos» (Ib.).

Heidegger aprovecha esta acotación para tomar el camino intermedio del fenómeno que, en la estructura descrita, parece ser el más congregante, *el concepto reflexionante*, pues, a su juicio, es con éste con quien se corresponde el dejar-objetivar-a... no con la «conciencia»:

El dejar-objetivar-a... es el «concepto originario» y, en la medida en que la representación conceptual se atribuye al entendimiento, es la acción originaria del entendimiento. Este último, como un todo cerrado, contiene en sí una multiplicidad de modos de la unión (GA 3, p. 74).

Pero, entonces, esto tiene la consecuencia de poner al entendimiento en el lugar protagónico, pasando de la servidumbre al dominio, dado que éste se revela como la facultad del dejar-objetivar-a... que previamente presenta unitariamente lo que se opone junto con su propia actividad. Heidegger agrega que esa congregación unificante no la realiza el entendimiento de cualquier modo, sino presentando una obligatoriedad regulativa (Ib.)¹¹⁷. De esta manera, su exposición del *Kantbuch* entronca con la definición kantiana del entendimiento como la facultad de las reglas (KrV, p. A126).

Al par de la aclaración recién alcanzada, se alza, sin embargo, un problema muy agudo que se puede formular mediante la siguiente pregunta: ¿no rompe esta primacía del entendimiento con la *finitud* del conocimiento ontológico de la que se partió? Si se afirma que éste es la facultad del dejar-objetivar-a que unifica en los *conceptos reflexionantes*, cuyo contenido y función es exclusivamente la de regular el dejarse oponer algo, entonces se vuelve problemático el «servicio» que debería prestarle a la intuición receptiva, así

¹¹⁷ Como veremos en la *Tercera sección* (Capítulo I, 1 y Capítulo II, 1) esta cuestión reaparece en *Sein und Zeit* bajo la pregunta por el «regulador primario» (*das primäre Regulativ*) de todas las estructuras existenciales que conforman la unidad del Dasein en la temporalidad del cuidado.

como la separación tajante de las funciones pasiva y activa concedidas por Kant a la sensibilidad y al entendimiento, respectivamente.

Ante este interrogante, Heidegger ratifica que el entendimiento es «lo finito por excelencia» y que su función originaria de dejar-objetivar-a en los conceptos reflexionantes «debe resaltar muy claramente su dependencia de la intuición» (GA 3, p. 75). Ahora bien, ¿a qué intuición debe estar subordinada la facultad del estar-vuelto-hacia que deja-objetivar a y que, gracias a esto, *genera y regula* una correspondencia pura? Naturalmente, a la intuición pura, no a la empírica. De suerte que, concluye el *Kantbuch*, «el entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica solo en tanto que, en calidad de entendimiento, permanezca como siervo de la intuición pura» (Ib., p. 76).

Para finalizar, debemos recordar que la intuición pura es el tiempo y que la intuición empírica solamente deja comparecer *entes* sobre el fondo de posibilidad que le provee aquella. La provisión de ese «fondo de posibilidad» es obra de la intuición ontológicamente creadora, la cual, como en el caso del entendimiento, también invita a cuestionar en qué consiste propiamente la *finitud* del conocimiento humano. En medio de esta tensión va a pendular la determinación heideggeriana de la síntesis pura, «doblemente finita», pues no solo el entendimiento puro lo es, sino, también, la intuición pura como *intuitus derivativus*. Es, pues, la aclaración del punto de encuentro originario (la trascendencia) lo que determina la tarea interpretativa heideggeriana de la «Deducción trascendental».

Capítulo III. La originaria extensión temporal del esquematismo kantiano.

Como ya se expuso en los dos capítulos anteriores, Heidegger considera fenomenológicamente viable desarrollar el problema del tiempo tal como éste emerge de la interpretación del *Tratado* aristotélico a través de la originaria relación entre yo-actúo y tiempo en la *Crítica de la razón pura*. A su juicio, cuando la *Crítica* acomete el nexo entre los dos conceptos, la palabra «tiempo» significa algo completamente diferente, inaudito en la tradición occidental, aunque en cierto sentido presupuesto. Sin embargo, dada la historia efectual de la obra, la tradición en la que ha surgido y la recepción contemporánea por parte del neokantismo que la emplaza en la teoría del conocimiento o que amenaza con desgajar aquellas partes que, justamente, no se adaptan a su visión de lo que «debería ser» la *Crítica*, la interpretación de esta obra de cara a una concepción originaria del tiempo no puede adelantarse con ingenuidad. Se requiere de la mayor cautela tanto hermenéutica como fenomenológica. Y esto último porque, en cierto sentido, la propia *Crítica* es el mayor obstáculo para pensar el nexo entre yo-actúo y tiempo. En efecto, su sistema arquitectónico presupone que tiempo significa «estar en el tiempo» o «no estar en él» (en el caso del sentido de tiempo que le pertenece a la propia estructura trascendental).

En el capítulo anterior se puso de presente que el descenso en la obra kantiana busca establecer la diferencia entre una trascendencia óptica y una ontológica, a través de la lectura de la «Deducción trascendental» apuntando al autoformarse (*Sichbilden*) de la síntesis que vincula originariamente tiempo puro y conceptos puros. A esa formación vuelta sobre sí misma se le llama en la *Crítica* re-flexión o, como veremos en el próximo capítulo, auto-afección.

El presente capítulo se ocupa de la interpretación heideggeriana del «Esquematismo trascendental». Nuestra hipótesis central es el esquematismo representa para Heidegger el modo en el que la trascendencia *se mantiene* (*sich halten*) en el horizonte del dejar objetivar al ente y que, en cuanto tal mantenerse, realiza una *aplicación* del tiempo que se sale del uso tradicional porque no se tratará ya tan solo de lo que «está en el tiempo»

sino de *cómo llegan* los fenómenos a «estar en el tiempo» de cara a la intuición pura del tiempo.

En este capítulo retomamos el contraste con el texto mismo de la *Crítica* y, gracias a eso, podremos observar que Heidegger prefiere la realización del esquematismo a su limitación, pero al desequilibrar dos elementos sinérgicos de la *Crítica* se la pone en riesgo de derrumbe. De acuerdo con sus deseos de intensificar (*Verschärfung*) y de complejizar (*Verwicklung*) el problema kantiano del tiempo, Heidegger busca independizar la doctrina del esquematismo del complejo universo conceptual y sistemático en el que Kant la concibió. De esta manera, el esquematismo parece una *herramienta* adecuada para llevar la historia del concepto de tiempo un paso más allá.

1. La centralidad del esquematismo para la historia del concepto de tiempo. Significado y transformación.

El capítulo sobre el esquematismo trascendental de la *Crítica de la razón pura* es a la historia del concepto de tiempo en Kant lo que el *Tratado sobre el tiempo* es a la historia del concepto de tiempo en Aristóteles. La temprana aproximación del curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* ya lo refiere como el *eigentliches Zentrum* de la *Crítica* y, aunque en el análisis heideggeriano la «bibliografía básica» sobre el tiempo en Kant se va ampliando con el paso de los años hacia otras secciones de la *Crítica*, el *Nachlaß* o la correspondencia¹¹⁸, el capítulo sobre el esquematismo no perderá jamás su lugar de privilegio. Son famosas, por ejemplo, las declaraciones de *Sein und Zeit* sobre aquellas páginas en las que Kant habría sido «empujado» por la fuerza de los fenómenos «hacia la dimensión de la temporaneidad (*Temporalität*)» (p. 23), páginas cuya interpretación se proyectaba como el primer estadio de la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología. Esa empresa se cumplió, en cierto sentido, en el *Kantbuch* y por eso abundan en su

¹¹⁸ La integración de otras fuentes bibliográficas kantianas comienza justo después de *Sein und Zeit*, en *Die Grundprobleme*, donde la interpretación de la *personalitas moralis* ocupa un lugar central. Este gesto se consolida en la lección sobre la *Crítica* y en el *Kantbuch* hasta que, finalmente, la «bibliografía clásica» sobre el tiempo en Kant será: «*Crítica de la razón pura*, Estética trascendental, Deducción trascendental y capítulo del esquematismo, Analítica de los conceptos, Doctrina de las antinomias» (GA 26, p. 256).

desarrollo características que nos permiten especificar la importancia de este breve pero angular segmento de la *Crítica*, el *Kernstück* de la obra, su núcleo último (GA 3, p. 89). A eso dedicamos este primer apartado, mientras que en los próximos tres haremos frente a la interpretación heideggeriana de esta sección definitiva de la *Crítica* kantiana.

Desde el punto de vista arquitectónico, el esquematismo trascendental lleva a apreciaciones encontradas. Frente a las acusaciones que lo toman por inconsistente y confuso, Heidegger lo considera, por el contrario, «incomparablemente transparente» y tan expositivamente eficaz que «conduce con admirable seguridad al centro de toda la problemática» de la obra (Ib., p. 113). De esas ocho páginas se puede afirmar, pues, que «si alguna parte de la *Crítica de la razón pura* destaca por la precisión de su estructura y por la adecuada concisión de cada palabra, es seguramente esta pieza angular de la obra» (Ib., p. 112). Sin embargo, también es preciso poner de relieve que en el esquematismo los caracteres del tiempo *no* se exponen a partir del tiempo mismo, sino siguiendo la organización tradicional de las categorías, lo cual obliga a Kant a realizar «una exposición tan lapidaria» (Ib., p. 105), que inducirá a Heidegger a renunciar a una exposición concreta de las definiciones que Kant da de cada uno de los esquemas. Por ejemplo, la «breve y rudimentaria» exposición del esquema de la substancia que se realiza en el *Kantbuch* no es sino consecuencia del peso de la lógica tradicional que no deja fluir toda la potencia filosófica del esquematismo (Ib., p. 106).

El esquematismo genera opiniones encontradas, en su historia efectual y en el mismo *Kantbuch*, en tanto que ese segmento de la obra es el punto de encuentro de toda problemática metafísica. En ese orden de ideas, para poder hacerse con la preciada esencia del esquematismo es necesario, pues, aproximarse a lo que en él acontece (*Geschehen*) originariamente y no a lo que, según la arquitectónica, converge en él *a posteriori* (Ib., p. 91). Desde un punto de vista expositivo, el esquematismo es el acontecimiento filosófico fundamental de la *Crítica* solamente en virtud de que *como* esquematismo acontece allí la *unidad* fundamental y originaria de sensibilidad y entendimiento a la manera de la imaginación trascendental, o, en otras palabras, en virtud de que como esquematismo acontece el tiempo que unifica y encausa la problemática ontológica en la *Crítica*. Por lo tanto,

según Heidegger, la interpretación de las mentadas ocho páginas de la obra solo revela su verdadero calado si se las lee en dirección a la problemática del tiempo.

Pero con esto pasamos de una acotación documental del capítulo sobre el esquematismo a una identificación de los motivos por los cuales se hace necesario convocar una confrontación con él. En el segundo apartado del capítulo anterior, la servidumbre y el dominio del entendimiento tenían como consecuencia una correlativa *alternancia de funciones* en el caso de la intuición y, lo que es más relevante, la importancia de mantener las distinciones ontológicas, no solo en relación con lo óntico, sino también con la propia dimensión *ontológica*. Heidegger manifestaba que el entendimiento puede ser señor de la intuición empírica siempre y cuando sirva a la intuición pura. Cuando el entendimiento es señor su modo de ponerse ante la intuición empírica es ontológico, pero no es idéntico a la forma en la que está vuelto-hacia... la intuición pura. Su dominio consiste, recordemos, en que es la facultad fundamental del dejar-objetivar-a que unifica y regula en los conceptos reflexionantes lo que se opone dando origen a una correspondencia pura. Por su parte, su servicio a la intuición consiste en que el volcarse-hacia (*Zuwendung-zu*) que lo constituye, *también*, debe *virarse*, originariamente y *a priori*, hacia la intuición pura, el tiempo. Si, como decía Heidegger, a partir del análisis kantiano del entendimiento sale a la luz la trascendencia *de la finitud*, entonces la trascendencia se ejecuta en dos modalidades esenciales, vale decir, como *formación originaria* (*ursprünglich bilden*) del espacio de juego del dejar-objetivar y como *mantenerse* (*sich halten*) en él dejando que algo óntico se le oponga (Cf. *Ib.*, 71). El esquematismo trascendental de la *Crítica* trata acerca de cómo la trascendencia *se mantiene* en el dejar-objetivar-a... que previamente presenta unitariamente lo que se opone junto con su propia actividad. Las síntesis trascendentales y la autoafección mostrarán cómo la trascendencia finita *forma* dicho espacio de juego a partir del tiempo, pero esto ya es tema del capítulo siguiente.

Como se sabe, el capítulo titulado «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento» es una breve y densa sección que hace parte de la «Analítica de los principios» de la *Crítica*. Si volvemos la mirada brevemente hacia el texto en sí mismo al interior de la obra principal de Kant, encontramos que se divide claramente en tres

secciones aunadas por un concreto hilo conductor remarcado tanto al inicio como al final del capítulo. Este hilo conductor se puede formular en la siguiente frase: *el esquematismo trascendental realiza y restringe la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia posible*. El esquematismo es, pues, un «hacer» al que se le denomina «sensibilización» (*Versinnlichung*). Lo que vale para la filosofía trascendental (que realización y delimitación del conocimiento son las dos orillas por las que transcurre) también aplica para el esquematismo y con el mismo grado de importancia para una y otra. En la primera división, el capítulo plantea el problema (la aplicación de las categorías a los fenómenos), postula al esquematismo como su respuesta y aclara algunos conceptos más (entre ellos el de esquema). En cuanto a la definición de «esquema» y «esquematismo» se hacen precisiones en al menos seis oportunidades hasta el final del capítulo¹¹⁹. Un segundo segmento expone los esquemas para cada uno de los grupos de categorías, si bien es cierto que la coherencia en algunas líneas es forzada, o, como dice Heidegger, «artificiosa» (GA 21, pp. 306 y 311); además, no se exponen esquemas para todas las categorías. En el tercer y último momento, encontramos una reiteración del carácter tanto realizador como restrictivo del esquematismo de cara al binomio categorías / sensibilidad.

Ahora bien, en el esquematismo sobresalen dos aspectos significativos para el tema que venimos desarrollando. Por un lado, Kant, efectivamente, *remite constantemente* al tiempo como esa instancia en relación con la cual se realiza y se restringe la aplicación de las categorías a la sensibilidad. Esto hace que el tiempo juegue un papel muy importante, incluso más que el que uno puede notar desde el final de la «Estética trascendental» a esta parte. Empero, no es un uso del tiempo que podamos calificar de entrada como innovador, ni tampoco como disruptivo frente al planteamiento crítico que ya analizamos en el capítulo II. *Justamente en contra de esta impresión irá dirigida la exposición heideggeriana*. Por otro lado, la imaginación, sin escapar enteramente de la historia del concepto de intuición en sus rasgos esenciales, es la protagonista del esquematismo y, en esa dimensión, *reajusta* el lugar y la importancia de la sensibilidad y del entendimiento en la topografía de la subjetividad. En efecto, la esquematización realizada por lo que Kant llama la

¹¹⁹ Respectivamente en B177, B179, B180, B181, B184 y B186.

imaginación trascendental postula abiertamente un proceso imaginativo original y proactivo (un «hacer»), aunque *subordinado* a las demás facultades de conocimiento.

A partir de esta convergencia problemática se puede elucidar aquello que hace del capítulo sobre el esquematismo la piedra angular de la filosofía kantiana. En el esquematismo Kant ha consignado una pista decisiva para desentrañar el rol de la sensibilización *para* el conocimiento ontológico, y la intuición pura del tiempo está en el centro de ese proceso *cara a la sensibilización*. Para dar con ella, Heidegger empieza delimitando lo propio de la sensibilización en cuanto tal, entendida como la manera en la que un ente finito hace algo intuible por medio de la creación de una imagen o aspecto (*Anblick oder Bild*).

Para considerar esto con más detalle, fijémonos en que «imagen» significa sentido originario el aspecto en el que un ente aparece como estando-ahí a la intuición empírica (Ib., pp. 92-93). Conectados con este primer sentido se encuentran la imagen-compuesta (*Abbild*) y la copia (*Nachbild*). La primera hace referencia a la imagen que se bosqueja, se acuña o se imprime a partir del aparecer-presencial del aspecto, por ejemplo, un retrato, una máscara mortuoria o una instantánea. La segunda detenta una relación más laxa con el aparecer-presencial del aspecto, tanto en el sentido de su conformación como en el de su circulación pública. Por ejemplo, una fotografía, que en cuanto instantánea es una imagen-compuesta, puede ser copiada en cualquier momento y lugar, o una máscara mortuoria puede ser el molde para fundir réplicas del rostro allí impreso. Sin embargo, tanto la imagen-compuesta como la copia, pese a su carácter ópticamente derivado, exhiben *cómo se ve en general* lo reproducido y *cómo se ve en general* lo reproductor, vale decir, *cómo se ven en general* un retrato, una máscara mortuoria o una instantánea, pero sobre todo *cómo se ve el difunto* (Cf. Ib., p. 94). Lo que se muestra en el aparecer de la imagen es, por lo tanto, «cómo se ve algo “en general” mediante el uno que vale para muchos» (Ib.), es decir, *cómo es eso de ver en general*, cómo es sensibilizar en general, y cómo es «algo» visto.

Volvamos, pues, a la idea conductora: el esquematismo es sensibilización *de conceptos puros*, es decir, reflexionantes, que se realiza en la imaginación. En la

sensibilización no se trata, por lo tanto, de una relación intuitiva con cosas dadas, sino más bien de la *regulación* de su inclusión en un determinado aspecto. El carácter de «imagen» que le corresponde no es el del aspecto y sus derivados, sino uno que es su verdadera condición de posibilidad, el esquema-imagen (*Schema-Bild*) (Ib., p. 97). En consecuencia, la función del representar conceptual será «proporcionar la regla para una posible creación de aspecto en el modo de su regulación» (Ib., p. 95). Así pues, los conceptos puros dan la regla en cuyo patrón se genera o se crea la unidad del aspecto representado; están antes del aspecto y le conceden su específico modo de sensibilización. Acerca de la unidad, Heidegger manifiesta que en la sensibilización del esquematismo *no* se la tiene a la vista como tema en cuanto tal, sino como unidad reguladora-actuante *a través de* la aplicación en la que se determina la regla y, a continuación, agrega: «este apartar la mirada de ella no la pierde en general de vista, sino que es precisamente así como se tiene en una mirada previa la unidad como unidad reguladora» (Ib., p. 96). La sensibilización propia del esquematismo ocurre, pues, en una instancia trascendentalmente intermedia entre la unidad del representar conceptual (apercepción) y el aspecto empírico. Heidegger la denomina el «índice» (*Verzeichnis*) a través del cual se traza la regla de creación de imagen (Ib.).

De acuerdo con lo anterior, el esquematismo puede brindar un servicio a la elucidación de la trascendencia justamente en la medida en que exhibe una de las caras de la reglamentación del índice que se guía por una unidad no temática pero conductora, encargada de dar la indicación para la formación de imágenes. Esta caracterización establece, a su vez, lo que pertenece al esquematismo y lo que no, lo que ingresa explícitamente dentro de su actividad y lo que no. En su sentido filosófico, el esquematismo permite pensar la formación no solo de los aspectos, sino, a través de la sensibilización de los conceptos, la formación de los esquemas como tales *a partir del tiempo* (Ib., p. 97). Pero formar a partir del tiempo supone no solo una relación totalmente distinta con el tiempo, sino además la posesión de un concepto de tiempo desconocido para la tradición. He aquí, entonces, la colosal tarea que Heidegger avizora en el esquematismo kantiano, una tarea que transformará el trascendentalismo kantiano y que lo reconducirá hacia el acontecer de la temporalidad originaria y propia como Dasein en el hombre.

2. La originaria extensión temporal del esquematismo. Número y tiempo.

La manera en la que la trascendencia se mantiene (*sich halten*) en el horizonte del dejar-objetivar es sensibilización de los conceptos puros realizada como esquematismo. Ahora bien, la finitud del conocimiento indicaba que éste solo puede recibir al ente en la medida en la que éste se le da, es decir, que el previo volcarse-hacia el ente abre un horizonte oferente al cual le resultan dados los entes. En cierto sentido, ese horizonte de la oferta para la comparecencia debe, también, mantenerse abierto en algún grado de perceptibilidad, uno ya no «óntico», pero sí indudablemente dado a la intuición pura, al tiempo. El horizonte oferente debe ofrecerse a sí mismo, aunque ya en un sentido completamente nuevo y oscuro incluso dentro del despliegue del esquematismo kantiano que tanto desarrolla el horizonte oferente. El esquematismo puede desplegar el *horizonte oferente* solo en tanto que mira en algún sentido el *ofrecerse del horizonte* como tal en el tiempo. Por el momento desconocemos en qué consiste ese «mirar», pero hasta tanto no se desvele ese misterio la elucidación de un tiempo más originario como el que se insinúa en el esquematismo, su relación con el yo-actúo y, por supuesto, con el tiempo de la naturaleza de cuño aristotélico no avanzará un ápice. Pese a sus «límites», el esquematismo permite establecer el distenderse de la intuición pura del tiempo tanto al interior del fenómeno de la sensibilización pura como, más nebulosamente, en dirección al origen del horizonte de la trascendencia. Disipar al menos parcialmente esa bruma será la tarea que emprendemos de la mano de Heidegger en el próximo capítulo.

Ya se dijo que la función principal de la sensibilización es la de proporcionar una imagen al concepto puro mediante la cual éste llega a ser visto, es decir, intuido. Se trata, pues, de la perceptibilidad del horizonte oferente en una imagen, ya que no es posible que lo sea ni en una intuición empírica ni en un concepto, a cuyo servicio está. De acuerdo con la definición de «imagen» analizada en el apartado anterior, ésta consiste en un dar directo y sin ningún tipo de mediaciones lo que aparece presencialmente. Entre esos significados destacaba como el primero el esquema-imagen, condición de posibilidad del

aspecto, de la imagen compuesta y de la copia. ¿Acaso no lo es también la «mera» intuición? Radicalizar de este modo el plateo trascendental no significará para Heidegger una recaída en la vía yermá ya explorada por el idealismo alemán, pero sí la necesidad de una explicación a la altura de los descubrimientos fenomenológicamente decisivos del esquematismo. Queda claro, pues, que la perceptibilidad del horizonte oferente se da en un esquema-imagen puro. En consecuencia, dice Heidegger, «los conceptos puros deben fundarse en esquemas puros que les proporcionen una imagen» (Ib., p. 102).

La clave del esquematismo yace, por lo tanto, en desentrañar el tipo de esquema-imagen al que deben ser llevados los conceptos puros o reflexionantes para que resulten sensibilizados. Es claro que el esquema-imagen debe ser del todo diferente a un concepto empírico, pero cabe preguntarse si, como sucede en la *Crítica*, el *número* es un buen candidato para *guiar* al esquematismo. De nuevo, como pasaba con el *Tratado sobre el tiempo*, el «número» vuelve a escena cuando se piensa el tiempo, si bien entre la física aristotélica y la física newtoniana hay tanta distancia como entre las matemáticas euclidianas y el cálculo infinitesimal. La cuestión en torno al tipo de esquema-imagen será objeto de profunda discusión en las tres grandes confrontaciones con Kant: la lección *Logik* de 1925-1926, la lección sobre Kant de 1927-1928 y el *Kantbuch*, es decir, se trata de un tópico neurálgico en la interpretación tanto del esquematismo como del concepto de tiempo. En la obra principal de Kant, el número, como *primer esquema* analizado, no tiene solamente un significado en relación con la tabla de las categorías y con la «Deducción trascendental» (empalme ante el cual, como ya referimos, Heidegger se muestra en desacuerdo), sino que, además, lo tiene en relación con los demás esquemas, ya que se puede decir que estos se van ensamblando cada uno sobre ese primero como una Matryoshka. De suerte que, cuando Heidegger propone reposicionar no solo la arquitectónica sino también el hilo conductor del esquematismo en Kant, realmente corre el riesgo de que el edificio de la *Crítica* se venga abajo.

En el texto de la edición de Meiner, Kant dedica escasas diez líneas a hablar del esquema número. Para Kant, el espacio es la imagen pura del sentido externo, es decir, de todas las magnitudes (*quanta*). El tiempo, por su parte, no lo es solo de las magnitudes,

sino de todos los objetos de los sentidos. El esquema mediante el cual una magnitud se determina (*quantitas*) es el *número*. Es decir, el número coloca la magnitud X en relación con la forma del espacio y con las categorías de la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad); de esa forma el fenómeno queda constituido. La regla que está detrás de la construcción de la magnitud (*quantitas*) es: «una representación que comprende la sucesiva adición de unidades homogéneas» (KrV, p. B182). Y el esquema *número* es «la unidad de síntesis de lo diverso en una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir (*erzeugen*) yo el tiempo mismo en la aprehensión de la síntesis» (Ib.).

El esquema para las categorías de la cantidad es, pues, el número. Como los demás esquemas, éste consiste en una determinación trascendental del tiempo que dice homogeneidad entre la categoría y el fenómeno. El número es el primer esquema y está conectado *generativamente* con los demás. Él pone, pues, la semilla de toda otra constitución de objetos, entendida como aplicación de la categoría a los objetos en la que se determina tiempo. Lo primero que tiene que estar dado para que se genere esa determinación es el yo soy, el cual se genera originariamente como unidad de las múltiples representaciones del sentido externo, es decir, de lo dado en el espacio, «unidad obtenida al generar yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» dice aquí Kant (KrV, p. B182). De manera que la primera determinación trascendental en el número no la realiza ni el entendimiento, ni la sensibilidad, sino que *se genera* mediante la remisión de la imaginación al puro hecho de la existencia de un yo, del *soy*, del existir en sentido cartesiano que, siendo, ya es unificación de lo diverso que nunca parte de cero (\emptyset), sino siempre de una unidad que cuenta ya con la pluralidad y con la totalidad, entendida aquí como mono-totalidad, que un objeto se da como *un todo* a los sentidos.

El esquema-número es, pues, una actividad muda y anónima de la imaginación, *intermedia* entre el entendimiento y la forma de la intuición, pero directamente vinculada a ellas (Ib.). Esa actividad se aplica sobre la forma de la intuición llamada tiempo y eso genera la imposibilidad de enfrascarse en la unidad de un fenómeno, sino la inmediata y «sucesiva adición» a esa mono-totalidad de otras; es decir, la comprensión de una pluralidad (Ib.) sobre la base de la distención del yo soy, forma del sentido interno, o sea,

tiempo. La sucesividad de la adición de unidades que capta el entendimiento, eso es el esquema-número. El sentido del «producir» tiempo es la aplicación de la que se genera el fenómeno remitido a ese tipo de unidad originaria que es el *soy, existo*, que, como foco de la unidad del sentido externo e interno, también *co-genera* la unificación que produce el entendimiento. En síntesis, el esquema-número es la regla de la construcción y adición de unidades homogéneas soportada en el yo soy, en el sentido interno, o sea, en el tiempo que produce o genera el soy y en la unidad del fenómeno por la categoría del entendimiento.

Ahora bien, en el curso sobre lógica Heidegger empezará una confrontación radical con el esquema-número que se va a prolongar hasta el *Kantbuch* donde, finalmente, la prioridad tiempo/número parece desplazada por la trascendencia finita. Como vimos en la *Primera sección* estamos ante el punto más neurálgico de su interpretación del concepto tradicional de tiempo. En el curso *Logik*, por ejemplo, Heidegger critica el primado del número en Kant volviendo implícitamente a la diferencia aristotélica entre número-numerado y número-numerante, aunque aquí, ciertamente, aplicada dentro del planteamiento completamente ajeno del «Esquematismo». Lo numerado se distingue de lo contado. Lo que está en juego en la *synthesis speciosa secundum quantitatem* no es lo numerado, sino lo contado puro, «el respectivo “tanto” en cuanto tal» (GA 21, p. 382). Tratar con las multitudes no es lo mismo que asignarles números; contar supone una *acción*, una actividad pura en la que se conocen las multitudes, se las organiza o se las dispersa, pero no necesariamente se les asigna un número determinado. Aquí es donde Heidegger encuentra la función principal del número, pues «todo número cuenta y solo cuenta: no enumera algo, no determina otra cosa *como* “tanto”, sino que él mismo es en cada caso un “tanto” semejante» (Ib.). El número puede ser, entonces, algo simplemente enumerado (*Abgezählte*), algo que se aplique o ponga sobre algo, solamente en virtud de que él mismo como tal es originariamente un contar-contante, un número-numerante (*tò arithmoúmenon*) en la terminología aristotélica. Resulta, entonces, que:

el número *es* solo como contar, y, en tanto que esto que cuenta, el número cuenta entre los números, como podemos decir, cuenta entre ellos, es decir, es uno entre los números y

nada más. Este contar en tanto que contar entre los números es su ser número. Es decir, este contar del número «constituye» en sí mismo la serie numérica (Ib.)¹²⁰.

El contar-contante (*zählendes Zählen*) del número se realiza, por consiguiente, *en una serie* cuya principal característica tiene que ser compatible con la del contar, es decir, no ser una serie seriada, sino una serie seriante, o sea, un pro-seguir o pro-seriar del contar-contante y un contar-contante del proseriar. Lo numerado tiene un significado contrapuesto. Partiendo del hecho de que no es un número sino algo que recibe un algo-número, lo numerado se halla en una relación a la vez distante y dependiente del contar-contante.

Esto da pie para que Heidegger se pregunte por lo que resulta en realidad contado en el contar puro. Por lo dicho queda descartado que se trate de algo numerado, pues éste presupone el número como contar-contante. Más bien en el contar puro el número que cuenta se encuentra con lo numerado sobre el fondo del contar como tal. Entonces, el contar-contante heideggeriano no puede definirse de otra manera sino como un repliegue hacia sí mismo del número en el que él resulta contado por sí mismo. Si este resultado fenomenológico es todavía incluíble *dentro* del esquematismo kantiano del «número» o si es su actividad *conductora*, es algo que se irá esclareciendo en el camino hacia el *Kantbuch*, donde la investigación fenomenológica sobre el tiempo logrará abrir una grieta hacia «otro esquematismo». Mientras tanto, en la lección *Logik* Heidegger *re-define o re-escribe* el esquema-número como la regla del contarse a sí mismo del número que hace ver y permite determinar un «tanto» (Cf. Ib., p. 301). La regla que construye la magnitud era, por su parte, para Kant «una representación que comprende la sucesiva adición de unidades homogéneas» (KrV, p. B182). La diferencia a la hora de interpretar el concepto de número, como sucedía con Aristóteles, es manifiesta y queda abiertamente planteada.

La respuesta dada en el curso *Logik* a la pregunta por lo contado en el contar puro se entiende mejor por vía de contraste. Según Kant, el esquema es una regla para la

¹²⁰ «jede Zahl zählt und zählt nur; sie zählt nicht etwa etwas ab, bestimmt nicht etwas anderes *als* Soviel, sondern ist je selbst ein solches Soviel. Zahl *ist* nur als Zählen; und als diese Zählende zählt die Zahl unter den Zahlen mit, wie wir sagen können, sie zählt mit, d. h. sie gehört zu den Zahlen und nichts weiter; dieses Zählen als Mitzählen unter den Zahlen ist ihr Zahlsein; dieses Zählen der Zahl „bildet“ also in sich selbst die Zahlenreihe».

aplicación *a priori* de la categoría a la sensibilidad, cuya forma universal es el tiempo (KrV, p. B184). De manera que el esquema-número sigue esta direccionalidad a la hora de su aplicación. Para Heidegger, por su parte, sucede exactamente lo contrario:

en esta *synthesis speciosa temporis* en la que se constituye el número, el propio número no se percibe temáticamente, pues eso es imposible *a priori*. Sino que el tiempo *qua* ahora, y concretamente *qua* ahora-éste, el tiempo como realzado de este modo da en estos «éstos» un posible elemento que se cuenta a sí mismo (GA 21, p. 301).

Ante la *atematicidad* del contar-contante no tiene caso seguir asociando el esquema que aquí está en juego con el número, como lo hace Kant; igualmente, bajo la distinción numerado/numerante es perfectamente prescindible la referencia al número (mas no al cuánto ni a la serie, por ejemplo) para comprender la forma en la que se lleva a cabo la determinación del tiempo. La crítica formalizante *de la* acción pura de contar llevada a cabo por Heidegger deja en libertad, exclusivamente, el «cuánto» y la serie (de horas). El resultado al que se llega por medio de la crítica y del análisis fenomenológico del número puede, entonces, comentarse así: «Esta multiplicidad de los ahora-éste no es algo que se cuente ni se enumere, sino que es la condición de posibilidad de los propios números» (Ib.).

El tiempo como ahora-éste atemático (su significatividad, pertinencia y databilidad) fue un sentido del tiempo que Kant no conoció, así como tampoco se propuso la empresa de una constitución temporal del sentido, por ejemplo, de la numeración. Por su parte, a Heidegger sí que le interesa establecer cuál es la función autónoma del tiempo atemático en la síntesis imaginativa desde la que se hace posible irradiar un reposicionamiento de las facultades y una explicación de *la constitución de las categorías*. En la imagen que produce aquí la imaginación trascendental se indica la existencia de una función del tiempo en la que el éste y el ahora, mas no el tiempo mismo, son ex-puestos en tanto que homogéneo-específicos y seriados, es decir, conta-bles. La función del tiempo en el esquema se caracteriza porque lo que se pone en primer plano no es él mismo, sino la serie contable de horas-éstos. Heidegger omite, por el momento, aclarar por qué esto es así. Volveremos sobre ello cuando hagamos tema de la autoafección del tiempo en el

siguiente capítulo. Baste aquí decir que la serie de ahora «yo la traigo» no como una simple multiplicidad vacía de algos a los que les pongo algos-números con intención de contarlos, sino que «yo traigo» la multiplicidad bajo otra forma en la que puedo efectivamente contar peras, manzanas o piedras (Ib.).

La vinculación explícita entre tiempo y número vuelve prácticamente obligatorio un paréntesis sobre la definición aristotélica del tiempo, dentro de la cual el número desempeña un lugar privilegiado. Heidegger, el asiduo lector de Aristóteles, lo sabe, y no obstante lanza la sorpresiva afirmación de que fue Kant, y no Aristóteles, quien «descubrió justamente que, en el propio número, dicho a grandes rasgos, se encierra el tiempo» (Ib., p. 302). Esta atribución confirma que es de cara al concepto kantiano de esquema-número que se interpreta el *Tratado sobre el tiempo*. La afirmación citada no significa que Kant sea el primero en vincular de algún modo los dos conceptos. *Realmente lo que dice Heidegger es de una profundidad inusitada*. En efecto, su aseveración no aboga por *fixar* el tiempo como lo contado, ni tampoco por denegar que la actividad de contar (y ni se diga la de enumerar) *transcurra* «en el tiempo». Esto se entiende de suyo por las consideraciones vistas hasta aquí. Allende estos elementos, Kant descubre por primera vez que en el número mismo se encierra (*stecken*) el tiempo, que en el contar-contante comporta-se tiempo y, además, que el análisis fenomenológico permite disgregar ese poderoso enraizamiento de origen. Esto, ciertamente, va mucho más allá de lo que Aristóteles pensó en su definición del *Tratado sobre el tiempo* y puede interpretarse como un preludio de la idea clave de *Sein und Zeit*, vale decir, que el tiempo es el hilo conductor de toda comprensión del ser y que ese tiempo es *temporalización de la temporalidad* (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) Para Heidegger, con independencia de si los números están o no en el tiempo, lo cierto es que la constitución (*Konstitution*) del contar-contante, y *a fortiori* de la enumeración, existe una referencia al tiempo mismo (Cf. Ib.). Es por esto por lo que el planteamiento kantiano avanza incansablemente más allá de Aristóteles, pues éste, entre otras cosas, habría pensado al número al margen del tiempo y de la constitución.

No obstante, Heidegger objeta que la orientación conductora *desde el número-numerado* hace que Kant enrute la determinación del esquema-imagen por un camino en el

que la sensibilización de los conceptos puros no se esclarece desde su fundamento, sino, todavía, desde una actividad subordinada a éste. Como claramente lo expondrá el *Kantbuch*, pese a que los conceptos matemáticos parecen estar más cerca del tipo de intermediación buscada entre el concepto y el ente representado, presuponen todavía un «esquematismo» y no pueden ser el hilo conductor del mismo debido a que el esquema-número está más inclinado hacia la *imagen*-esquema que hacia el *esquema*-imagen. El esquema es la regla de la creación del aspecto en cuya representación *ya se forma* la posibilidad de la imagen (GA 3, p. 100). Por lo tanto, esta relación pura con la regla no es menos importante que «el aspecto aislado de una multiplicidad de puntos» (Ib.). Es este surgir de la regla en la presentación representada de su regulación lo que explica el esquema-número, y no al revés, es decir, no es el número el que puede explicar el surgimiento de la regla, su introducción «en la esfera de una posible intuitividad» (Ib., p. 99), sino que depende ya de un proceso previamente operativo de la constitución del surgimiento de la regla *de cara a* la intuitividad, justamente donde el número tiene su lugar.

Como en la *Crítica* el esquema-número no solo es el primero en orden a la exposición sino también en orden al ensamble o concatenación de todos los demás esquemas, por medio de su crítica Heidegger logra dar *el paso decisivo* en dirección a reivindicar la autonomía del esquematismo y su fundamentación en el «cuánto» puro y en la «serie» pura, vale decir, en el tiempo. La ejecución del esquematismo no depende ni de la sensibilidad (conceptos empíricos) ni del entendimiento (conceptos matemáticos, número). Por el contrario, «la sensibilización de los conceptos es una actividad completamente propia de crear imágenes peculiares» (Ib., p. 100). La ejecución del esquematismo no depende, pues, de ninguna facultad, ni tampoco es una actividad intermedia, sino que es una actividad propia e independiente a la cual están subordinadas las demás facultades, el entendimiento y aquella otra a la que éste no hace más que prestar un servicio, la intuición. Es por esto por lo que Heidegger insistirá: «Todo representar conceptual es, de acuerdo con su esencia, esquematismo. Todo conocimiento finito es – como intuición pensante –

necesariamente concepto» (Ib., p. 101). Por lo tanto, todo conocimiento finito es esquematización temporal¹²¹.

3. El esquematismo kantiano del tiempo del ahora. Interpretación del esquema-substancia en la lección *Logik* y en el *Kantbuch*.

En la tarea de aclarar la trascendencia del conocimiento ontológico entendido como el virarse-hacia que deja-objetivar unificando y regulando en los conceptos reflexionantes lo que se opone, dando origen con ello a una correspondencia pura, el esquematismo resulta fundamental justamente en tanto que es un camino para esclarecer el mantenerse de la trascendencia finita en dicha estructura bajo el presupuesto de que él (el esquematismo) también debe participar en el ofrecerse del horizonte y no solamente en la sensibilización del horizonte oferente. Para Heidegger el tiempo es la clave del esquematismo, si bien en la *Crítica* el tiempo que Kant conoce es exclusivamente el tiempo del ahora. Según Kant, los conceptos puros y el tiempo se relacionan por la mediación de la síntesis pura de la imaginación trascendental. Así, el tiempo deja de ser simplemente la forma de la intuición contrapuesta a los conceptos del entendimiento para ser «la imagen pura», el «esquema-imagen», que posibilita la sensibilización del horizonte. Consiguientemente, el

¹²¹ Nuestra investigación es una de las pocas que tematiza la relación entre *tiempo* y *número* en el pensamiento heideggeriano ya que esta cuestión, pese a su más que evidente importancia, ha sido casi completamente ignorada hasta la fecha. Esta pieza fundamental de la hermenéutica heideggeriana de Kant y Aristóteles tendrá resonancias a la hora de abordar, en la *Tercera sección*, la relación ontológico-existencial entre completitud (*Ganzheit*), unidad (*Einheit*) y temporalidad (*Zeitlichkeit*), tema que se remonta a la distinción entre *unum transcendens* y número uno del *Habilitationsschrift*. Como ya dijimos en la nota 54, esta suerte de dualidad ontológica del número se encuentra en Aristóteles y en Kant. Por lo tanto, en las tres secciones de esta investigación el vínculo tiempo-número *es capital*. Debemos, sin embargo, postergar para otro trabajo la explicitación de este genuino hilo conductor de la historia del concepto de tiempo.

El libro editado por Hartimo *Phenomenology and Mathematics* (2010), de cuyos trabajos destacamos los de Lohmar (pp. 73-90), Hintikka (pp. 91-106) y Tieszen (pp. 1-23), realiza una aproximación al tema en la fenomenología husserliana. En el segundo capítulo de su libro *Being and Number in Heidegger's Thought* (2008), Roubach realiza una aproximación a la cuestión tiempo y número en *Sein und Zeit*, tema que considera importante de cara a la comprensión del tiempo del ahora y del tiempo del mundo. A nuestro juicio, la cuestión debe plantearse, también, en relación con la temporalidad originaria y propia, sin decantar en un tratamiento general del tema en términos de «proyecto matemático de la naturaleza». Matemáticas y número son tan identificables como ser y ontología. El libro de Roubach sugiere interesantes vías de comunicación entre Heidegger y Cantor, Dedekind y, especialmente, Brouwer.

esquematismo de los conceptos puros del entendimiento debe regular a partir del tiempo. Pero, como el tiempo es, en tanto que forma del sentido interno, intuición unitaria, total y universal, entonces no solamente ofrece una «imagen pura» de los conceptos, «sino también la única posibilidad pura de su aspecto. Y esta única posibilidad de aspecto no muestra en sí más que el tiempo y lo temporal» (Ib., p. 104).

Heidegger ahonda en esta explicación mediante la interpretación del único esquema que entra en consideración explícitamente en el *Kantbuch*, el esquema de la *substancia*, si bien es cierto que la lección *Logik* ya había tratado los esquemas de la sensación y de la realidad. En la *Crítica*, Kant no habla solamente del esquema-permanencia, sino que intenta acuñar esquemas para cada una de las categorías *de la relación*, empezando por la de sustancia/accidentes. El esquema de ésta, también fijado mirando al tiempo, es la *permanencia*, no solamente la unidad (esquema-número) o la continuidad (esquema-sensación). En otras palabras, el esquema versa sobre la representación de una realidad como sustrato permanente de toda determinación empírica en general. Aquí Kant vuelve a hacer una precisión muy importante, también en relación con la «Primera analogía» y con la «Refutación del idealismo»:

No es el tiempo lo que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo [en su idealidad trascendental, no como realidad objetiva], que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Solo desde ésta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad (KrV, p. B183).

Kant asevera, pues, que el tiempo no puede transcurrir porque es la forma de la intuición que unifica la multiplicidad de las representaciones y da el fenómeno. De la consistencia del fenómeno, al tiempo le corresponde solo lo permanente, la sustancia. El fenómeno consiste, pues, en una parte sustancial, permanente, no cambiante; esa parte es la forma del fenómeno, es decir, lo que pertenece al sujeto, a la sustancia. Lo otro en lo que consiste el fenómeno es la materia trascendental, que fue objeto de comentario en el esquema-sensación. Para finalizar, pues, nos dice Kant, el esquema de la sustancia es la permanencia en el tiempo como forma del sujeto.

En correspondencia con la idea de que el tiempo debe ofrecer el esquema-imagen de *toda* sensibilización de los conceptos puros, Heidegger busca establecer la regla de la determinación trascendental del tiempo para la substancia en estricta relación con la serie de horas. De esta manera se evidencian los rendimientos, pero asimismo los límites fenomenológicos del «Esquematismo». En este sentido, los horas-éstos homogéneo-específicos y seriados, el ahora-esto que colma un segmento de tiempo de izquierda a derecha abriendo así la posibilidad de la contabilidad y la medición de aquella serie, se revelan como *fundamentados* en la idea de una serie de horas que sub-yace (*Zu-Grunde-liegen*), que es substancia. Este fundamento es interpretado por Heidegger como la base del concepto kantiano de tiempo:

Este «esto» en tanto que lo que subyace para todo ahora en todo ahora, lo que subyace permanente y perdurablemente en todo ahora. [...] Es lo inmodificable, lo constantemente ya presente, y concretamente en tanto que aquello en cuanto a lo que todo «este» determinable en un ahora determinado está ya determinado. «Ahora que sucede esto y esto determinado» no significa otra cosa que: ahora que ya está presente la propia naturaleza en donde el suceso mencionado es un proceso (GA 21, p. 391).

Tanto en la lección *Logik* como en el *Kantbuch* esta interpretación del esquema-substancia será esclarecida a partir de la «Primera analogía». Recordemos que ese segmento de la *Crítica* buscaba demostrar que el cambio no altera la permanencia de la substancia, en otras palabras, que todos los fenómenos se hayan en el tiempo. La «aplicación» heideggeriana de la «Primera analogía» al esquematismo (GA 3, p. 107) busca sostener que la operación de determinación por la cual el entendimiento se dirige a los fenómenos (algo así como la función que en la *Crítica* ocupa la «Analítica de los conceptos puros del entendimiento», de la cual las tres Analogías son una parte referida a la existencia) no es posible sin un esquematismo trascendental del entendimiento no prepara el camino para la determinación temporal empírica. El *esquematismo heideggeriano* pone al esquema-permanencia de la substancia en el primer rango, es decir, instaura la determinación trascendental del tiempo perteneciente a tal esquema a contracorriente del orden del capítulo

sobre el «Esquematismo». Esto hace que el esquema-número y el esquema-realidad se subordinen a él (como pasa con las dos últimas «Analogías» frente a la primera).

Como se puede apreciar a partir de lo anterior, *una de las claves de la interpretación* heideggeriana es que aplica al «Esquematismo» el mismo orden de fundamentación de las «Analogías». Las tres analogías son: (1) permanencia de la substancia (KrV, p. B225), (2) sucesión temporal según la causalidad (Ib., p. B233) y (3) simultaneidad según la acción recíproca y la comunidad (Ib., p. B257). La interpretación heideggeriana del esquematismo en la lección *Logik*, por ejemplo, se organizaría así: esquema-permanencia, esquema-realidad y esquema-número. En el *Kantbuch* solamente tratará del esquema-substancia. Se da por hecho, pues, que las aclaraciones sobre el esquematismo alcanzadas un año atrás durante la lección *Logik* siguen siendo válidas.

El orden expositivo seguido por Heidegger no es, naturalmente, el de la *Crítica*, donde el esquema-permanencia es el esquema de *una* categoría, la substancia, la cual hace parte del grupo de la *relación*. También pertenecen a este grupo la causalidad y la comunidad, cuyos esquemas son, respectivamente, la sucesión de lo diverso sometida a una regla y «la coexistencia de las determinaciones de una en relación con las demás conforme a una regla universal» (Ib., p. B184). *Los tres esquemas de la relación no solo se ensamblan uno en el otro, sino que, además, luego se reflejarán en estricto orden al interior de las analogías.* Además de esto, los esquemas pertenecientes a dicho grupo se ensamblan una vez más en los esquemas realidad y número, respectivamente, cuyos grupos categoriales son la cualidad y la cantidad y cuyo desarrollo en el «Sistema de los principios» son las «Anticipaciones de la percepción» y los «Axiomas de la percepción», no las «Analogías». Para Heidegger, por su parte, «las tres analogías y los esquemas de las tres categorías de relación se corresponden mutuamente» (GA 21, p. 309). Esta es, pues, su principal apuesta hermenéutico-textual al momento de acometer la lectura del esquematismo. En la *Primera sección* observamos que aplicó al tratado aristotélico una estrategia de inversión similar que, lamentablemente, no podemos confrontar en este momento, pero que sin duda resultaría iluminadora.

Como se ha mencionado en distintas oportunidades, la falencia principal del planteamiento kantiano radica en que la exposición del tiempo *no está a la altura de la filosofía trascendental*. Es por esto necesaria una re-organización que re-posiciona la «Primera analogía» por focalizarse en una determinación *empírica* del tiempo. En efecto, dice Heidegger, Kant entiende el tiempo como la «determinación medidora del ser-en-el-tiempo de un fenómeno» (Ib., p. 308). Una lectura alternativa consistiría en distinguir este planteo de uno en el que el papel sobresaliente lo tenga la determinación temporal *a priori*, es decir, lo que Heidegger denomina la *synthesis speciosa temporis*, la cual no debe identificarse con «las determinaciones temporales específicamente esquemáticas, correspondientes al esquema o *figurativas*. Entre éstas hay una, la que pertenece a la substancia, por cuya captación nos esforzamos y que Kant dejó sin determinar» (Ib.).

En ese orden de cosas, Heidegger emprende la pesquisa de lo que aquí denomina asimismo una determinada determinación temporal figurativa (*bestimmte figürliche Zeitbestimmung*). Estamos hablando, pues, de una regla apriórica que se pone a la base de toda determinación del tiempo y que en cuanto regla precisa de la referencia previa de los conceptos del entendimiento a los fenómenos (Ib., p. 309). El estar-referido del entendimiento no es algo que la regla apriórica pueda crear, sino algo con lo que debe contar para realizar la determinación del tiempo. Aquí damos, nuevamente, con una experiencia de la finitud. El error de Kant habría sido, según podemos colegir de la re-interpretación heideggeriana, elevar la substancia al nivel de dicha regla apriórica cuando su orden, aunque *a priori*, no obstante, no es del mismo grado. Este error lo llevó a entender substancialmente el estar-referido del entendimiento (*subjektivo*) a los objetos dados.

En el *Kantbuch* esta crítica cerrará la confrontación con el esquematismo kantiano; hará las veces de *confirmación* de lo planteado (pues un «esquematismo» temporal de la substancia oficia como hilo conductor de la explicación kantiana), pero, asimismo, de *objeción estructural* a Kant (pues un «esquematismo» substancialista reduce el tiempo al ahora y entorpece una originaria construcción de los esquemas a partir del tiempo). La noción de substancia significa, como ya se dijo, subyacer en el fundamento (*Zugrundeliegen*). De acuerdo con la orientación del esquematismo, a este concepto puro le debe

pertenecer un esquema-imagen en cuya referencia necesaria con la imagen-pura del tiempo tendrá que darse su sensibilización. La substancia, como cualquier otro concepto puro, se esquematiza a partir del tiempo. Sin embargo, la substancia se autodefine como el nexos orgánico y originario con el tiempo, es decir, la estructura de la noción de substancia es el tiempo mismo. Para la substancia el tiempo es, más allá de su imagen-pura, su misma esencia. Como esquema, el tiempo es para la substancia «la representación del subyacer-en-el-fundamento en tanto que se presenta en la imagen-pura» (GA 3, p. 107). Como estructura misma de la noción de substancia, «el tiempo, como sucesión pura de los ahora, es siempre ahora. En cada ahora es ahora. El tiempo muestra así la persistencia de sí mismo» (Ib.). Esta doble vinculación con el tiempo demuestra que es la substancia la que se define a partir del tiempo, *no* el tiempo el que depende en su esencia de la substancia. De igual manera, la función del tiempo en las esquematizaciones se distingue de la función del tiempo que se aplica en la substancia. Puede haber tiempo *sin* substancia, pero la substancia *no* significa otra cosa que tiempo, si bien no uno cualquiera, sino la permanencia absoluta, el no transcurrir de un ahora inmutable e inmóvil. Es, pues, el tiempo el que da el «aspecto puro de algo así como un permanecer en general» (Ib.). Si Kant identificó el tiempo con lo permanentemente presente pasando de soslayo la presuposición del tiempo que radica en el concepto de «lo transitorio», Heidegger no solo va a agudizar esa duplicidad y circularidad del concepto tradicional de tiempo, sino que, además, va a destruir fenomenológicamente la tendencia a identificar el tiempo «no transitorio» con la permanencia de la substancia.

El tiempo como imagen pura y el tiempo del ahora pueden distinguirse, si bien la imagen pura carece, por antonomasia, de *definición*. Será necesario esperar hasta que los análisis ontológico-existenciales abran otra posibilidad de comprender el problema de una determinación del tiempo (*temporale Bestimmtheit*). Los rasgos esenciales del tiempo del ahora sí son, por su parte, completamente precisables. De un lado, la sucesión incontenible de un flujo de ahora que se relevan el uno al otro. De otro lado, el ser siempre ahora de los ahora, aunque se sucedan irrevocablemente, da el aspecto del permanecer. El ahora se evanesce, pero siempre es de nuevo ahora.

Finalmente, no podemos omitir que la substancia juega un papel de relevancia en la pesquisa que guió la interpretación del esquematismo. Se trataba, fundamentalmente, de dar cuenta de la manera en la que la trascendencia del conocimiento ontológico está-vuelta hacia el horizonte oferente que deja-objetivar lo que comparece. La substancia es un elemento constitutivo *de la objetivización* en la medida en la que en su esquematización a partir del tiempo del ahora,

la noción está a la vista de antemano como noción esquematizada, de modo que en esta mirada previa dirigida a la imagen pura de la permanencia puede mostrarse a la experiencia un ente inmutable en el cambio (Ib., p. 108).

Parece ser, pues, que el objetivo conductor de poner al descubierto el tiempo como horizonte de la trascendencia posibilitadora del conocimiento ontológico se ha cumplido. Este horizonte ontológico, universal y puro es la condición de posibilidad de los horizontes especiales y abiertos que pueden tener los entes; horizontes ciertamente ónticos, por más que no sean reductibles a cosas. De suerte que se puede decir que

el tiempo no da solo de modo previo a la trascendencia una cohesión unida, sino que le ofrece algo así como una detención (*Einhalt*), conforme a su carácter de lo que se da puramente como tal. El tiempo hace perceptible para un ser finito lo «puesto» de la objetividad que pertenece a la finitud del orientarse en el sentido de la trascendencia (Ib.).

Capítulo IV. La esencia temporal de la subjetividad. Autoafección, imaginación trascendental y tiempo originario.

A lo largo de esta *Segunda sección* hemos analizado la interpretación heideggeriana del tiempo en Kant prestando atención, en primer lugar, a la forma en la que la pregunta por el acontecer de la *Crítica* obliga a desarrollar una hermenéutica que tiene como tarea inicial resquebrajar la sistemática arquitectónica de la obra en favor de un núcleo problemático que genuinamente irriga su realización. La hermenéutica heideggeriana es fenomenológica en tanto que busca desarrollar una comprensión del tiempo a partir de ese *redescubrimiento* del centro problemático fundamental de la *Crítica*. La pregunta fundamental es: ¿cómo es posible aplicar renovadoramente lo más auténtico del trabajo de Kant a la elucidación del tiempo originario, un tiempo que él barrunta pero que es incapaz de llevar a conceptos? Este interrogante es el baremo cardinal que discierne lo que en la obra de Kant continúa siendo aliciente para el pensar filosófico más profundo.

En tal dirección la trascendencia finita reveladora de un sentido temporal detrás de la pura presencia que comportan sensibilidad y entendimiento ha sido tematizada por Heidegger como la raíz común en la que, además, tendría su origen y distensión el fenómeno del tiempo. La pregunta inicial por el nexo entre yo-actúo y tiempo con la que Heidegger consideraba posible retomar a un nivel más alto el problema del tiempo en Aristóteles ha devenido la pregunta por el formarse de la trascendencia finita y por el mantenerse en su modo propio. A nuestro juicio, estos dos temas coimplicados pueden acometerse mediante el análisis de la imaginación y del esquematismo trascendental tal como son presentados en el *Kantbuch*. En el capítulo anterior nos hicimos cargo del mantenerse (*sich halten*) de la trascendencia finita en el horizonte del tiempo. Ahora nos corresponde analizar la formación del horizonte del tiempo.

Nuestra hipótesis asevera que dicha formación ocurre en la mismidad (*Selbstheit*) de la autoafección finitamente trascendente. Para Heidegger, la autoafección es sí misma trascendencia que se alumbra en la más íntima mismidad de la temporalidad

originaria y propia. Este planteo, naturalmente, no solo desborda la concepción kantiana de la imaginación trascendental, sino que, además, no se sigue ni de una lectura de la primera edición de la *Crítica* ni de la segunda. Lo que ocurre es mucho más curioso o, si se quiere, enigmático. El planteo heideggeriano es *necesariamente hermenéutico*, pero no porque la *Crítica* directamente lo sea, sino porque ella lo desencadena o, más bien, lo que pasó *por fuera* del texto *entre* las ediciones de 1771 y 1778 *produce un problema y genera una atmósfera especulativa que va más allá de lo que quedó fijado en las dos ediciones y que Kant ya no puede controlar. No es que Kant haya «retrocedido» ante el abismo de la imaginación trascendental, es que el acontecer de la obra sucede más rápido que el pensar*. Por fuera de las ediciones de la *Crítica*, en ese aura primigeniamente problemático y común, ocurre una substracción filosófica que presupone un decantado, una suerte de sustrato filosófico primordial que se revela y se oculta en lo que queda en las ediciones y en lo que estas abandonan. *A eso se le puede llamar el sentido*.

El objetivo fundamental del *Kantbuch* es acentuar ese acontecer de la *Crítica*, como obra de espíritu filosófico. El tiempo no se debe pensar al margen de este complejo acontecer histórico, hermenéutico, fenomenológico y filosófico, sino precisamente como la clave para su dilucidación, una clave que no solo exige tomar en su justa medida el tiempo de la naturaleza, sino, además, atender al acontecer de la temporalidad originaria y propia, tanto como a la temporalización del acontecer, lo que Heidegger denomina la *Temporalität des Seins*. Una exploración del más profundo alcance de esta hipótesis nos llevará a la *Tercera sección* de nuestra investigación.

En lo que concierne a este Capítulo IV, abordamos en el primer apartado la relación entre tiempo y autoafección o, como Heidegger prefiere denominarla, «mismidad». En relación con la historia del concepto de tiempo que partía del problema aristotélico de la oscura relación entre tiempo y alma y que proponía un desarrollo a través del nexo yo-actúo/tiempo en Kant, encontraremos aquí por primera vez el vuelco radical hacia la mismidad del tiempo. En esta línea, por medio de un contraste con la *Crítica* y, especialmente, con la «Deducción trascendental» de 1771 y 1778, veremos en el segundo apartado la manera en la que Heidegger entiende la mismidad como una afección de la intuición pura

del tiempo que funda la serie de ahora por parte del tiempo originario. Con esto queda preparado el marco en el que a través de una interpretación de la imaginación trascendental se explicará el *formarse* del horizonte de la trascendencia finita.

En el tercer apartado abordamos esta cuestión. En cuanto a la hermenéutica que Heidegger aplica a Kant, aquí será plenamente transparente que tiende a una acentuación del éxtasis del futuro y que aplica a la *Crítica* distinciones de corte husserliano como retención y protención, algo que ya pasaba en la interpretación del *Tratado sobre el tiempo*. Mediante este método Heidegger toma posición de cara al devenir de la imaginación trascendental en las ediciones de la *Crítica* y busca demostrar que la mismidad es la esencia de la imaginación, pero que la temporalidad extática es la esencia de la mismidad. A partir de ahora el nexo entre mismidad y tiempo será el tema predominante en la historia del concepto de tiempo, de la misma forma en la que el contraste con el tiempo del ahora se convertirá cada vez más en un contraste con el tiempo que *no* es el sí-mismo, con el tiempo «de otros», con el tiempo alienado del olvido del ser (propio). Al final veremos cómo la pregunta por la unidad de estas temporalizaciones del tiempo rebasa notablemente las posibilidades de cuestionamiento de la *Crítica de la razón pura*. ¿A la espera de qué obra filosófica aguarda esta problemática radical?

1. La autoafección que lleva hacia la temporalidad originaria.

La historia del concepto de tiempo que se desarrolla en lectura complejizante e intensificadora de la *Crítica* concluye en el *Kantbuch* con un apartado intitulado «El tiempo como autoafección pura y el carácter temporal del sí-mismo»; es el §34 de la obra y, aunque ésta se extenderá hasta el §45, es aquí donde la interpretación temporal de Kant alcanza su cenit. En dicho párrafo no encontraremos, sin embargo, una explicación radical y profunda de la autoafección en la que se demuestre categóricamente que es la pieza fundamental de la fundamentación de la metafísica. De hecho, esto sería peligroso en una investigación que se confronta con la cristalización que el concepto de tiempo alcanzó gracias a la subjetividad moderna acuñada en la *Crítica*. Naturalmente, Heidegger quiere

evitar, inclusive en la estructuración de su obra, la elevación de un centro temático en el que se dé cabida a la explicación cabal de lo que sería el corazón de la interpretación kantiana del tiempo; el lector no va a encontrar un centro de este tipo. Más bien de lo que se trata es de que en el §34 *culminan* las referencias que desde el principio del *Kantbuch* vienen siendo hilvanadas y que giran concéntricamente sobre el tema que en este párrafo será nuevamente considerado. Por lo tanto, conviene mejor hablar de la autoafección como un *tema de trabajo en relación con el horizonte del tiempo*, tan importante como el mantenerse y el formarse de dicho horizonte.

Uno de los problemas fundamentales que se dan cita en el §34 versa sobre nuestro acceso al tiempo. Para Kant y Heidegger el tiempo no es un objeto o un ente exterior a nosotros; obviamente tampoco es algo interno como el corazón o el cerebro. Ciertamente, al tiempo le corresponde una forma del estar-dentro, pero éste no es ni siquiera del tipo de un recuerdo, de una idea o de un sentimiento, los cuales pueden estar presentes, ausentes o latentes. La *interioridad* del tiempo significa una relación mucho más *íntima* con él y, a la vez, una estructuración suya en lo que nosotros mismos somos. Es por ello por lo que Heidegger se pregunta «¿De dónde viene entonces [el tiempo] si nos ha de afectar?» (GA 3, p. 189)¹²².

La pregunta es compleja en tanto que el propio desenvolvimiento de la tematización sobre el tiempo ha relativizado las respuestas antiguo-aristotélica y moderno-kantiana; más bien ellas mismas están a la espera de una reubicación que solo puede acontecer en el marco de la respuesta a la pregunta. Según Heidegger, el tiempo se afecta a sí mismo y esa autoafección forma la estructura esencial del sí-mismo, de la subjetividad o, como él prefiere llamarla, de la mismidad (*Selbstheit*). El tiempo como autoafección se erige de esta manera como el origen más *íntimo* de la fundamentación de la metafísica, pues, recordémoslo, la idea capital de aquella es la finitud de la intuición humana. De la tesis del tiempo como autoafección resulta que «solamente basado en esa mismidad puede ser el

¹²² De nuevo, como en la interpretación de Aristóteles, en esta pregunta se cifra la transformación que Heidegger le propone a la historia del concepto de tiempo. ¿*Dónde* está el tiempo originario? En la mismidad. ¿*Cómo* acontece o se temporaliza? Como trascendencia finita, es decir, no en el «sujeto» como creía Kant, sino como rompimiento del sujeto hacia el ser en general.

ser finito lo que tiene que ser: un ser dependiente de la receptividad» (Ib.). Pero con esta tesis, a su vez, se alcanza una vinculación originaria entre el yo y el tiempo, un tema problemático y elusivo en la historia del concepto de tiempo, todavía en Kant y más palpablemente en Aristóteles. Heidegger lo manifestará con toda claridad ya en la primera enunciación de la idea: «Como autoafección pura [el tiempo] forma originariamente la mismidad (*Selbstheit*) finita de tal modo que el sí-mismo (*Selbst*) puede ser algo así como autoconciencia (*Selbstbewußtsein*)» (Ib., p. 190).

Cabe recordar que esta estructura autoremisiva ha sido una constante en la interpretación del tiempo en Kant. En distintas ocasiones se insinuó una suerte de duplicidad autoreferente y autofundacional, que operaría por ello como fuente de genuina unidad del conocimiento ontológico. Los principales hitos que vale la pena reiterar son dos y afectan puntos cardinales de la interpretación kantiana del tiempo, a saber, autoreferencialidad de la intuición y del entendimiento. En cuanto a la primera, vale decir, la intuición pura del tiempo, Kant la define como «la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno» (KrV, p. B49). Heidegger, en la elaboración del problema de la intuición en su libro sobre Kant, llegó a la conclusión de que el carácter receptivo de la intuición pura solo es posible sobre la base de un dejar-se-dar puro; la receptividad de la intuición presupone una generosidad del recibir: el tiempo como intuición pura comporta esa duplicidad del dar y del recibir ya que en cuanto intuición pura está dispuesta a recibir lo puro que le adviene, pero en cuanto forma del sentido interno el tiempo realiza la apertura del dejar-se-dar.

Por su parte, el entendimiento también gira alrededor de una estructura de esta naturaleza, pues se vuelve sobre su propia actividad una y unificatoria entendida como reflexión para proveer de contenido al concepto puro, un contenido que no puede provenir de la intuición, sino de la actividad originariamente concipiente del entendimiento mismo (*urprüngliches Begreifen*). De este modo, el entendimiento está constituido por un desplazamiento bidireccional que desde sí mismo genera y recibe la unificación en los conceptos reflexionantes, los cuales «actúan en, con y para la reflexión» (GA 3, p. 54). Recordemos también que la orientación hacia la raíz común propone desde el punto de

partida del *Kantbuch* la necesidad de cuestionar por la vinculación originaria entre sensibilidad y entendimiento; la autoafección es la anhelada raíz común. La autoreferencialidad se mostrará como una co-referencialidad, de lo que en Kant se llaman facultades.

En el fondo se encuentra el problema de la subjetividad del sujeto, replanteado por Kant en la *Crítica* respecto de su fuente cartesiana y vuelto a cuestionar por Heidegger a la luz del problema de la trascendencia finita. La constelación tiempo-sujeto es un paso obligado en la historia del concepto de tiempo, pero es igualmente un foco de especial tensión. Si bien es cierto que para Heidegger el tiempo «vive más originariamente en el sujeto» (Ib., p. 50), es decir, que fuera del sujeto el tiempo no es nada, también lo es que acepta esta idea solo a condición de comprender la subjetividad del sujeto como radicalmente abierta hacia el todo del ente: «Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto» (Ib.). La constelación tiempo-sujeto da, pues, la pauta programática de la interpretación heideggeriana, por supuesto referida a Kant, pero más allá de éste, hacia el núcleo del problema, es decir, hacia «la tarea de una analítica de la trascendencia, es decir, de una fenomenología pura de la subjetividad del sujeto, y por cierto como un sujeto finito» (Ib., p. 87).

Con base en lo anterior podemos ahora identificar el objetivo que está detrás del *Kantbuch*, en otras palabras, la meta hacia la cual Kant a la vez avanza y retrocede, pero en cuya tematización, en todo caso, la subjetividad llega a acontecer en la forma radical del sujeto puro como fuente del dejar-objetivar que está volcado, en su trascendencia finita, al todo del ente (Cf. Ib., p. 165). En los momentos neurálgicos en los que Kant acomete este asunto (por ejemplo, el ya citado «Esquematismo trascendental»), siempre se encuentra con el tiempo en la intimidad del sujeto. Si como interpretación del planteamiento heideggeriano que hemos visto desarrollar en Aristóteles y en Kant es válido decir que mientras más profundiza en la historia del concepto de tiempo, más cerca está de la intimidad de la mismidad, también resulta adecuado pensar que mientras más profunda es la exploración kantiana en la subjetividad del sujeto moderno, más necesario se le hace

aludir al tiempo y más palpable resulta que Kant no alcanzó a dar el paso decisivo hacia la *diferencia* del tiempo respecto del ente y de la subjetividad respecto de las cosas¹²³.

A la luz de esta *reiteración enriquecida* del problema que hemos rastreado en esta *Segunda sección* dedicaremos el siguiente apartado a situar el origen documental y conceptual de la autoafección para pasar luego a una exposición de su vínculo y realización en la imaginación trascendental.

2. Autoafección del tiempo originario por el tiempo del ahora.

Lo que Heidegger denomina autoafección del tiempo en Kant se corresponde a grandes rasgos con el tema de la apercepción trascendental, el cual se expone en la «Deducción trascendental» y cuya disímil concepción entre las versiones A y B es imposible de ocultar¹²⁴. De la lectura de las dos redacciones se infiere que el tema de la afección (pura) del sujeto por su propia actividad (pura) es uno de los detonantes, si no el principal, de la reescritura de la «Deducción» en 1787. Podemos, por lo tanto, decir que la perplejidad ante el diferente concepto mantenido acerca de la autoafección emerge de la lectura paralela de las dos versiones; no es, pues, un asunto explícitamente tematizado por Kant.

La investigación kantiana roza el tema de la autoafección cuando se hace cargo de un problema general que, a su vez, exige la respuesta a dos preguntas íntimamente relacionadas con la cuestión del tiempo. El problema conductor de la «Deducción» es un

¹²³ El llamado a una fenomenología pura de la subjetividad del sujeto finito se distingue radicalmente de una «fenomenología formal de la conciencia», la cual se funda en la intuición simple, formal y reflexiva del yo. En *Sein und Zeit* se le reconoce a tal fenomenología una significación fundamental y determinante, pero también se advierte acerca de sus límites ontológico-existenciales. Estos consisten en el olvido del ser (propio) en favor de una reificación del Dasein. El desencadenante (positivo y negativo) de la fenomenología formal de la conciencia está siempre en el Dasein mismo, el cual se expone a la «tentación» y a la «trampa» de la «pérdida de sí» (*Selbstverlorenheit*) de diversas maneras (Cf. SZ, pp. 115-116).

¹²⁴ Sobre este tema inagotable resultan muy orientadoras las exposiciones de Kemp Smith (2003, pp. 202-331) y de Willaschek (2018). La «Deducción» despertó desde muy pronto una álgida polémica que se puede ver en la respuesta de Kant a Eberhard (2002). En torno a la discusión acerca del tema en la filosofía inmediatamente posterior, véanse Hoyos (2001) y Jaeschke y Arndt (2012). En el último texto que Heidegger dedica a Kant, la conferencia de 1962 *Kants These über des Seins*, ya no radicalizará la «deducción subjetiva», sino que se concentrará en «deducción objetiva» de la *Crítica*. Hacia allí tiende ya el conocido como «segundo Kantbuch», la lección de 1935-1936 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen* (GA 41), citado por nosotros en el Capítulo II.

problema *lógico* en el sentido en el que interroga por la *validez objetiva* de las condiciones subjetivas del pensar, en otras palabras, se hace cargo del problema lógico-trascendental de cómo es posible que la totalidad de los fenómenos se ordene de acuerdo con las condiciones subjetivas de los elementos del conocimiento. Este problema global implica la respuesta a las siguientes dos cuestiones: por una parte, cómo se combina lo diverso de la intuición (cuyas formas puras son espacio y tiempo), ya que esa misma facultad no es capaz de elaborar una dirección *unificante* para los fenómenos que le son dados. Por otra parte, también es preciso establecer cómo se enlaza lo representado con la identidad de la apercepción pura, única actividad del sujeto capaz de garantizar la *continuidad* y la *estabilidad* de los fenómenos en una conciencia. Para Kant, la interrelación entre sensibilidad (cuya forma última mas no exclusiva es el tiempo) y entendimiento (cuya actividad principal se estima en la «Deducción» como apercepción y *no* a la luz del juicio y las categorías) se decide en la imaginación trascendental, la cual es, según esto, la base genuina de todo conocimiento *a priori* (KrV, p. A124).

Kant no lo afirma tajantemente, pero sí es posible inferir de lo anterior, como lo hace Heidegger a lo largo de su interpretación, que con este problema de una u otra forma se está preguntando por la relación entre la apercepción trascendental y la forma pura del tiempo. Lo que no queda claro en modo alguno es cómo algo así es posible sin que el sujeto kantiano «caiga» en el tiempo y sin que el tiempo exceda los límites de la intuición, o bien se abra a afecciones que no sean estrictamente intuitivas; tales restricciones y el intento de pasar a través de ellas determinarán la profunda tensión de la «Deducción» de 1781 *confrontada* con la de 1787. En el intermedio entre esas dos redacciones, es decir, *no* de cara a un texto sino a un problema objetivo o a una atmósfera problemática que se revela *hermenéuticamente*, es donde se despliega toda la interpretación del *Kantbuch*. Tomar este camino para *proponer* la interpretación de Kant en clave «contrastiva» hubiera sido completamente posible, pero eso habría implicado para Heidegger no solo una renuncia a la idea de «violencia» como nervio de la destrucción fenomenológica que guía su hermenéutica de la historia del concepto de tiempo, sino, además, un abandono de la

epopeya de un Kant heroico y de la búsqueda del *espíritu* de lo dicho por un Kant inconsciente del más genuino sentido de su propio filosofar.

Volviendo a la *Crítica*, uno de los resultados más relevantes de la «Deducción» de 1781 es que ella logra dar cuenta de la asociación de todas las representaciones por medio de la afinidad trascendental. Para Kant existe un fundamento objetivo capaz de elaborar la unidad fenoménica de la experiencia posible: ese principio dice que no hay aprehensión posible por parte de la mente si lo aprehendido no se ha conformado ya a «la unidad numérica» de la apercepción (KrV, p. A107). La «unidad numérica» es una *unidad sintética* que se convierte en la encargada de posibilitar que los fenómenos compaginen en la unidad suprema, llamada «naturaleza» (Ib., pp. A122-123). Dice, pues, Kant:

La naturaleza, en cuanto objeto del conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella pueda abarcar, solo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia (Ib., p. A127).

En otras palabras: «Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*» (Ib., p. A158). Este no solo es el *quid* de la revolución copernicana, sino de la entera filosofía trascendental. Pero en el centro de ese *quid* Heidegger resalta que Kant sugiere o presupone un vínculo entre yo-actúo y tiempo estructurador de la unidad de la apercepción, al afirmar que toda reglamentación fenoménica, todo «ordo», dependen trascendentalmente de ésta. ¿Qué pasa, entonces, con los conceptos de «Yo-pienso» y de «intuición pura» cuando se los piensa a la luz de este descubrimiento todavía en ciernes?

Comparada con la primera edición, la «Deducción» de 1787 impone con mayor vehemencia restricciones y limitación al conocimiento humano, especialmente a los alcances de la apercepción. Las cláusulas a su determinación y a su funcionamiento allí insertadas, permiten dar una mirada general a la más inmediata línea seguida por la autointerpretación del problema. En el marco de la coyuntura hermenéutica que aflora en esta lectura Heidegger tomará partido por la «primera» *Crítica*. En la revisión de su primera

redacción Kant se esfuerza por establecer que el ser-afectado del sujeto es «un acto de la espontaneidad» (Ib., p. B130), no a cargo de la imaginación sino, más específicamente ahora, «obra exclusiva del entendimiento» (Ib., p. B135), una obra identificada, además, con la representación «Yo pienso» la cual «ha de poder acompañar todas mis representaciones» (Ib., p. B132). El ser-afectado del sujeto, en el que estaba en juego en la primera edición algo así como un «a mí (que estoy siendo)» o un «me (que está siendo)», es, pues, ahora la «autoconciencia» (Ib., pp. B133 y B134) o, más estrictamente acotada, un conocimiento, «el primer conocimiento puro del entendimiento» (Ib., p. B137). De igual modo, la otrora central afinidad trascendental que parecía poner ante los ojos el emerger de la unidad de la naturaleza, ahora luce empalidecida, formulada como la *conexión* de las representaciones en una conciencia (Ib.). Así, pues, dirá Kant:

En efecto, si se prescinde de la conexión, nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarían entonces al acto común de apercepción «Yo pienso», ni se unificarían, por ello mismo, en una conciencia (Ib.).

A juicio de Kant, la nueva formulación de la apercepción trascendental debería cerrar definitivamente la puerta (si es que alguna vez estuvo someramente abierta) a cualquier pretensión de conocer la cosa en sí llamada «Yo soy». En la apercepción trascendental no tengo conciencia «de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy» (Ib., p. B157). Pero tampoco esta certeza quedará sin ser apuntalada, pues, como ya se sugería en el párrafo anterior, es preciso subrayar que «tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*» (Ib.). Para conocernos a nosotros mismos se requeriría precisamente de un tipo especial de intuición a través de la cual se determinaría la variedad de las representaciones del sentido interno sin que existiera una *subordinación* a la forma pura de la intuición, el tiempo. Como esto es *imposible* y como el «Yo soy» no es más que una determinación del entendimiento, entonces

no *me conozco tal como soy*, sino solo como me manifiesto a mí mismo. Por consiguiente, la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el pensar de *un objeto en general* mediante la conexión de lo diverso en la apercepción (Ib., p. B158).

De esto se concluye, pues, que «existo como inteligencia que es consciente solo de su facultad de conexión, pero sometida, en lo relativo a la variedad que ha de conectar, a una condición restrictiva llamada sentido interno», cabe decir, *restricción* del tiempo (Ib., y p. B159).

En una nota a la «Deducción» de 1778 Kant añade una interesante acotación a la que, según describe, sería la *restricción* fundamental al conocimiento de sí mismo interpuesta, justamente, por el tiempo. Kant dice que el «Yo pienso», en cuanto determinación de mi existencia, implica que mi existencia ya está dada en él. *Cogito, ergo sum*, según reza la famosa sentencia cartesiana. Para Kant, sin embargo, la conclusión extraída por Descartes está incompleta en tanto que no explicita que para poder determinar la variedad en la que consiste dicha existencia, necesito contar con un modo de determinación que ya no se encuentra en el acto del «Yo pienso». «Para eso se requiere una autointuición (*Selbstanschauung*) que se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible (*sinnlich*) [¿?] y pertenece a la receptividad de lo determinable» (Ib.). No contamos con otra autointuición que sea capaz de determinar lo determinante antes del acto de determinar, es decir, antes del tiempo, o sea, no contamos con un tiempo *antes* del tiempo, o con un concepto de tiempo diferente al concepto de tiempo como forma del sentido interno y condición de la experiencia posible, «no puedo determinar mi existencia como la existencia de un ser activo por sí mismo» (Ib.), sino solamente como espontaneidad del pensar determinante. Por lo tanto, «mi existencia sigue siendo siempre meramente sensible [empírica], esto es, determinable, en cuanto existencia de un fenómeno [no de una cosa en sí]. Sin embargo, es esa espontaneidad la que hace que me denomine inteligencia» (Ib.)¹²⁵.

Ahora bien, estas ideas sobre posibles instanciaciones del tiempo (aunque no se acepte su efectividad) y *las posibilidades negativas implícitamente barajadas (aunque restrictivas)*, no debieron ser indiferentes para un pensador que, como Heidegger, andaba

¹²⁵ Heidegger rema a contracorriente de esta formulación kantiana cuando en *Die Grundprobleme* critica la presunta imposibilidad de una auto-intuición. «[Kant] No ha mostrado que el “yo actúo” en sí mismo no pueda ser interpretado en el modo en el que se da a sí mismo, en la constitución ontológica que se manifiesta a sí misma» (GA 24, p. 206). Véase lo dicho en *Segunda sección*, Capítulo I, 1.

a la búsqueda de los orígenes fenomenológicos de la historia del concepto de tiempo y que, además, desde época tan temprana como el final de su bachillerato se preguntó seriamente por *la determinación unitaria, simple y dominante de los múltiples sentidos del ser* en Aristóteles (Cf. Richardson, 1963, p. 13).

De esta no impasibilidad ante la coyuntura hermenéutica que aflora en la reescritura de la «Deducción» es testimonio el hecho de que Heidegger defienda, en su lectura de la autoafección, la tesis según la cual tiempo, autoafección pura y apercepción pura se encuentran íntimamente relacionados desde su fuente. El tiempo es el fundamento que hace posible el ser-sí-mismo y, por lo tanto, hace parte ya de la apercepción pura y del «Yo pienso». La tesis hace patente, pues, que Heidegger cree posible identificar un tiempo ya no simplemente intuitivo, sino, dicho en términos kantianos, «una autointuición que me suministre lo *determinante* (de cuya espontaneidad solo tengo conciencia) antes del acto de *determinar*, a la manera como el tiempo suministra lo determinable» (KrV, p. B159). Esta posibilidad tajantemente rechazada por Kant es la que según *Die Grundprobleme* no se encuentra tan fácilmente zanjada. Heidegger asevera en el *Kantbuch* que de acuerdo con su tesis el tiempo y el yo son aprehendidos en su mismidad originaria y «ya no se enfrentan» «sino que son lo mismo» (GA 3, p. 192). La autoafección del tiempo se revelará como el núcleo más genuino de la interpretación del tiempo, el verdadero «hilo conductor de la esencia originaria del tiempo» (Ib., p. 194).

Pero ¿a qué se le llama, propiamente, «autoafección»? Heidegger sigue las restricciones kantianas enfatizadas en la «Deducción» de 1787 de acuerdo con las cuales no puede existir una intuición del sí-mismo, puesto que no se trata de un objeto del mundo ni de *ninguna* clase de ente. «Autoafección» no significa lo mismo que «autointuición» debido a que el hiato entre materia y forma es imposible de aplicar en el primer término; para esto se requeriría un trasfondo ulterior de la manifestación («equivalente» a la intuición pura del tiempo) que en lugar de explicar el aparecer-se a sí mismo lo bifurcaría. Ya vimos que la segunda redacción de la «Deducción» se opone enérgicamente a esta vía de interpretación. Sin embargo, Heidegger *sí* mantiene la idea de autoafección común a las dos ediciones de la *Crítica* y la considera un camino transitable para elucidar el advertir-

se a sí misma de la trascendencia, es decir, la apertura de la trascendencia de cara al para-sí y ya no solamente volcada al en-sí. «Autoafección» no mienta, pues, el *efecto afectivo* de un sí-mismo que está-ahí dado para ese mismo sí-mismo que se dedica a aguardar así-mismo el efecto afectivo dado. Este modelo explicativo no puede explicar «el dar-se cuenta de sí-mismo» sin retroceder cada vez más en una espiral que gira en torno al problema sin llegar a resolverlo. La alternativa que propone Heidegger es, ciertamente, otra. A su juicio toda la estructura de la autoafección se mueve en el ámbito de lo puro y en su esencia es ella misma la que *forma* el abordar-se o concernir-se-a-sí-mismo (*Sich-selbst-angehen*). Como la auto-afección del tiempo hace manar desde sí-misma la esencia de su propia capacidad y posibilidad de auto-afección, se afirma en el *Kantbuch* que «en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como autoafección pura, el que forma la estructura esencial de la subjetividad» (GA 3, p. 189).

La tesis heideggeriana se circunscribe mejor si reagrupamos algunas ideas fruto de la interpretación llevada a cabo hasta aquí. Esencialmente se trata de tres puntos: primero, la trascendencia se concibió como un mantenerse y formar el horizonte, como el volcarse-hacia (*Zuwendung-zu*) que, dejando que algo se le oponga, da lugar al espacio de juego (*Spielraum*) en el que algo le puede corresponder. En segundo lugar, se habló de una creación espontánea del aspecto-del-sensibilizar en general a partir de la intuición pura del tiempo en el esquematismo trascendental. Este esquematismo trascendental es la regulación de la inclusión de las cosas en un determinado aspecto, el esquema-imagen. Finalmente, la sucesión pura de la serie de ahora y el contar contante puro y atemático que se refiere a ella constituyen el fondo sobre el cual se realiza el mantenerse y el formarse del horizonte en la trascendencia. A la luz de estas consideraciones y, naturalmente, de otras atinentes al tema de la imaginación trascendental que abordaremos en el siguiente apartado, puede Heidegger decir que:

El tiempo es solo así intuición pura en tanto preforma espontáneamente el aspecto de la sucesión y *man-tiene* (*zu-hält*) a éste como tal *sobre sí* como receptividad formadora. Esta intuición pura se concierne a sí misma por lo intuido que se ha formado en ella, sin ayuda

de la experiencia. El tiempo es, de acuerdo con su esencia, afección pura de sí mismo. Es más, él es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el «hacia» así formado mira atrás y penetra con la vista la previamente mencionada tendencia hacia... (Ib., p. 189).

Con la intención de entroncar su interpretación con el texto kantiano, Heidegger va a ofrecer una «prueba», por así decirlo, de su definición del tiempo como autoafección pura. La prueba se dirige hacia la vinculación tiempo-yo pienso, no explícita en la *Crítica*, pero inferible, según cree Heidegger, con base en la *identidad de predicados* esenciales con los que se describe cada uno de los términos implicados. Kant sostiene, en efecto, que «el yo fijo y permanente de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que exista la mera posibilidad de adquirir conciencia de ellas» (KrV, p. A123). Y, asimismo, afirma del tiempo que «permanece y no cambia, ya que forma el sustrato del cual la sucesión y la simultaneidad representan meras determinaciones» (Ib., p. A182). El tiempo, pues, no transcurre ya que es «inmutable y permanente» (Ib., p. A144).

La vinculación documentada entre tiempo y yo debe ser tomada formalmente y delimitada de acuerdo con las consideraciones que hemos explorado hasta aquí. La correspondencia yo-tiempo, pese a ser incontestable, debe ser enriquecida sobre el terreno de la *formación* del horizonte del dejar-objetivar; es, pues, éste el que «permanece y no cambia», pero en cuanto que abertura que permite el dejar-se-dar del ente, sin que pueda declarar nada respecto de lo que en sí es dado. El tiempo en sentido kantiano resulta, así, ostensiblemente acotado en relación con la historia del concepto, y con otro sentido de este eventualmente más originario. La historia de la intuición pone de relieve la temporalización específica de tal fenómeno, su vinculación al tiempo-presente. Entonces, la kantiana intuición pura del tiempo puede ser reposicionada en el horizonte más amplio del tiempo buscado por Heidegger; la kantiana intuición pura no es el tiempo sin más, sino que ella, sin perder completamente su operatividad explicativa, es índice del aspecto puro *del presente*. La intuición pura del tiempo, que en el Capítulo II se reveló no solo como receptiva, sino en cierto sentido como creadora, *aporta* el puro estar-presente de la serie

de ahora sobre el fondo del cual comparece el ente. El tiempo como autoafección pura no solo no está «en el tiempo» de los ahora, no solo no es intratemporal (*innerzeitlich*), sino que, por sobre todo eso,

deja surgir (*entspringen läßt*) en primer lugar la sucesión pura de la serie de ahora, lo que nace (*entspringt*) de él y, por así decirlo, solo se mira en el «cálculo del tiempo» habitual, no puede ser, de acuerdo con su esencia, suficiente para determinar la esencia plena del tiempo (GA 3, p. 194).

3. La imaginación trascendental y el tiempo originario.

El párrafo que antecede al abordaje de la autoafección (§33) Heidegger lo dedica a la imaginación trascendental en su vinculación con el tiempo, pues ésta despliega la temporalidad de la autoafección. Al final de dicho párrafo, Heidegger hace un interesante cambio de tercio en relación con la imaginación para plantear un último problema con el que parece retroceder en la línea argumental solo bajo la finalidad de introducir una consideración adicional. En efecto, leemos que:

Las objeciones contra el intento de comprender la mismidad del sí mismo (*die Selbstheit des Selbst*) como temporal en sí y de definir únicamente la comprensión empírica del sujeto empírico como determinada por el tiempo, parecen insuperables (Ib.).

Pero, en últimas, de lo que se trata es precisamente de preguntarse por el fondo de unidad del horizonte temporal y del tiempo originario. El descubrimiento de ese fondo común es el objetivo de los análisis en torno a la imaginación trascendental, aunque en sí esa tematización *no* llegue a exhibir cómo conviven esos «dos tiempos» y cómo son «un» solo tiempo que se diversifica en su efectucción concreta. Es justamente tal cuestión la que oficiará como hilo conductor de la pregunta por el tiempo en *Sein und Zeit*.

El *Kantbuch* reconoce que el hilo conductor seguido hasta ese punto ya no puede alcanzar una respuesta a este problema: «no logramos exponer al sí-mismo como temporal» (Ib.), es decir, se alcanza el límite de la fundamentación de la metafísica más allá del cual no se puede llegar siguiendo la misma vía. Parecería que solo se puede llegar hasta

la propuesta según la cual el tiempo del sí-mismo solo es «originario» en contraposición a un tiempo «de los ahora», mas no a una exposición detallada de qué es y cómo opera esa originariedad. ¿Es suficiente la contraposición para dar cuenta de un asunto tan decisivo? ¿No se expone la originariedad a una indeterminación que la perjudica notablemente?

Según Heidegger, si bien no es posible continuar avanzando hacia el carácter temporal del sí mismo guiados por las coordenadas de la *Crítica*, se debe ensayar la vía *inversa*, vale decir, la que consiste en una pesquisa de *la mismidad del tiempo*. ¿Tiene el tiempo carácter de mismidad? (Cf. *Ib.*, p. 188). Heidegger recuerda que Kant lanzó una pista en dicha dirección al afirmar que el tiempo «fuera del sujeto no es nada» (KrV, p. A35). Pero recordemos que, en la investigación llevada a cabo hasta aquí, la mismidad se reveló como trascendencia finita. Por lo tanto, el carácter subjetivo del tiempo encuentra en la trascendencia finita la única oportunidad de su desentrañamiento. La imaginación trascendental *despliega la estructura de la autoafección*, es decir, explicita en qué sentido el tiempo originario tiene el carácter de *mismidad*. *La mismidad es, pues, la esencia de la imaginación y, por lo tanto, del tiempo originario*.

Vamos a desarrollar esta idea a continuación atendiendo a los siguientes tres aspectos: (1) la discrepancia entre las dos versiones de la imaginación trascendental en 1781 y en 1787, (2) la reinterpretación heideggeriana de la imaginación como la fuente fundamental (*Grundquelle*) del conocimiento ontológico *tanto* receptiva *como* espontánea y (3) la relación entre las síntesis puras y los éxtasis del tiempo.

La problemática descubierta en el doble acercamiento a la cuestión de la afección pura del sujeto por parte de su propia actividad pura tiene enormes repercusiones para la cuestión nuclear del *Kantbuch*: evidenciar que la raíz común entre sensibilidad y entendimiento es la imaginación trascendental. Sobre este tópico también las ediciones de 1781 y 1787 mantienen opiniones encontradas.

En la *Crítica* de 1781 la imaginación tiene un papel central e independiente, aunque la arquitectónica de la obra menoscabe su libertad al dividir los elementos del conocimiento en «Estética» y «Lógica» trascendentales. ¿En qué lugar queda la imaginación

dentro de esta división? En dos pasajes decisivos de la primera edición Kant deja ver claramente el rol de primer orden que le concede. El primer pasaje, completamente eliminado en la segunda edición, se encuentra en el segmento titulado «Paso a la deducción trascendental de las categorías» de la «Deducción trascendental». Allí dice Kant que hay tres fuentes, capacidades o facultades originarias del alma (*ursprüngliche Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele*) que posibilitan toda experiencia, a saber, sentido, imaginación y apercepción (Ib., p. A95). Su cooriginariedad consiste en que *no* pueden ser deducidas de ninguna (*keinem*) otra facultad del ánimo, es decir, que en cuanto *fuentes* originarias de todo conocer no proceden de ninguna otra capacidad distinta a ellas mismas, pero tampoco de alguna de entre ellas. A cada una de las tres facultades les corresponde una función trascendental dentro del conocimiento *a priori*, respectivamente, sinopsis de lo vario en el sentido, síntesis a través de la imaginación, unidad mediante la apercepción (Ib.). De esto se deduce, pues, que la imaginación es una fuente del conocimiento *a priori* intermedia entre sensibilidad y entendimiento, imposible de reducir a las demás, pero también imposible sin las demás.

El mismo juicio será refrendado en el segundo pasaje que se encuentra en la sección intitulada «La relación del entendimiento con los objetos en general y la posibilidad de conocerlos *a priori*», igualmente parte de la «Deducción trascendental». Kant refiere «tres fuentes subjetivas de conocimiento» en las que se basa la experiencia y el conocimiento de objetos: sentido, imaginación y apercepción; la percepción se basa en la intuición pura del tiempo, la asociación se basa en la síntesis pura de la imaginación y la conciencia empírica en la apercepción trascendental (de la cual ya nos hicimos cargo al tratar de la autoafección) (Ib., p. A115).

Es, justamente, la síntesis trascendental el principal tema de litigio en la reescritura de dichos pasajes emprendida en 1787. En la primera edición resultaba completamente claro que la síntesis es la función que le corresponde a la imaginación, como el intuir a la sensibilidad o el pensar al entendimiento. Según una famosa cita de la *Crítica*

la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función del alma ciega (*Funktion der Seele*), pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes (Ib., p. A78).

Según esto, la síntesis llevada a cabo por la imaginación es condición necesaria, mas no suficiente, del conocimiento; ella despliega una función intermedia fundamental, aunque, si se la piensa desde sí misma, es una función ciega, pues carece de los ojos de la intuición, e inconsciente, pues le falta la certeza de sí del concepto. Esto, en lugar de hablar en menoscabo de la imaginación, más bien reivindica su papel capital y articulador. Las líneas citadas parecen, en efecto, un corolario de la tesis conductora de la *Crítica*: «los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas» (Ib., p. A51). La imaginación: ciega, vacía y no-consciente, no es, sin embargo, una nada, sino una función decisiva, intermedia, que, pese a no aportar conocimiento, lo posibilita en su correlación con la intuición y el entendimiento.

El desplazamiento que padecerá la imaginación en la segunda edición es notorio, aunque no absolutamente sorprendente si se tiene en cuenta que, primero, ya en la primera edición la imaginación trascendental es citada escasamente y que, segundo, la arquitectónica de la investigación le reservó desde el principio un problemático no-lugar en la «Doctrina de los elementos». De suerte que sin falta de anclajes en la propia *Crítica* Kant dirá, pero esta vez en 1787, que la conexión de una variedad en general «es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar». Por lo tanto, *toda* conexión

(seamos o no conscientes de ella, trátase de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto del entendimiento al que daremos el nombre general de síntesis (Ib., p. B130).

Pero con esto, la imaginación pierde toda autonomía y todo asidero independiente; se ve, pues, despojada de su otrora función fundamental. Ya no hablamos de una facultad cooriginaria, ni de una genuina fuente del conocimiento. De manera tal que no le faltan

razones a Heidegger para afirmar que «la imaginación trascendental es desterrada (*heimatlos*)» en la segunda edición de la *Crítica* (GA 3, p. 136).

Una diferencia importante que caracteriza al *Kantbuch* en el contexto de las tres grandes confrontaciones con Kant que ocurren en la obra heideggeriana entre 1925 y 1929 es su intento por reivindicar la imaginación trascendental como el centro de gravedad de la *Crítica de la razón pura*. Es éste, asimismo, uno de los motivos para distinguir entre una primera hermenéutica de Kant (de 1925 a *Sein und Zeit*) y una hermenéutica posterior, ligada a la pregunta por el acontecer de la fundamentación de la metafísica y que ya despliega toda su fuerza en la segunda mitad del *Kantbuch*.

Existen buenas razones para pensar que el incremento en la importancia concedida a la imaginación en la interpretación de Kant está relacionado con la disertación de Hermann Mörchen *Die Einbildungskraft bei Kant*, dirigida por Heidegger en la Universidad de Marburg, defendida con honores en el invierno de 1927-1928 y publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band XI*, en 1930¹²⁶. La disertación de Mörchen, que no cita al *Kantbuch* puesto que es previa a éste, despliega una interpretación de la imaginación trascendental que pasa por la antropología kantiana y por las críticas teórica y del juicio, dando especial importancia a ésta última. El acercamiento global a los materiales relacionados con la imaginación en el *opus* kantiano le permite a Mörchen arribar, al menos, a dos conclusiones que conviene citar. Por una parte, sostiene la posibilidad de interpretar la imaginación como la temporalidad originaria: «Endlich meldete sich ein eigentümlicher Bezug zwischen Einbildungskraft und Zeit; die Einbildungskraft selbst wurde als die ursprüngliche Zeitlichkeit interpretiert» (1930, p. 488). Por otra parte, y una vez resaltadas las dificultades que la reinterpretación de la imaginación como espontaneidad en la segunda edición de la *Crítica* representa para la comprensión de su vínculo con el tiempo, Mörchen también destaca que no son pocos los pasajes, especialmente de la *Crítica del juicio*, que obstaculizan una explicación amplia y concreta del vínculo entre imaginación y temporalidad en Kant:

¹²⁶ Heidegger, de hecho, la cita en el *Kantbuch* diciendo que la interpretación de Mörchen «completa la discusión de la “imaginación trascendental” entablada en mi libro sobre Kant». La afirmación, sin embargo, se encuentra en el «Prólogo a la cuarta edición» que data de 1973.

Und endlich scheinen viele Stellen, besonders in der Kr. d. U., die Interpretation der Einbildungskraft als Zeitlichkeit mindestens nicht zu bestätigen, womit der wichtigste Leitfaden für eine einheitliche Definition des Phänomens verlorengehen würde (Ib., p. 489).

Es sin duda significativo que estas consideraciones sean contemporáneas a la lección heideggeriana *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* en donde *solamente* se suscribe la primera conclusión de Mörchen, pero no existe ningún pronunciamiento sobre la segunda, la más *crítica*¹²⁷.

En la lección mencionada, la imaginación desempeña un rol importante, pero no escala hasta la vehemente posición que llegará a conquistar en el *Kantbuch*. Lo mismo sucede en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, si bien dentro de unos límites muchos más estrechos. Se puede hablar, por lo tanto, de un ensanchamiento de la relevancia característica de la imaginación trascendental que culmina en 1929. El *Kantbuch* es culmen no solo en el sentido de que intenta llevar hasta sus últimas consecuencias una lectura inmanente y «radical» de la imaginación, sino también en tanto que en dicha publicación la imaginación encuentra *su ocaso* en la obra heideggeriana: no volverá a ser objeto de aplicación o de ampliación, pero tampoco de discusión. Todo parece indicar que las espesas tinieblas que cubrían a la imaginación retornaron, si bien simplemente al modo del silencio, después de que el *Kantbuch* se hiciera cargo de apartarlas¹²⁸.

A diferencia de los tentativos acercamientos de los escritos previos, el *Kantbuch* emprende la sistemática tarea de evidenciar la imaginación trascendental como la fuente fundamental (*Grundquelle*) tanto de la razón teórica como de la práctica. En ese libro se trata de elaborar el «descenso» kantiano hacia la originariedad de la imaginación (GA 3, p. 126), la cual comienza por reconocer la capacidad de desvinculación

¹²⁷ Al empezar su interpretación de la imaginación trascendental en la «Tercera parte» «A.» del *Kantbuch* Heidegger cita el amplio recorrido a través de la imaginación que en su disertación trazó Mörchen, acotando que «la presente exposición se limita a lo más necesario, guiándose exclusivamente por el problema rector de la fundamentación de la metafísica» (GA 3, p. 129).

¹²⁸ Recuérdese la tesis de Castoriadis según la cual también Heidegger habría retrocedido ante la imaginación trascendental, pero no en dirección al entendimiento, sino replegándose hacia la historia del ser (2005, pp. 151 y ss.). También Žižek (2000, pp. 24 y ss.).

(*Nichtgebundenheit*) respecto del ente que caracteriza a esta facultad fundamental (Ib., p. 128). La imaginación es la capacidad de intuir sin la presencia directa del objeto, decía Kant en *Antropología en sentido pragmático*. Esto significa que la imaginación propiamente no intuye, toda vez que intuición normalmente dice relación con lo empírico, o sea, con algo realmente presente, con algo que está-ahí-directamente. Por lo tanto, de la intuición a la imaginación le concierne solamente aquel aspecto receptivo-fenomenológico gracias al cual ella se da a sí misma lo representable, es decir, lo deja-comparecer. Es así como la imaginación, en efecto, *recibe*, pero no un contenido óntico, sino un «aspecto» (*Anblick*), el aspecto del ahora, que no puede provenir del comparecer óntico, sino que éste lo presupone. La serie de horas no puede ser intuita en un tiempo reducido al presente, pues éste no permite superar la intuición pura del ahora hacia la sucesión y el continuo temporal.

La desvinculación comporta, asimismo, otra característica importante de la imaginación. Si ella no recibe el aspecto del ente, ¿entonces de dónde procede su «intuición» de éste? La imaginación es libre, es decir, se somete a sí misma a una necesidad dada a sí misma (Ib., p. 155) y, en este sentido, «es la facultad capaz de proporcionarse [los aspectos] a sí misma en cierta manera» (Ib., p. 128). Esto convierte a la imaginación en la facultad del formar (*Vermögen des Bildens*) en un doble sentido, *a la vez*, fundamental y problemático. Por una parte, la imaginación recibe el aspecto puro; por otra parte, ella lo crea; es, pues, a la vez *receptiva* y *espontánea*. Heidegger subraya la importancia del «a la vez» que pone a la imaginación en el terreno intermedio de sensibilidad y entendimiento: ella es «el entre» que vincula, delimita y origina todas las facultades del conocimiento ontológico; en cuanto «entre», ella empieza, claro está, por la fundación de la diferencia. El «a la vez» es la unidad de la estructura plena de la trascendencia como el ir más allá del ente hacia el ser en general; es un carácter, por ahora, reconocible como «entre» y entendido como «un continuo estar-más-allá-de-sí (el éxtasis). Pero esta esencial

estancia-más-allá forma (*bildet*) precisamente en el estar y mantiene ante sí (*hält sich darin vor*): un horizonte. La trascendencia es en sí extática-horizontal» (Ib., p. 119)¹²⁹.

Sin embargo, este carácter «entre», especialmente en su faceta «extática», también representa un pesado fardo para la fundamentación de la metafísica en la trascendencia finita, uno tal que excede los límites del *Kantbuch* donde el tema solo será enunciado en dos oportunidades. En el mismo contexto recién citado, también se preguntará Heidegger, como ya lo hiciera al comprobar la impetuosidad tanto de la intuición como del entendimiento frente a la *finitud* «del conocimiento»:

Y si el conocimiento ontológico forma la trascendencia, constituyendo ésta a su vez la esencia de la finitud, ¿no se rompe, entonces, por este carácter «creador», la finitud de la trascendencia? ¿No se convierte el ser finito, por este comportamiento creador, precisamente en un ser infinito? (Ib., p. 120).

Volviendo sobre esta misma cuestión, se preguntará en la última página del libro: «¿Es posible desarrollar la finitud del Dasein siquiera como un problema, sin una infinitud “presupuesta”? ¿De qué índole es este “presu-poner”? ¿Qué significa la infinitud así “puesta”?» (Ib., p. 246). El problema, por lo tanto, aunque no deviene protagónico en el *Kantbuch*, pues en esa obra se trata de pensar el nexo entre finitud y fundación de la metafísica, no obstante, *dormita* a lo largo de la obra y está a punto de *despertar* en sus tres momentos cumbre, esto es, en los análisis de la intuición, del entendimiento y de la imaginación. ¿Qué pasaría si ese problema no solo despertara, sino si además *deviniera* el más genuino *acontecer* de la temporalidad originaria y propia?

Para poner de relieve el carácter «entre» de la imaginación y, a la vez, desfeudalizarlo de las otras ramas del conocimiento, esto es, erigirlo en *raíz*, es preciso poner de relieve cómo se fundan en él, en cada caso, la receptividad y la espontaneidad, la sensibilidad y el entendimiento, el tiempo y la apercepción. Empecemos por la primera rama, la sensibilidad. Según Kant, es la facultad de la *sinopsis* de lo vario (KrV, p. A95). En cuanto

¹²⁹ «ist demnach ein ständiges Hinausstehen zu... (Ekstasis). Aber dieser wesenhafte Hinausstand zu... bildet gerade im Stehen und hält sich darin vor: einen Horizont. Die Transzendenz ist in sich ekstatisch-horizontal».

tal, ella describe un movimiento estructural de autoproducción que, a juicio de Heidegger, delata el trasfondo imaginativo de la intuición. En esta misma dirección el «sin» de la sinopsis exhibe su dependencia frente a la imaginación, pues la totalidad unitaria ofrecida por las intuiciones no es la del concepto, responsabilidad del entendimiento, sino un darse puro de la unidad hermanado con el «sin» de la síntesis (GA 3, pp. 142 y 145). De manera que se ajusta más a la idea de sinopsis el pensar las intuiciones como «previamente formadoras del aspecto puro que sirve de horizonte para lo empíricamente intuible» (Ib., p. 143)¹³⁰. Como dijimos en el apartado anterior, dicho aspecto puro es el del ahora.

Cabe, pues, plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo «está» el tiempo en la intuición? ¿Su vínculo esencial con la imaginación significa que lo intuido en la intuición pura es algo imaginario? ¿Es el tiempo un mero producto de la imaginación, si bien en ningún caso en sentido óntico, sino trascendental? Heidegger explica este punto acuñando la idea según la cual, en cuanto imaginativas, las intuiciones puras son «formas posibles de la nada» (*mögliche Formen des «Nichts»*), pero una nada entendida en el sentido de la conferencia *Was ist Metaphysik?*, es decir, no como una nada de nada, sino como una nada de entes¹³¹. El tiempo es *ens imaginarium* pero en el sentido del *intuitus originarius*, esto es, intuición que se deja dar, no algo empírico, sino que hace surgir y forma la sucesión de la serie de ahora que constituyen el horizonte de la comparecencia empírica. La intuición pura del tiempo es, pues, «una donación (*Gebung*) originariamente formadora» (Ib., p. 144) que opera al modo de la imaginación trascendental autoafectiva «como receptividad espontánea tiene su esencia en la imaginación trascendental» (Ib., p. 153).

Pero si el tiempo que «fluye sin cesar» (KrV, p. B291), el tiempo de la serie de ahora, concierne en algún sentido a la intuición pura es solo en virtud de que ella se ve *atravesada* por la imaginación trascendental, facultad desde la que se origina la

¹³⁰ En la lección sobre Kant, Heidegger acuña el término «syndosis» para referirse a un tipo de unificación realizada como tiempo y más originaria que la «síntesis» o que la «sinopsis», términos que sí utiliza Kant. Síndosis significa «mitgeben, zusammengeben, etwas mit etwas zugleich geben» (GA 25, p. 135). La unidad de la síndosis es diferente y previa a la síntesis del entendimiento en conceptos. La unidad del entendimiento presupone para Heidegger una originaria unidad intuitivo-sindética de tiempo y espacio. Una explicación amplia del concepto se puede encontrar en Weatherston (2002, pp. 50-66).

¹³¹ El concepto de «negatividad» (*Nichtigkeit*) y su relación con la temporalidad será tematizado en los dos capítulos finales de esta investigación.

continuidad de los ahora, de la cual es incapaz la intuición pura. Sin la imaginación la sensibilidad trascendental no puede intuir el tiempo de los ahora, sino solamente el ahora presente, la ausencia del horizonte y de la continuidad. El recibir de la intuición pura es, pues, a la vez, un dar a la imaginación el aspecto del ahora a partir del cual ella elabora la indesligable serie de los ahora. Esto acarrea tanto una evidente fundamentación de la intuición respecto de la imaginación en tanto que la facultad que verdaderamente le da nacimiento, como una indicación de un tiempo originario que se excusa de participar en la serie pura de los ahora justamente porque la posibilita: se trata del tiempo del *surgir*, del *emerger*, del *nacimiento* de la serie continua de los ahora. De esta manera, el *Kantbuch* puede compendiar este doble y problemático resultado diciendo que:

La intuición pura no puede formar la sucesión pura de la serie de los ahora sino a condición de ser en sí imaginación formadora, preformadora y postformadora. [...] El tiempo debe tomarse, dentro del horizonte al interior del cual «contamos con el tiempo», como la sucesión pura de los ahora. Pero esta sucesión de ahora no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como sucesión de ahora y la que, por dejar surgir a éste, es el tiempo originario (GA 3, p. 175-176)¹³².

La «Advertencia previa» a la «Deducción trascendental» es el escenario en el que Kant tematiza el fundamento de la intuición pura del tiempo en las síntesis. Al acercarse a este asunto el *Kantbuch* debe proceder, también, a una confrontación entre la imaginación y la facultad de la espontaneidad, el *entendimiento*. Se trata ahora de mostrar la fundamentación de las síntesis en la imaginación trascendental.

La primera síntesis es la de «aprehensión en la intuición» (KrV, pp. A98-100) y su recepción por parte de Heidegger se corresponde, a grandes rasgos, con la propuesta de

¹³² «Die reine Anschauung kann aber das reine Nacheinander der Jetztfolge als solches nur dann bilden, wenn sie in sich ab-, vor- und nachbildende Einbildungskraft ist. [...] Sonach muß zwar die Zeit in dem Horizont, innerhalb dessen wir „mit der Zeit rechnen“, als reine Jetztfolge genommen werden. Diese Jetztfolge ist aber keineswegs die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit. Die transzendente Einbildungskraft vielmehr läßt die Zeit als Jetztfolge entspringen und ist deshalb – als diese entspringenlassende – die ursprüngliche Zeit».

identificar la intuición pura con el continuo de los ahora, de fundamentarla en la imaginación como aquello que *da la sucesión* de la serie y de desligar dicha intuición, por el momento, de su vinculación kantiana con el sentido interno. En ese sentido, la *síntesis aprehensiva pura* da expresión a ese proceso mediante el cual la imaginación da soporte trascendental a la intuición pura para que ésta pueda salir al encuentro de una serie pura de ahora sobre la base de su captación inmediata del ahora-presente. Esta síntesis, como tal, no se realiza en el horizonte del tiempo, sino que ella forma el ahora y su serie continua; la síntesis aprehensiva es, entonces, la formadora del tiempo presente (*zeitbildend*).

Recuérdese que la concepción heideggeriana distinguió al principio del *Kantbuch* el aspecto dual, receptivo-creativo, de la intuición pura en cuanto receptividad que origina (*originaria*). En el argumento que estamos comentando Heidegger parece incluir la movilidad estrictamente *creativa* de la intuición pura del tiempo en la órbita de las funciones que le corresponderían a la imaginación trascendental. La «espontaneidad» de la intuición pura sugerida por el análisis heideggeriano realmente *no es* intuición, sino función *pura* de la imaginación. De esa manera, la intuición pura tiene un pie en la imaginación productiva y otro en la captación de lo dado, del mismo modo en que la imaginación tiene un pie en la intuición y otro en el entendimiento y, con todo, su núcleo de función individual y autónomo no se ve copado por esa relación, pues ella es raíz que necesariamente debe estar en contacto con las otras facultades fundamentales. Si vemos la vinculación en el sentido inverso, es decir, de la imaginación hacia las facultades sensibilidad y entendimiento, lo mismo debe aplicar para cada una de las dos ramas del conocimiento ontológico: *son* ramas, «en relación con» la raíz.

El hacer surgir espontáneamente de la intuición pura en el que el aspecto del ahora como tal, es decir, el puro presente, es creado, es la huella aprehensivo-imaginativo que ella hereda de la raíz del conocimiento ontológico, «de tal suerte que dicho dirigirse intuitivo a... forma en sí aquello hacia lo cual se dirige» (GA 3, p. 180). En consecuencia, *la síntesis aprehensiva pura forma el presente en general*. Pero esta síntesis es una *función* que realiza o cumple la imaginación trascendental. Por lo tanto, dicha imaginación ejecuta una *aplicación* mucho más compleja del tiempo, además de la creación del puro presente,

de la cual, por lo mismo, ciertamente, en un primer momento se exime. En otras palabras: la imaginación trascendental en cuanto creadora de la continuidad presente de la serie de ahora no cae, ella misma, absolutamente dentro de tal serie.

Sin embargo, el tiempo no está hecho solamente a base de presente y, por eso mismo, las otras dos síntesis son interpretadas por Heidegger bajo la intención de dar cuenta del *pasado* y del *futuro*, respectivamente. La segunda síntesis es la de reproducción y, para interpretarla, Heidegger parte, como lo hace Kant, del representar empírico. ¿Qué pasa cuando la representación ya no es de algo que comparece ahora, sino de algo que salió al encuentro antes? En ese modo de representar, o de imaginar como directamente le llama Kant (KrV, p. A102), se trae de nuevo al presente la imagen y se la re-produce *sin perder en el ir y volver el anclaje en el presente*; la re-producción mienta ese proceso mediante el cual la autoafección se desplaza hacia el pasado sin abandonar su presente, pues de otra forma el (otro) ahora no sería reconocible y, probablemente, la estructura misma del ánimo se destruiría. Pero es que esto no lo realiza la imaginación solamente en el «volver» sobre lo percibido, sino que el percibir, aparentemente inmediato, es un *mantenerse temporal* en el percibir-presente, es decir, una permanentemente presente re-producción. Heidegger entiende esa función de la imaginación como una *conservación* en la que el ahora es retenido incluso ya en la captación del ahora-presente (GA 3, p. 181). El presente es, pues, conservación-del-presente, es decir, ya-no-presente como tal dado a la intuición pura del tiempo, sino función de la imaginación que tensa el presente y es capaz de elongarlo más allá de sí, por encima de toda experiencia y ligándolo con el ahora-presente. El presente de la intuición es *menos* que puro presente, pero en cuanto miembro de la imaginación trascendental *más* que mero presente.

La aparente circularidad del argumento (una imaginación productiva reproductiva) es zanjada por Heidegger al concebir la reproducción pura como un reproducir productivo, es decir, como un reproducir que mantiene previamente abierto el horizonte del antes para toda reproducción. Esto causa, en efecto, que la reproducción pura esté fundamentalmente al servicio de la producción entendida *intrínsecamente* como conservación (Ib., p. 182). La circularidad no es, pues, una tal, sino más bien la consecuencia de no cumplir el paso

trascendental que ya es operativo, como vimos a partir de la idea de conservación, en el punto de partida de la intuición empírica, aparentemente inmediata y siempre presente, si hemos de asentir a la historia del concepto de intuición. Pero el análisis heideggeriano arroja como resultado que ésta solo es posible sobre el fondo del horizonte más amplio de la re-producción trascendental y que, solo *olvidándose* de dicha dependencia, se puede erigir un presente absoluto o inclusive lo que se llama un «mero presente». El horizonte trascendental-fundamental del antes es acuñado por la síntesis reproductiva pura que «forma el pasado que ha sido (*Gewesenheit*) como tal» (Ib., p. 182) y esto no ocurre «después» del presente sino «en» el presente, es decir, como un único acto de la imaginación que, sin embargo, se desplaza en sus funciones. Heidegger le llama a esta función, en principio acertadamente, «formación posterior» (*Nachbildung*), si bien la incardicación de las funciones de la imaginación no ha sido hasta ahora nombrada. La explicación que ofrece de la formación posterior es, en efecto, la siguiente: «revela como tal el horizonte del posible ir-en-pos-de, el pasado que ha sido, “formando”, así, el “pos”, el después» (Ib.)¹³³.

No obstante, como evidentemente la estructura aquí en juego obliga a una «concretización» de la formación posterior en el ahora, Heidegger dirá, aunque explicando el fenómeno desde la otra dirección posible, que:

Este formar como tal se une siempre con el ahora. La reproducción pura está esencialmente unida con la síntesis pura de la intuición que forma el presente. [...] Para que la síntesis de la aprehensión pueda proporcionarse el aspecto actual directamente en una imagen es preciso que pueda conservar la multiplicidad presente que ha recorrido y debe ser simultáneamente síntesis pura de la reproducción (Ib., p. 183).

Se pone en evidencia con estas líneas algo más que la mutua referencia determinativa entre las funciones sintéticas y los modos temporales que en ellas se conforman. Parece tratarse, en principio, de una con-fusión, de un ser-entremezclado de dichas

¹³³ «sondern sofern sie überhaupt den Horizont des möglichen Nachgehens, die Gewesenheit, erschließt un so dieses „Nach“ als solches, „bildet“».

funciones, de un espectro de la conformación de los éxtasis del tiempo. Esto no solo incita a pensar en el proceso de la conformación como tal y de la instauración de la diferencia, sino, además, en el aquello con vistas a lo cual se lleva a cabo la formación del horizonte del tiempo *como un todo*.

Pero antes de llegar a contemplar estas posibilidades y problemas, es preciso atender a la última de las síntesis, sin la cual el plexo de las funciones de la imaginación no puede estar completo. Kant le llama «la síntesis del reconocimiento en el concepto» (KrV, pp. A103-A110) y, en teoría, debería corresponderse con el «futuro», toda vez que las anteriores dos síntesis lo hicieron con el pasado y el presente. Pero, además de esta tarea, a la síntesis le está deparada otra no menos decisiva, a saber, la de mostrar cómo el entendimiento, y ya no solamente la sensibilidad, se funda en la imaginación trascendental. Las dos tareas se dan cita en la síntesis del reconocimiento, de tal suerte que se puede decir que en ella se libra en cierto sentido la discusión en torno al vínculo entre el pensamiento y el tiempo.

De nuevo, Heidegger sigue a Kant en el punto de partida elegido: la representación empírica, si bien detecta desde el principio que Kant no hace referencia al tiempo ni parece moverse en ese campo problemático cuando aborda la síntesis en causa (GA 3, p. 185). La interpretación tendrá, pues, que fundamentar la propia explicación kantiana, la cual parte del reconocimiento empírico, pero no capitaliza su sentido temporal.

El problema destacado por Heidegger ya se acusaba, en el fondo, cuando se hizo frente a las dos síntesis anteriores, especialmente a la última, la de reproducción, la cual muestra más nítidamente el desprenderse del mero presente necesariamente ínsito en la experiencia del tiempo. Cuando, en la síntesis de re-producción, el ánimo se desplaza hacia una representación de antes y luego retorna al ente actualmente presente para unir lo de antes con lo de ahora, ¿quién «le dice» (más bien: ¿quién o qué le hace sentir?) al ánimo que se trata del mismo ente que él abandonó por un instante para realizar la re-presentificación de lo pasado en dirección a unirla con la presentificación que, se supone, es la «actual»? (Cf. Ib., p. 185). El fenómeno de la conservación ha mostrado en la síntesis reproductiva que esta situación es más que un desplazamiento por el que uno, en sí mismo,

quisiera moverse. ¿Por qué no nos extraviarnos al dirigirnos hacia lo perdido del ahora que ya pasó, es decir, cuando somos expulsados del ahora-presente en continua dirección a lo que no-es? ¿No existe, acaso, una supervivencia de algo que sin estar percibiendo se sostiene, que se mantiene con vida, pero que no se presentifica al mismo tiempo ni en el mismo sentido en el que lo hacen las representaciones, pero inclusive tampoco en el sentido de las funciones de las síntesis? La pretensión que acompaña a la síntesis reproductiva, ese *absoluto acto de buena fe* al que nos obliga el acontecer del tiempo en nosotros y según el cual a nuestro regreso habremos de encontrar el mismo ente y el mismo entorno de las cosas tal cual las habíamos dejamos, debe ser aclarada de manera fundamental porque sin ella es imposible el equilibrio de las síntesis «en el tiempo»¹³⁴. Así como anteriormente se manifestó cierta grieta en el planteamiento de la *Crítica* que amenazaba la *finitud*, ahora se revela un acontecer trans-subjetivo de la temporalidad que la ancla en una finitud *sin precedentes*. La tensión a la cual Heidegger somete al planteamiento kantiano es, pues, extrema por sus dos frentes.

Heidegger acomete el problema haciendo a un lado la posible explicación psicológica para la cual el fenómeno resultaría re-unido *a posteriori* gracias al trabajo mancomunado de memoria, imaginación e intuición empírica. Para una explicación de este tipo nunca hay unidad originaria, nunca hay síntesis, pues re-unir es conjuntar lo diverso teniendo a la vista una unidad, ¿pero de dónde ha salido ésta? Justamente ese es el problema originario, más allá de que luego se pueda preguntar nuevamente si esa unidad es «dada», «creada» o ninguna de las dos. Heidegger abandona, pues, el enfoque psicológico porque éste se desliza sobre la delgada capa de hielo de la circularidad¹³⁵. Entonces, en un giro

¹³⁴ Este es el fondo de la diferencia entre el éxtasis en sentido aristotélico y el éxtasis en sentido heideggeriano. Las direcciones a las que apuntan los dos usos del término son distintas y hasta contrastantes, pero Heidegger parece tener razón al decir que se requiere de otro sentido del éxtasis. Lo que cabe disputarle es si, en efecto, basta con la temporalidad originaria y propia para *acoger* en su *heterogeneidad* todo el arco de la historia del concepto de tiempo.

¹³⁵ La lección *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, pp. 73-74) distingue tres malentendidos característicos en la historia efectual de la *Crítica*: el primero es el metafísico, encabezado por Fichte y su absolutización del Yo absoluto. En la lección *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)* impartida meses después de la publicación del *Kantbuch* se confronta esta malinterpretación de Kant (GA 28). El segundo malentendido es el gnoseológico y Heidegger lo enfrenta en la lección

más aristotélico que kantiano-moderno, Heidegger examinará si acaso la síntesis no se haya orientada de ante mano, no (solo) hacia la fuerte unidad de la conciencia del cambio en el tiempo, sino ya siempre a partir de «el ente como uno presente en su mismidad» (Ib., p. 185).

Según el *Kantbuch* tanto la síntesis de aprehensión como la de reproducción presupon en la unidad e identidad del ente. La función encargada de dicha presuposición es la síntesis del reconocimiento que, siguiendo a Kant, es entendida como una unidad «en el concepto» (Ib.). A la hora de comentar la «Deducción trascendental» se identificó el dejar-objetivar como el concepto originario (Ib., p. 74) y, tal conclusión, en cierto sentido, puso en cuestión la dependencia del entendimiento respecto de la intuición. Pero también, en ese mismo contexto, se sugirió que el entendimiento se sometía a la obligatoriedad regulativa de los esquemas temporales. Mediante la síntesis del reconocimiento el entendimiento se muestra subordinado al tiempo en la imaginación trascendental.

Ahora bien, en la medida en que la síntesis en cuestión aporta la unidad de sentido del ente, entonces no se trata de una tercera síntesis, sino ontológicamente de la *primera*, llamada ciertamente a guiar a las otras dos. Heidegger asevera que esta síntesis

se adelanta [...]. Examina previamente y escudriña lo que debería ser tenido previamente como lo mismo, a fin de que la síntesis aprehensiva y la síntesis reproductiva en general puedan encontrar anticipadamente un ámbito cerrado de entes en el interior del cual ellas puedan fijar en cierto modo y recibir como ente, por así decirlo, todo lo que puedan aportar y recibir (Ib., p. 186).

El problema a partir de ahora será que solamente hasta este puerto puede acompañarnos la consideración empírica de la que se partió, pues esa forma de anticipación de la síntesis es el presupuesto fundamental de toda intuición. Por ese motivo Heidegger

sobre Kant tanto como en el *Kantbuch* a través de una crítica al neokantismo de Marburg. El debate con Cassirer y la interpretación deflacionaria de los juicios y del entendimiento también pueden leerse en esta dirección, aunque Heidegger ya se había confrontado con la filosofía trascendental de los valores en sus lecciones de 1919 (GA 56/57). Véase Stolzenberg (1995) y Mongis (1976). El tercer malentendido es el psicologista en cuya crítica Heidegger ya estaba versado desde su temprana lectura de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Véase, por ejemplo, la «Parte preparatoria» de *Prolegomena* o la temprana conferencia de 1920 *Über Psychologie* (GA 80.1, pp. 15-54).

ensayará un avance que, siguiendo la estela kantiana, se proyecte *más allá* de la misma. En efecto, el reconocer óntico que soporta la posibilidad de que el ánimo retorne desde un antes a un «ahora-presente» que se puede mantener y sostener, ya no ofrece más indicios acerca de ese identificar o reconocer *ontológico* gracias al cual el ánimo llega a saber de una manera totalmente *a priori* que su retorno fue hacia lo mismo que estaba siendo representado. Heidegger le llama un «reconocer o identificar puro» (*reine Rekognition/Identifizieren*) y su función consiste en «explorar el horizonte del mantener-ante-sí en general» (Ib.). Mas dicha *exploración del horizonte*, efectuándose puramente y manejándose con lo puro, no puede ser, continua Heidegger, otra cosa que «un formar originario de la pura ante-posición» (Ib.)¹³⁶, en otras palabras: *el futuro* proyectado a la manera de la unidad del ente y del horizonte de su comparecer. La síntesis del reconocimiento comparte con las dos anteriormente expuestas su carácter formador, pero, dado el anclaje que las otras síntesis mantienen con ella o, lo que es lo mismo, el entendimiento, la imaginación empírica y la intuición, *entonces no se puede tratar de un formar del mismo género ni vinculado al horizonte del tiempo de la misma manera*. Las síntesis son todas formadoras del horizonte, pero hay una, la del reconocimiento, que pre-forma la posibilidad de todas las síntesis del tiempo; es, pues, la más sintética de todas las síntesis. Por lo tanto, Heidegger le confiere a ella el proto-formar puro (*reine Vorbildung*) de las funciones imaginativas sobre el fondo de las cuales se con-forma el horizonte del tiempo para la comparecencia del ente (Cf. Ib.).

Con esto hemos arribado a la importante tesis heideggeriana que confiere preeminencia al futuro sobre los otros modos del tiempo, o, dicho en términos kantianos, a la síntesis del reconocimiento sobre la de aprehensión y la de reproducción. La oscuridad de esa prioridad todavía debe ser aclarada a un nivel mucho más fundamental para el cual quizás la fenomenología ya no se podrá apoyar en Kant por más licencias hermenéuticas que se permita. El pre-formar puro es el índice kantiano que apoya la tesis eminentemente ontológico-fundamental según la cual el tiempo se temporaliza desde el futuro (Ib., p. 187). Lo anterior tiene, a su vez, una consecuencia de gran calado para la comprensión de

¹³⁶ «Ihr Erkunden ist als reines das ursprüngliche Bilden dieses Vorhaften».

las relaciones que guardan la imaginación y el «tiempo»: por los motivos que han aflorado al abordar las síntesis, las funciones esquematizantes de la imaginación son, en cada caso, el origen de los éxtasis horizontales del tiempo, pero, además, la propia imaginación trascendental en cuanto pre-formar puro se abre camino hacia un sentido del tiempo que ya no es meramente horizontal, cabe decir, que ya no pretende ser el horizonte para la comparecencia del ente, sino, más fundamental y enigmáticamente, un tiempo en el que *se gesta* el horizonte del tiempo mismo, un tiempo ya no solamente «intra-temporal». Para Heidegger, «la imaginación trascendental es el tiempo originario (*die ursprüngliche Zeit*)» (Ib.).

Este resultado del actual capítulo permite advertir el devenir que ha sufrido el problema original sobre el nexo alma-tiempo que se abrió con los interrogantes decisivos producto de la lectura del *Tratado* aristotélico. La relación entre el yo-actúo y el tiempo, que se planteaba al inicio de la interpretación de Kant como un camino para elucidar el problema, se ha transformado ahora en la pregunta por el nexo entre mismidad y tiempo con la importante acotación crítica de que estos conceptos deben ser interpretados completamente al margen de la concepción tradicional que, justamente, los ha ocultado o malinterpretado. Pero la diversidad de «tiempos» también escala en importancia en virtud de esto. El enigmático primado del *futuro* sobre los demás éxtasis y la búsqueda de una definición propiamente dicha del tiempo atinente al *modo existencial de ser* encuentran en el esquematismo kantiano una posibilidad de despliegue que no se había conocido antes. La imaginación trascendental como *raíz común*, es decir, como *fuentes* de la estructura ontológica de la subjetividad del sujeto abre la posibilidad de retrotraer fenomenológicamente el horizonte del tiempo en las dos connotaciones hasta aquí analizadas (tiempo del ahora y tiempo de la mismidad) a su *posible* unidad originaria y de exponer con rigor fenomenológico cómo se realiza estructuralmente.

Consideraciones finales. Preguntar por el tiempo más internamente en Kant.

El problema originado en la interpretación del *Tratado* aristotélico acerca de la relación que guardan alma y tiempo, cuya respuesta implicaba una toma de postura fundamental ante el movimiento, se ha intensificado y complejizado a través de su replanteamiento sobre el horizonte del problema kantiano que le sería afín, vale decir, el problema del nexo entre yo-actúo y tiempo. Este es el motivo principal por el cual Heidegger se acerca a Kant bajo el proyecto de una cronología fenomenológica (Dastur, 1996, p. 177) entendida como una mostración del tiempo en las conductas de la propia existencia y como una demostración del carácter temporal de todos los fenómenos. Las referencias a Kant que operaban como trasfondo a la hora de interpretar el tiempo en Aristóteles quedan de esta manera explicadas y, en cierto sentido, justificadas de cara al problema filosófico guía¹³⁷.

De acuerdo con el recorrido investigativo que hemos llevado a cabo hasta el momento ese problema *no* está completamente conquistado, pero la historia del concepto de tiempo *sí* ha revelado hacia dónde apunta la búsqueda heideggeriana. *Mutatis mutandis* se puede decir que ese objetivo es en Aristóteles y en Kant el *mismo*, si bien las *divergencias* entre los dos autores son más que notables: se trata de remontar el tiempo *originario* hacia los modos de ser del Dasein (dentro de los cuáles el éxtasis del futuro ocupa el lugar privilegiado) y de evidenciar que todo otro sentido del tiempo que haya sido considerado por la metafísica occidental es *derivado*. En consecuencia, el problema objetivo del lugar ocupado por el tiempo humano en la teoría del tiempo tradicional solo se puede resolver mediante una *inversión* del tiempo tradicional en el que éste se vuelque hacia el tiempo originario como su genuino y oculto fundamento.

Más que ningún otro pensador, fue Kant quien llegó hasta «la esfera originaria» (GA 25, p. 431) en la que la temporalidad tiene un significado ontológico, pero tuvo que

¹³⁷ En el *Kantbuch* Heidegger intenta aplicar su idea del «acontecer» también a Aristóteles al aseverar que, para el filósofo griego, «el tiempo acontece en el “alma”, en el “ánimo”» (GA 3, p. 241), mientras que en *Die Grundprobleme* refiere como de pasada la noción aristotélica de *kairós* de la *Ética a Nicómaco* VI como distinta del *tò nyn* defendido en el *Tratado sobre el tiempo* (GA 24, p. 409).

retroceder (*zurückweichen*) porque tampoco él contaba con las herramientas necesarias para adelantar una ontología del «alma humana» o de la subjetividad del sujeto. Sin embargo, Kant sí llega a estar en las cercanías del problema fundamental, aunque retrocedió ante el abismo (*Abgrund*) de la imaginación trascendental sin llegar a plantear de ninguna manera el problema de la *Temporalität des Seins*. Kant, en efecto, se asusta (*schreckte*) y entretanto la razón pura se torna más *poderosa* en él (GA 3, p. 168). Tanto su avance como su retroceso *son genuinos*, verdaderos, en ningún caso parte de la retórica de un libro, de la desidia o de la equivocación de su autor, pues «uno puede tener frente a Kant una inmediata seguridad que no puede tener con ningún otro pensador: que él no hace trampas» y que «uno puede confiar en él sin más» (GA 25, p. 431). Es por esto por lo que cuando Kant se acerca al más grande de los peligros representado por el abismo de la imaginación ante el cual se da la vuelta, se puede estar seguro de que también ahí ha acontecido el alumbramiento del problema fundamental, al cual no deja de temérsele, pero ya no como si fuera lo absoluto desconocido que nos espanta en soledad. Por lo tanto, el verdadero acontecer de la *Crítica* es su *filosofar «tentativo»*, pues en él se ha «visto» aquello *ante* lo cual la razón humana huye, *junto con* el borde interno limítrofe de la escapada representada por la vieja ontología. En el fracaso de la *Crítica*, es decir, en lo que ella por más escrituras y reescrituras que medien no podía decir y mucho menos resolver, está «dicho» algo más fundamental que todo lo pensado por la metafísica occidental. De suerte que se puede afirmar que, incluso cuando Kant se equivoca, tiene la «razón».

Para llegar desde el entendimiento común a contemplar la viabilidad de concebir de este modo el acontecimiento filosófico se necesita de una preparación en la cual la destrucción fenomenológica, es decir, la historia del concepto de tiempo, explicita y asume radicalmente su carácter hermenéuticamente violento y lo despliega en el modo de una desagregación del andamiaje arquitectónico que se cierne en torno al problema fundamental no precisamente para encararlo, sino para blindar sistemáticamente cualquier intento de remontarse hacia él, pero también toda embestida de aquellas «espesas tinieblas». La metafísica occidental es una metafísica que nos mantiene a salvo y que se acuña por nuestra seguridad, como una fortaleza que a la vez encierra o arrincona, concierta el

convivir y protege. Sin embargo, solo nadando a contracorriente de la tendencia metafísica se podrá llegar de nuevo al origen avizorado por Kant y continuado epigonalmente por la tradición hasta Heidegger. De esto depende el aprovechamiento fenomenológico de la lectura propuesta en el *Kantbuch*.

Gracias a este proceder se descubre que Kant hace *uso* de un sentido del tiempo que rompe la tradición puesta en boga por Aristóteles y continuada por Newton y Leibniz. En efecto, en el esquematismo de la imaginación trascendental se analiza no solo el *mantenerse* de la subjetividad en el horizonte del tiempo, sino también la *formación* como tal de dicho horizonte y es esta última vía la que conduce más allá y la que parece capaz de fundamentar el concepto tradicional de tiempo en uno más originario que Heidegger identifica con el *acontecer* de la trascendencia finita. Poner el acento en la imaginación trascendental resuelve, a través de la mismidad autoafectiva, el problema de la unidad de las fuentes bifurcadas del conocimiento ontológico, pero a su vez abre un nuevo problema y en este caso el verdaderamente fundamental, pues al descubrirse la esencia de la imaginación en la mismidad y de ésta en la temporalidad finita que se autoafecta manteniéndose y formando el horizonte para la comparecencia óptica, entonces es *esa unidad de la temporalidad en su función ontológica* la que deviene el asunto de fondo del cual retroactivamente la *Crítica* llegó a ser testimonio si bien, paradójicamente, al darle la espalda. El tiempo que en el complejo de la filosofía aristotélica parece abrirse camino amenaza con una radical delimitación del tiempo y, con él, de toda la vieja ontología.

Ahora bien, la finitud de la temporalidad perseguida en el *Kantbuch* puede ser asumida de dos formas, a saber, como la finitud del Dasein humano y como la finitud del Dasein *en el hombre*. Nuestra interpretación se decanta por este segundo sentido, el cual podemos contextualizar comentando brevemente la tesis de Robernik, a quien consideramos exponente del primer punto de vista, por cierto, el más difundido (y prácticamente el exclusivo). En efecto, en el libro *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica* se reconstruye de manera detallada la conexión entre la pregunta ontológica y la finitud partiendo del posible trasfondo neokantiano del problema en Lotze, Lask y Natorp hasta llegar al *Kantbuch*. En lo que a esta última obra se refiere, Robernik plantea

en los dos últimos capítulos de su libro que la metafísica buscada por Heidegger solo se puede fundamentar a través de una analítica ontológica de la finitud esencial de la existencia (2006, p. 16).

Al desarrollar esta cuestión en su confrontación con Kant, Heidegger habría llegado a la conclusión de que la unidad de sensibilidad y entendimiento, de receptividad y espontaneidad lo facultaba para interrogar por los presupuestos metafísicos de la *Crítica* en la forma de una radicalización de esos mismos presupuestos entendidos como una conexión entre el Dasein y la temporalidad originaria (Ib., p. 30). El ahondamiento en los presupuestos kantianos pone de relieve que la imaginación trascendental es *mediatrice* entre las dos «cepas» del conocimiento ontológico finito en tanto que es el tiempo originario como autoafección (Ib., p. 196). Esto implica que el tiempo originario es «una relazione essenziale con la finitezza» (Ib.).

Ahora bien, Robernik define la finitud *del Dasein humano* como «l'irruzione che l'uomo, in quanto precipuamente finito ed esistente, compie nell'ente, è temporale, storica, contingente. È talmente contingente, umana, finita» que ocurre solo en contados y efímeros instantes del Dasein en los que, sin embargo, este ente vive el culmen de su posibilidad «la cui essenziale finitezza lo avvolge, lo coinvolge e così lo stra-volge, mantenendolo inquieto, e vivo» (Ib., p. 250). Sobre el fondo de este sentido de la finitud es que se debe entender que

L'appercezione trascendentale fa un tutt'uno con l'immaginazione trascendentale e si identifica con il tempo originario, per cui «stabilità» e «permanenza» sono attribuiti all'appercezione trascendentale come suoi «predicati ontologici». Proprio l'autoaffezione del tempo è ciò che condiziona la possibilità del «formarsi» dell'orizzonte di trascendenza, espressione di finitezza, all'interno del quale è possibile che qualcosa si dia e venga conosciuta come oggetto (*Gegen-stand*) (Ib., 249).

En conclusión, Robernik considera que la historización del Dasein debe convertirse en una suerte de punto de partida del análisis trascendental y no, como todavía sucede en Kant, que el devenir histórico se subordine a lo trascendental y que esa estructura en sí misma sea concebida como estando al margen del tiempo.

A nuestro juicio, sin embargo, desde este punto de vista queda totalmente oscuro por qué la finitud puede «arrojar» predicados ontológicos más allá de la contingencia histórica del Dasein humano. Esto es algo que ninguna finitud en el sentido de Robernik podrá explicar jamás, porque significa ir más allá del sentido erosionante-horadador que siempre le ha sido concedido a fenómenos como la finitud, la muerte, la historia e inclusive al tiempo. El formarse del horizonte no es histórico porque el Dasein humano viva en una determinada época, sino porque *el acontecer del Dasein en el hombre es el evento fundamental de su destino*, un acontecer que lo abre más allá de sí a través de sí-mismo más allá de lo óntico que también él es hacia el horizonte del ser de ese mismo ente. En este sentido es que se puede entender la afirmación heideggeriana fundamental según la cual la objetivización solo es posible sobre el horizonte temporal del acontecer de la transcendencia finita.

Pensar la finitud *del Dasein en el hombre* significa ponerla a la luz del acontecer, algo solo posible si se le sigue la pista a la historia del concepto de tiempo *en* Heidegger, pero también a la historia *de* Heidegger *con* el tiempo. Esto implica distinguir, como hicimos desde los primeros capítulos de esta *Segunda sección*, entre un sentido óntico y uno ontológico de la finitud de la intuición y del entendimiento. «Finitud» significa que ni el entendimiento, ni la sensibilidad, ni la imaginación son «creadores» del ente. No obstante, el enraizamiento de las facultades en la imaginación muestra que la parte que le es correspondiente *sí* crea la apertura del dejar-objetivar lo que comparece y del construirlo esquemáticamente a partir del tiempo. La impronta ontológica de la imaginación amenazaba el sentido meramente óntico de la «finitud».

Pero, por otra parte, «finitud» también significa (cuando se la piensa desde el problema de las síntesis ontológicas, es decir, planteando plenamente el problema de la imaginación trascendental), que la subjetividad del sujeto se encuentra transida por el acontecer de un tiempo prepredicativo, transubjetivo y orgánico que ya opera desde siempre *en él*, en la movilidad específica que caracteriza la relación del sujeto con el tiempo. Es esa *temporización* de la temporalidad la que se encuentra a la base de las síntesis, es decir, de la autoafección de la mismidad y, por lo tanto, de la raíz común y fundamental del

conocimiento ontológico del que, según el *Kantbuch*, la *Crítica* ambiciona hacerse cargo. No es un acto de fe el que nos obliga a confiarnos al acontecer del tiempo en nosotros, sino la realidad del acto de existir que se extiende en alguna manera de supervivencia, la facticidad, aunque ahora pensada como concepto del Dasein en el hombre, no simplemente del Dasein humano («publicidad del uno»). La finitud ontológica como la cual acontece el Dasein en el hombre es más que la finitud óptica de un tiempo ordinal que le ha sido asignado, es decir, contado, pero asimismo es la manifestación de la casi inquebrantable necesidad de una finitud sin precedentes. En ese «casi», sin embargo, acaba de ser dicho el *acontecer* del Dasein.

Es precisamente esta perspectiva histórico-temporal la que conlleva que el encomiable trabajo de Robernik planea en torno al problema heideggeriano fundamental sin arriesgar una elevación que vaya más allá de la exégesis, la cual es algo así como la «finitud óptica» de toda interpretación, la tierra grávida que la jalona. Ciertamente, el autor tiene razón al concluir su libro poniendo de presente cómo la finitud es la clave para resolver el problema de la unidad del conocimiento ontológico, pero no tiene en cuenta que la salida a través de la *Crítica* abre una cuestión todavía más abisal consistente en *la genuina unidad entre el mantenerse de la subjetividad en el horizonte del tiempo y la formación de éste, entre la finitud óptica y la finitud ontológica*.

Las dos secciones que ya hemos recorrido ciertamente no responden todavía qué sería una unidad de tales características, pero sí han redundado en un cierto patrimonio hermenéutico para su comprensión con cuya reiteración queremos cerrar estas consideraciones.

La tematización de la unidad del tiempo debe tener en cuenta:

- 1) Que en un planteamiento de corte histórico-filosófico el tiempo debe ser interpretado en toda su amplitud. Ni el tiempo de los ahora, ni el tiempo como orden de los fenómenos de la Naturaleza, ni el tiempo de la subjetividad deben ser tratados con exclusividad, sino que se requiere un planteamiento de largo alcance que ponga en evidencia lo originario y lo derivado del tiempo.

- 2) Que ese tiempo originario no se encontrará mientras se lo busque al margen del alma, del yo-actúo o del Dasein, sino que, como veíamos en esta sección, son las conductas de la existencia propia las que deben guiar la interpretación ontológico temporal. Las modalidades propia e impropia del Dasein serán las líneas metódicas y directrices del concepto heideggeriano de tiempo, pues si el tiempo debe ser determinado desde el alma o desde el yo-actúo se tiene que preguntar qué es lo que en propiedad o verdaderamente deberíamos llamar «alma», «yo-actúo» o «Dasein».
- 3) Que si el tiempo se debe concebir privilegiadamente desde la mismidad autoafectiva primero se debe ganar el sentido genuino de esa mismidad, pues tiende a quedar atrapada en un sentido del tiempo que o bien la identifica con una cosa de la naturaleza, o bien le quita todo estatus temporal al entenderla como algo que puede estar más allá del tiempo o sobrevivirle. La historia del concepto de tiempo en Aristóteles y Kant representa para Heidegger el flujo de una tradición viva, aunque alienada, que por eso tiende a ser la primera y más inmediata vía acerca de lo que significa tiempo, aunque este concepto se defina precisamente a partir de lo que no es ni puede ser una mismidad, los entes del mundo.
- 4) Que la posición original de Heidegger en dicha historia se autocomprende como completamente *sui generis* y por primera vez capacitada para un desarrollo fenomenológico del acontecer del tiempo como Dasein en el hombre. Por lo tanto, que se debe llevar a cabo una ontología temporal de este ente por medio de la cual se demuestre que, en efecto, es el suelo fenomenológico para elaborar una investigación en torno al tiempo. Dicho desde la perspectiva que guía nuestra investigación: alma y tiempo, yo actúo y tiempo, Dasein y temporalidad representan tres hitos en la historia del concepto de tiempo, pero también una tendencia común a la hora de pensar el fenómeno del tiempo de Aristóteles a Heidegger.
- 5) Que el tiempo originario y propio solo puede revelarse como tal si es capaz de reivindicarse como origen de todo otro concepto de tiempo y si demuestra el carácter temporal de todos los fenómenos. Por lo tanto, que tiene que evidenciar por

qué algo así como el acontecer de la temporalidad originaria y propia en el Dasein es más que una relación especial de un ente con el tiempo que, pese a todo, sigue estando-en-el-tiempo.

Tercera sección: Inmersión del Dasein en la historia del concepto de tiempo y función ontológico-fundamental de la temporalidad originaria y propia.

Meses después de la publicación del *Kantbuch*, en marzo de 1930, Heidegger ofreció un ciclo de conferencias en La Haya y en Ámsterdam bajo el título *Hegel und das Problem der Metaphysik*. Comentar sumariamente algunas de sus ideas principales nos servirá para retomar el hilo de la cuestión desarrollada en la sección anterior y asimismo para enrutarlo de cara a la última etapa de nuestra investigación.

El título «*Hegel und das Problem der Metaphysik*» como encabezado de una serie de conferencias que se ofrecen pocos meses después de la publicación del libro *Kant und das Problem der Metaphysik* presagia que su autor pretende dar continuidad, en lo metódico y en lo conceptual, al enfoque desarrollado en la interpretación de la *Crítica*, pero esta vez aplicándolo a la obra principal de Hegel, a la *Phänomenologie des Geistes*. En este sentido, la conferencia *Hegel und das Problem der Metaphysik* debería poner de manifiesto cómo los conceptos clave del *Kantbuch*, como por ejemplo «fundamentación», «conocimiento ontológico», «raíz común», «esquematismo», «finitud», «tiempo de los ahora», «tiempo originario» y «acontecer», son también operantes en Hegel, aunque a su manera. Así como Kant, Hegel resultaría ser una *grieta* en el abovedado edificio de la metafísica tradicional. También sería de esperar que un horizonte hermenéutico así conquistado luego se robusteciera al ser extendido a otros filósofos importantes para la obra heideggeriana de aquellos años, por ejemplo: «Kierkegaard und das Problem der Metaphysik», «Nietzsche und das Problem der Metaphysik», «Bergson und das Problem der Metaphysik», «Lask und das Problem der Metaphysik» o, por supuesto, «Husserl und das Problem der Metaphysik». Pese a lo sugerente de este ejercicio imaginativo al que dan pie las primeras impresiones de las conferencias de La Haya y de Ámsterdam, se encuentra bastante alejado de la realidad.

En su conferencia Heidegger empieza señalando cómo la filosofía del último medio siglo puede caracterizarse bajo el eslogan «Zurück zu Kant» representado por las más

diversas tendencias y escuelas del neokantismo. Sin embargo, Heidegger advierte que este retorno a Kant está siendo poco a poco desplazado por un «neohegelianismo» (*Neuhegelianismus*), el cual exige una decisiva confrontación con Hegel, pues la metafísica hegeliana es la culminación de la metafísica (*Vollendung der Metaphysik*). Por lo tanto, una confrontación con Hegel es «una confrontación fundamental con la totalidad de la filosofía occidental» (GA 80.1, p. 283).

Heidegger considera, pues, que Hegel es la consumación de la metafísica occidental que inició con Platón y que acuñó su sólida comprensión del tiempo ya desde Aristóteles. A su juicio, la metafísica hegeliana es *lógica* o, como dirá en los «Anexos», onto-teología (Ib., p. 321). El nuevo concepto hegeliano de la lógica se expresa en términos de «ciencia de la lógica», es decir, la «lógica» es «metafísica» (Ib., p. 286). La novedad del planteo hegeliano consiste en que para él la lógica no se hace cargo de las formas del pensar, sino del ente como tal del que se ocupa ese pensar. Heidegger recuerda la sentencia con la que Hegel comienza la *Ciencia de la lógica*: «Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare», «el ser es lo inmediato indeterminado». El ser se convierte en el tema de la lógica y, para desarrollar tal tema, Hegel se hace cargo de la nada y del devenir, buscando determinar su metafísica como un pensar conceptual (*begreifendes Denken*) del ente como tal, es decir, la *cosa* en y para sí o, como dice Hegel, la realidad del objeto (*Realität der Dinge*). Heidegger cita a Hegel para confirmar que, para él, la coseidad del ente es «el logos, la razón de que algo sea» (Ib.).

Ahora bien, la esencia de la razón es su verdad, es decir, el espíritu (*Geist*), cuya esencia a su vez se determina como saberse-a-sí-mismo, es decir, como conciencia (*Bewußtsein*) en la que se copertenecen sujeto y objeto al tiempo que son superados, pues el espíritu es lo absoluto (Ib., p. 290). La lógica es ciencia de lo absoluto, es decir, metafísica de la subjetividad en tanto que saberse-a-sí-misma la esencia de lo absoluto como ésta. Heidegger considera que Hegel avanza en la determinación de la esencial totalidad del ente siguiendo el influjo de Fichte y de Schelling al comprender la esencia de lo absoluto como la identidad absoluta (*absolute Identität*). Yo y no-Yo, inteligencia y naturaleza, sujeto y objeto, el origen y la copertenencia de toda realidad deben ser posibilitados en su

esencia por la identidad absoluta del espíritu, el cual Hegel identifica en la *Ciencia de la lógica* con «la representación de Dios tal como es en su esencial eternidad antes de la creación de la naturaleza y de algún espíritu finito (Ib., p. 293). La metafísica se consuma en Hegel porque él *extiende* la tendencia al conocimiento (matemático) del todo del ente y, en este proceso, emerge el sentido del tiempo que está detrás de esa pretensión metafísica. Por lo tanto, las determinaciones esenciales del espíritu en Hegel comportan una radicalización del concepto tradicional de tiempo tan extrema y ajena a aquella que se abrió trabajosamente paso en la interpretación de Kant que Heidegger se verá llevado a proponer una oposición asimismo tajante: «[entweder] Phänomenologie des Geistes, oder Metaphysik des Daseins]» (Ib., p. 313). Su metafísica del Dasein en el hombre se entenderá como una ontología fundamental que «se pone en guardia contra Hegel y contra el Idealismo absoluto moderno de la infinitud (Ib., p. 312).

La dicotomía planteada permite comprender mejor lo que significa el nexo tiempo-finitud-acontecer para el planteo que emerge del *Kantbuch*. De hecho, Hegel, siguiendo la tendencia de Fichte, *no* busca un «descenso» en Kant, sino una *superación* (*überwinden*) de la filosofía trascendental. El sentido originario del tiempo para Hegel no es en absoluto la *finitud*, sino la *eternidad* (*Ewigkeit*), entendida como la *presencia constante* (*beständige Anwesenheit*) de la sub-stancia, de la *ousía* (Ib., p. 299). Sin embargo, Hegel *no* se pregunta nunca en qué perspectiva (*Hinsicht*) o a partir de dónde (*von woher*) debe ser determinado el ser del ente, sino que sigue la determinación tradicional del tiempo, solo que extendiéndola al extremo en su consumación de la metafísica. El vínculo entre ser y tiempo es para Hegel algo obvio y por eso nunca se pregunta de dónde proviene (*woher*) el sentido del tiempo que toma como guía para la determinación de la identidad absoluta del espíritu.

Heidegger considera que el proyecto metafísico que pasa por Aristóteles y Kant, y que concluye en la consumación hegeliana de la metafísica, conlleva una *eclosión* del problema *ser y tiempo*, y lo hace en una orientación muy precisa, aunque necesitada de depuración fenomenológica. En efecto, es el tiempo, pero no entendido como una cosa, como un objeto o como un ente, sino en relación con «el alma del hombre, con la esencia

del sujeto», lo que debe guiar la pregunta por la ascendencia ontológica de todas las comprensiones de la metafísica occidental (Ib., p. 301). Esto no significa, se apresura Heidegger a advertir, una conversión de la metafísica en antropología, ni tampoco una aceptación acrítica de la Modernidad que empieza con Descartes, sino, por el contrario, una confrontación con la metafísica occidental que tiene su culmen en el saber absoluto hegeliano.

Al contrario de Hegel, Kant *sí* estuvo en las cercanías de la pregunta ontológica fundamental porque comprendió la pregunta por la posibilidad del conocimiento metafísico absoluto como la pregunta por la posibilidad misma de la metafísica. Esta cuestión implica un emplazamiento de la filosofía sobre la base de la esencial finitud del hombre (Ib., p. 305), algo que, según Heidegger, se perdió casi de inmediato cuando Fichte, y después Hegel, «instauraron la filosofía en la infinitud de lo absoluto», es decir, en lo constantemente presente (Ib.). Se debe, pues, preguntar en la línea del problema ser y tiempo *¿a partir de qué perspectiva* Hegel vincula substancialidad, subjetividad y eternidad? *¿En qué horizonte* comprende Hegel el sentido temporal de la eternidad? (Ib., p. 307). Heidegger responde: la eternidad para Hegel no puede llegar a ser o dejar de ser, sino que *es*; representa lo *nunc stans* contra lo *nunc fluens* (Ib., 308). La determinación temporal (*Zeitbestimmung*) del ser en Hegel es, pues, la presencia constante. Pero, concluye Heidegger, «lo absoluto no conoce ningún ser del ente, pues ser y comprensión del ser solo están allí donde hay finitud del Dasein» (Ib., p. 311). Por lo tanto, o la filosofía se vierte en metafísica del Dasein en el hombre o consume su historia en fenomenología del espíritu.

Precisamente ese hiato entre tiempo de los ahora y trascendencia temporalmente finita fue el que, para Heidegger, Kant alcanzó a atisbar e, inclusive, a elaborar inconscientemente en cierto modo, pero ante lo cual, asimismo, terminó inclinándose a favor de la tradición aristotélica, es decir, del *dominio* de la razón. El resultado más granado de la fundamentación de la metafísica en Kant sobre el fondo de la finitud radical es el nexo entre esquematismo de la imaginación trascendental, mismidad y tiempo originario. En ese nexo *acontece* filosóficamente la *Crítica* kantiana. Hasta el momento no nos hemos preguntado por lo que signifique, en sí, ese acontecer ni, tampoco, por la alusión

fundamental que comporta a la historia de la filosofía o, más específicamente, a su beligerante revisión fenomenológico-destructiva por parte Heidegger. En el marco de nuestra pesquisa la autocomprensión de estos dos conceptos resulta capital.

El encargo conductor de esta *Tercera sección* consiste en una interpretación del heideggeriano concepto de tiempo y de su lugar en la historia. Para poder alcanzar este cometido dividiremos la cuestión en dos fases que consideramos irrenunciables a nivel interpretativo y crítico, vale decir, la historia del concepto de tiempo *en* Heidegger y la historia *de* Heidegger *con* el tiempo. Como se puede ver, en dirección a la primera tarea hemos venido trabajando sistemáticamente en toda la investigación empezando por la filiación alma-tiempo en Aristóteles y continuando con el nexo yo actúo-tiempo en Kant. Aquí se trata, empero, de interpretar ese concepto de temporalidad originaria y propia al que en no pocos pasajes esenciales parecía tender todo como una meta a la cual llegar, pero igualmente como una suerte de *premonición filosófica* que ya acompañaba la tematización de Aristóteles, Kant e, inclusive, de Hegel¹³⁸.

La «Primera parte» de esta *Tercera sección*, titulada «Última etapa de la historia del concepto de tiempo *en* Heidegger» se compone de tres capítulos. En el Capítulo I introducimos el concepto fundamental de tiempo del mundo (*Weltzeit*) el cual opera en el planteo de Heidegger como la base fenoménica sobre el fondo de la cual se acuña el concepto de tiempo de los ahora. Continuando con esta tendencia a profundizar en busca de las raíces del problema del tiempo retomamos en el Capítulo II la distinción trascendencia

¹³⁸ La confrontación con el tiempo hegeliano comenzó con la lección *Logik*, justamente donde la lectura renovada del esquematismo trascendental kantiano tiene su primera formulación sistemática. La crítica a Hegel de ese primer estadio (1925-1929) se caracteriza por imputarle una dependencia total del concepto aristotélico de tiempo (intratemporalidad), hasta el punto de que, como muestra el §82 de *Sein und Zeit*, Hegel realizaría una paráfrasis en clave especulativa del *Tratado sobre el tiempo*. En *Hegel und das Problem der Metaphysik* el énfasis principal está puesto en la pregunta por el acontecer y en la crítica a la eternidad o infinitud del tiempo. Esta misma disputa se mantendrá en las lecciones sobre el idealismo alemán (GA 28) y sobre la *Phänomenologie des Geistes* (GA 32), contemporáneas a las conferencias de La Haya y Ámsterdam. Véase: sobre la interpretación de Hegel en el §82 de *Sein und Zeit*, Kaufer (2015), sobre la lectura de la *Phänomenologie*, Farin (2012) y de la Maza (2010a). El libro de Lugarini (2004), *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, enmarca la lectura de Heidegger al interior de las interpretaciones de su época, a la vez que acentúa el debate en torno a la negatividad. Por su parte, el libro de Alexander Berg (2012), *Transzendenz bei Hegel und Heidegger*, explora las conexiones Heidegger-Hegel en torno a la trascendencia prestando especial atención al concepto de negatividad.

óntica/trascendencia ontológica con la finalidad de mostrar de dónde surge el tiempo del mundo, vale decir, de la trascendencia óntica que se estructura como ser-en-el-mundo. En este orden de ideas, será necesario dar un segundo paso definitivo para nuestra investigación, el cual versa sobre el análisis de la temporalidad originaria y propia. La relación entre los conceptos de «proyecto», «sentido» y «éxtasis» nos permitirá acceder a la verdadera dimensión fenomenológica en la que se articula el concepto heideggeriano de tiempo.

El tiempo en Heidegger es pensado en términos de *modalidades*, estrictamente hablando, la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). A ese planteamiento lo denominamos el «horizonte-de-apropiación»¹³⁹. Por ende, mientras no se ponga de relieve la modalidad fundamental contra la que se opone la temporalidad originaria y propia, no solo su concepto no será completamente claro, sino que la génesis misma del tiempo del mundo y del tiempo del ahora no se habrá manifestado en su fuente ontológico-existencial. Esto, como ya hemos repetido en un par de ocasiones, es metodológicamente clave para la acreditación fenomenológica del heideggeriano concepto de tiempo. Como resultado del ejercicio que desarrollaremos en el Capítulo III concluiremos, por tanto, que el olvido del ser (propio) se compadece con el olvido del tiempo (propio) y que mientras

¹³⁹ Durante la preparación de esta investigación se empleó la expresión «enfoque apropiador» con la intención de forjar un concepto que pusiera críticamente de manifiesto la clave hermenéutica que opera como trasfondo de elaboración de la radicalización heideggeriana de la historia del tiempo. Posteriormente, con ocasión de la edición del libro *Sobrepasar la metafísica. Una aproximación a la destrucción fenomenológica y al dispositivo-apropiación* (2021), se barajó la posibilidad de hablar de «dispositivo» en tanto que el «enfoque apropiador» no es solo una herramienta expositiva o interpretativa, sino el descubrimiento, la conformación y la descripción de un fenómeno fundamental. No obstante, hacia el final de la investigación se hizo manifiesto que el término «dispositivo», pese a avanzar con respecto a la idea muy esquemática y acentuadamente crítica de «enfoque» en el sentido del reconocimiento fenomenológico de la apropiación, puede evocar en el lector resonancias de las filosofías de Foucault, de Deleuze o de Agamben las cuales radicalizan ciertas connotaciones del término «dispositivo» que no defendemos en el presente trabajo. Queriendo insistir en que el mentado «enfoque» *es, constituye y describe el fenómeno* al final nos hemos decantado por «horizonte-de-apropiación» o por «acontecer de la apropiación» bajo el entendido de que, aun siendo expresiones no completamente felices, sin embargo, recogen un aspecto esencial de lo que consideramos que sucede fenomenológico-hermenéuticamente en la ontología fundamental heideggeriana y en los años inmediatamente siguientes a la publicación de *Sein und Zeit*.

En la conferencia *Zeit und Sein*, con toda su riqueza en perspectivas y matices, Heidegger no solo reitera la pregunta por «dónde» (*Wo*) y «desde-dónde» (*Woher*) hay o se da tiempo (*es gibt*), sino que resignificará todo su planteamiento sobre el ser, el Dasein y el tiempo mediante el concepto de «Er-eignis» (GA 14, p. 29). Una confrontación con lo planteado en ese texto refuerza la propuesta hermenéutica que nos esforzamos por elaborar en esta investigación.

no se haga frente a esa impropiedad mediante un retorno a la mismidad originaria del Dasein no será posible ganar el concepto originario de tiempo.

Ahora bien, la idea fundamental al respecto es que el tiempo es extático, vale decir, que sale-de-sí, que se rebasa a-sí-mismo y que tal salida-de-sí lo define en su estructura. Pero en el éxtasis ya deben estar siendo pensados en cierto modo tanto el hacia-dónde (*Wohin*) como el a-partir-de-dónde (*Woher, woraufhin*) del éxtasis. Si en la «Primera parte» de esta sección nos hacemos cargo del hacia-dónde de los éxtasis de la temporalidad originaria y propia, en la «Segunda parte», titulada «La historia *de* Heidegger *con* el tiempo», nos hacemos cargo del a-partir-de-dónde de la temporalidad extática. Con esto se va a plantear en su forma definitiva el problema de las temporalizaciones y su relación con la *Temporalität des Seins*, esa tarea que *Sein und Zeit* reservó para la sección «Tiempo y ser», nunca escrita, pero con la que «se cuenta» a la hora de concebir el proyecto en dos etapas y de componer lo publicado.

En esta dirección, los Capítulos IV y V se ocupan de interpretar el «a-partir-de-dónde» del éxtasis por medio de una elucidación de lo que llamamos la «posición original» del tiempo en Heidegger, es decir, del lugar sistemático que ese fenómeno ocupa en su filosofía. A nuestro entender, la posición original del tiempo en una filosofía histórica se articula en torno a cinco indicadores fundamentales: (1) la posición asignada al concepto en el *corpus* filosófico, (2) la posición arquitectónica, (3) el éxtasis del tiempo que llega a ser predominante, (4) la autointerpretación temporal tácita o explícita del Dasein que se pone en juego y (5) la potencia histórico-crítica de la posición original. En el Capítulo IV nos ocupamos de los cuatro primeros índices del tiempo en Heidegger, mientras que en el V nos ocupamos del último de ellos.

Antes de elaborar pormenorizadamente la estructuración de la posición original del tiempo en Heidegger afianzamos este término mediante una retoma de lo que sería la posición original de Aristóteles y de Kant en la historia del concepto de tiempo. Esto permite que, a continuación, en el segundo apartado del Capítulo IV elaboremos los tres primeros índices del tiempo en Heidegger, reservando el cuarto para el último apartado del capítulo. En ese momento realizaremos una interpretación de la resolución precursora

(*vorlaufende Entschlossenheit*) en cuanto fenómeno fundamental a partir del cual se concibe la temporalidad originaria y propia en Heidegger. Nuestra hipótesis en este capítulo y en el próximo es que el análisis formal-negativo es la clave para la concepción heideggeriana del tiempo del ser.

Finalmente, en el Capítulo V, bajo la finalidad de recuperar la *actualidad* de la heideggeriana historia del concepto de tiempo, analizamos el último indicador fundamental, o sea, (5) la potencia histórico-crítica de su concepto de tiempo. En este marco nos encontramos con la necesidad de esclarecer la relación entre fenomenología ontológico-existencial del Dasein y ontología fundamental. En otras palabras, nos encontramos cara a cara con el problema fundamental de esta *Tercera sección*: la pregunta por la relación entre las temporalizaciones de la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität des Seins*, el tiempo del ser. Es por esto por lo que en el segundo apartado retomamos sistemáticamente todas las referencias útiles a la sección «Tiempo y ser» que se pueden recabar en el tratado de 1927 con la finalidad de entender qué significa que el tiempo del ser se determina a partir (*aus*) del tiempo del Dasein y cómo todo eso implica, según Heidegger dice, una «transformación histórica» (*historisch zu werden*) de la fenomenología.

Trabajamos de la mano del concepto heideggeriano de historia que, a nuestro juicio, se elabora siguiendo un proceder formalizador-negativo del cual daremos abundantes detalles cuando llegue el momento de hacerlo. Esta discusión nos llevará inevitablemente a elucidar el sentido ontológico temporal de los conceptos fundamentales: haber-sido (*Gewesenheit*), destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*), repetición (*Wiederholung*) y respuesta (*Antwort*) y, finalmente, el acontecer de la historia y la historia del mundo.

Es imposible que precisamente una historia del concepto de tiempo se evada del fenómeno de la historia. En efecto, como veremos en el último apartado de esta *Tercera sección*, la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, que trabaja contando con los resultados virtuales de la sección «Tiempo y ser», se cumple en la historia del concepto de tiempo que hemos desarrollado en esta investigación y, con ello, en cierto sentido la propia y originaria temporalidad del Dasein ha *acontecido*, también, *aquí, ahí*.

Primera parte. Última etapa de la historia del concepto de tiempo *en* Heidegger.

Capítulo I. El descubrimiento heideggeriano del tiempo del mundo como base fenomenológica para una investigación acerca de la temporalidad originaria y propia.

Para la heideggeriana historia del concepto de tiempo una superación del tiempo del ahora es fundamental. En su confrontación tanto con Aristóteles como con Kant ese propósito gatilla acercamientos hermenéuticos en los que siempre se busca desvelar el carácter derivado del ahora. En ningún otro lugar como en *Sein und Zeit* esta tarea se convierte en capital, pues la temporalidad originaria solo puede mostrar su originariedad si rebasa ontológico-existencialmente esa otra gran posibilidad históricamente heredada de concebir el fenómeno del tiempo. A diferencia de los dos anteriores eslabones de la historia del concepto de tiempo, el paso actual requiere una puesta de relieve del fondo *fenoménico* sobre la cual basar la destrucción fenomenológica de la tradición. En este capítulo vamos a dar un primer paso en esa dirección mediante la exposición del sentido de tiempo que sale al encuentro en la praxis vital concreta precognostiva: el tiempo del mundo; la temporalidad originaria y propia *parte de y retorna aquí*.

Las dos secciones anteriores nos han mostrado detalladamente cuales son aquellas razones por las que Heidegger considera que la tradición occidental entendió el tiempo como *tiempo-en-el-que* comparecen los *entes*, como estar-en-el-tiempo o intratemporalidad (*Innerzeitlichkeit*). Por dos caminos muy distintos, como son los de Aristóteles y Kant, se llega, pues, al mismo resultado. Aristóteles habría privilegiado el tiempo objetivo, Kant el subjetivo, pero en ninguno de sus acercamientos la intratemporalidad alcanza una explicación ontológica por sí misma. Si el fenómeno del estar-en-el-tiempo se entiende de manera objetiva, esto equivale a pensarlo como un ente que está-ahí, como una suerte de sábana sobre la que están los fenómenos. En la *Primera sección* de la investigación observamos cómo Heidegger intenta aproximar el planteo aristotélico al newtoniano-kantiano y, en la *Segunda sección*, vimos cómo, efectivamente, parece capaz de englobar el tiempo del ahora en una autoafección que apunta más allá de lo intratemporal. No obstante, tampoco la orientación subjetivista kantiana resulta suficiente desde el punto de

vista ontológico-existencial, pues el estar-en-el-tiempo de todas las representaciones no puede ser pensado como algo «dentro» de un sujeto cuya índole ontológica es el estar-ahí. Cuando Heidegger retoma la pregunta kantiana por dónde «está» el tiempo, no solo busca una reiteración de Kant, sino una refundamentación de su planteo por medio de la radicalización de esa pregunta. Preguntarle a la subjetividad kantiana por dónde «está» el tiempo obliga a romper (con) dicha subjetividad; de esta manera la investigación va más allá de Aristóteles y Kant: no sabemos por el momento *hacia-dónde*.

Hemos dividido en dos apartados este capítulo para caminar en tal dirección. En el primero analizamos lo que quedó por pensar en la historia del tiempo aristotélico-kantiana, vale decir, la databilidad, tensidad, significatividad y publicidad del tiempo (*Datierbarkeit, Gespanntheit, Bedeutsamkeit y Öffentlichkeit*). En el segundo apartado exploramos la génesis del tiempo del ahora imperante en la tradición Aristóteles-Hegel a partir de esos rasgos estructurales del tiempo del mundo. Nuestra hipótesis es que, desde el punto de vista metodológico, el tiempo del mundo es a la temporalidad originaria y propia lo que el movimiento en sentido amplio es al tiempo de los ahora.

1. Lo no pensado en el tiempo del ahora: el ocuparse del tiempo y el tiempo del mundo.

Abrirse camino hacia una explicación que fundamente la intratemporalidad es imposible si no se abre la mirada fenomenológica hacia otros fenómenos en los que el tiempo se hace *público*. Según Heidegger, ni Aristóteles ni Kant han considerado positivamente esta perspectiva para la cual cuenta no solo la medición del tiempo, sino el ocuparse cotidiano con el mundo ya temporalizado. El tiempo público es el tiempo del mundo (*Weltzeit*), es decir, un tiempo en el que los entes salen al encuentro *dentro* del trato temporalizado-ocupado con las cosas de uso, pero también con los objetos tematizados.

Este enfoque abre inmediatamente un abanico fenoménico que va más allá de la medición objetiva del tiempo. Tiempo histórico, tiempo vivido, ciclos de la naturaleza y conciencia de la duración son, por ejemplo, fenómenos que tienen un peso decisivo en

esta *nueva* exploración. Naturalmente, en la cotidianidad el Dasein cuenta con el tiempo, pero esto significa, antes que la utilización de instrumentos de medición contruidos para determinar el tiempo, que el trato con el mundo se respalda en la duración de un tiempo que vale para cualquiera y que los rige igualmente a todos. El Dasein cotidiano tiene o no tiene tiempo para..., se toma su tiempo para... o lo pierde, actúa en el momento adecuado para... o lo deja pasar; igualmente, experimenta el paso transformador del tiempo como su propia vida (Cf. SZ, p. 405).

Las dos preguntas fundamentales a partir de las cuales es acometida esta constelación fenoménica son, por una parte, ¿de dónde toma el Dasein su tiempo? y, por otra parte, ¿qué relación tiene el tomar tiempo con la temporalidad originaria, vale decir, con el sentido de tiempo ya comprendido en la resolución precursora del Dasein propio? (Cf. Ib.). La respuesta a la primera pregunta da una suerte de mirada en negativo a la segunda, cuya contextualización y análisis debemos postergar para los capítulos IV y V de esta sección, pero que ya se perfila como el núcleo del asunto.

Esa *mirada en negativo* consiste en que aquello desde donde el Dasein deja en libertad el tiempo público es el ocuparse cotidiano de los útiles en el mundo circundante. La estructura del tiempo del mundo se abre cuando se la tematiza en esa orientación. Por su parte, el sentido del tiempo que se acuña a partir de una búsqueda del conocimiento de la naturaleza surge cuando, por determinadas razones que no podemos explicar aquí¹⁴⁰, se rompe el trato pretemático y cotidiano con lo que nos rodea. Entonces resaltan sus caracteres de databilidad, tensidad, significatividad y publicidad (*Datierbarkeit, Gespanntheit, Bedeutsamkeit* y *Öffentlichkeit*). Ahondaremos en estas estructuras para comprender cómo describen una dimensión fenoménica independiente de la tematización tradicional, irreductible al tiempo del ahora y que tiene la finalidad de conducir la historia del concepto de tiempo hacia la temporalidad originaria.

Como tiene su punto de partida en el Dasein que se ocupa cotidianamente del mundo, la databilidad no puede significar en ningún caso el establecimiento de fechas o de medidas numéricas de otro tipo. Para explicar la databilidad se la debe poner en el

¹⁴⁰ He desarrollado este tema en el Capítulo II, B., de *Sobrepasar la metafísica* (Pulido, 2021, pp. 51 y ss.).

horizonte del Dasein «primitivo», es decir, no en la perspectiva del Dasein que ha alcanzado cierto «progreso» ya desde la época clásica, pues éste último ha hecho de la medición estandarizada del tiempo cada vez más *una parte irrenunciable de su cotidianidad* (Cf. Ib., 415). «Dasein primitivo» representa, pues, en este contexto, un intento de ponerse al margen de la técnica de la medición del tiempo para poder aprehender cómo es el darse «natural» del fenómeno. En esa dirección, encontramos que el Dasein ocupado en su cotidianidad se expresa constantemente acerca de su mundo diciendo «luego», «ahora» y «antes», pero sin que estos modos de hablar tengan otra connotación que la de referirse a contextos concretos y vivos de la praxis, por ejemplo, «luego vamos a comer», «antes es necesario pasar por el supermercado» o «ahora cocinamos». Estas expresiones son temporales en el sentido en el que refieren a la particular preponderancia que el presente tiene en la vida cotidiana. A partir de ellas, y emulando la deducción aristotélica del sentido de otras expresiones temporales a partir del «ahora» que encontramos en el penúltimo capítulo del *Tratado sobre el tiempo* (222 a 10 – 222 b 25), Heidegger explica el significado cotidiano y público de expresiones como «en seguida», «recién», «anteriormente», «más tarde» u «hoy».

Si queremos comprender profundamente este fenómeno de la databilidad hay que suspender el presupuesto según el cual ella forma parte o se refiere al «tiempo» entendido como tiempo del ahora. El fundamento de la databilidad y, por tanto, lo que permite conceptualizar en qué sentido dice tiempo, es su referirse al Dasein concreto, quien, al expresarse datablemente acerca de sus ocupaciones necesariamente tiene que expresarse a sí mismo; la concreción del ahora en la databilidad es la concreción originaria del Dasein cotidiano, la cual se opone al ahora como cuantificador vacío de la comprensión aristotélico-kantiana del tiempo. Es por eso por lo que en la databilidad el Dasein cotidiano

coexpresa su *estar en medio* de lo a la mano comprendiéndolo circunspectivamente, un estar que, descubriendo lo a la mano, lo deja comparecer (*begegnen läßt*); y – además – porque este hablar de las cosas y decir algo de ellas que se interpreta concomitantemente a *sí mismo* (*sich*), está fundado en una presentación (*Gegenwärtigen*), y solo es posible en cuanto tal (Ib., pp. 407-8).

El tiempo del ahora no es, en este sentido, algo distinto de una autointerpretación del Dasein, sino igualmente un interpretarse a sí-mismo de este ente que ya no gravita sobre la databilidad. Es imposible comprender expresiones como «menos mal que eso ya pasó»¹⁴¹ o «es el momento de empezar de nuevo» si lo que experimentamos como tiempo se reduce al tiempo del ahora. De este modo, dirá Heidegger, en una frase esclarecedora para el rol que le concede al ahora, que «llamamos “tiempo” a la presentación que se interpreta a sí misma, es decir, a lo interpretado a lo que se refiere el ahora» (Ib., p. 408). La noción inmediata del concepto «tiempo» salta por encima de la databilidad, que es la experiencia directa del tiempo del mundo. La databilidad propicia una presentación de entes en el mundo público y por eso su expresarse siempre va más allá del «ahora» determinándose *conjuntamente* desde el luego, el antes, el recién, etc. Esto significa, según nos dice *Sein und Zeit*, que la databilidad, al igual que la temporalidad originaria y como un reflejo suyo (*Widerschein*), también es extática, aunque en dirección al tiempo del mundo público (Ib.)¹⁴².

El origen de la databilidad en la temporalidad es, asimismo, la razón por la cual aquella es *horizontal*, es decir, comprende relaciones temporales que no necesariamente involucran la comparecencia directa de entes, sino una expectativa de lo que vendrá o una resignación ante lo que ya no pasa. Expresión de esta horizontalidad del tiempo del mundo son, por ejemplo, el «y ahora todavía no», el «hasta entonces cuando», el «entre tanto», el «mientras que» y el «desde tal momento-hasta tal momento» (vale decir: el *ék tinos eís ti* aristotélico), expresiones que, según Heidegger, *presuponen* el «luego» primario de la temporalidad propia (Ib., p. 409). Estas expresiones se manifiestan acerca de tiempos en los que no pasa nada como tal, ya ha pasado o todavía no pasa, es decir, se manifiestan acerca de la duración (*Dauern*). Por lo tanto, así como Heidegger considera que el tiempo

¹⁴¹ Adapto el ejemplo que se encuentra Garrett (2014, p. 101 y ss.), quien a su vez lo toma del artículo de Prior (1959) «Thank goodness that's over». Una discusión de esta expresión y, por tanto, indirectamente de la databilidad heideggeriana se encuentra en Mellor (1985).

¹⁴² Podría, pues, decirse que este es el origen existencial del éxtasis como erosión del tiempo. Aristóteles (y con él toda la vieja ontología) piensa el éxtasis bajo esa connotación corrosiva del tiempo en menoscabo de su sentido productivo, generativo, regulador de la construcción del proyecto futuro-finito. No es posible afirmar categóricamente que en Kant el tiempo connote un sentido erosionante, pero tampoco que se decante hacia el sentido futuro-finito.

aristotélico-kantiano depende *fenoménicamente* de la *durée* bergsoniana, asimismo ésta se fundamenta en un tiempo genuinamente originario, esto es, en la temporalidad propia.

Como salta a la vista a partir de las expresiones que la manifiestan, la duración implica una comprensión atemática de algo así como trechos de distensión temporal (*Spanne*) que Heidegger denomina la tensidad (*Gespanntheit*) del tiempo del mundo y que, a su juicio, se funda en la «*extensión* extática de la temporalidad histórica» (Ib., p. 409)¹⁴³. La tensidad le da al tiempo público esa amplitud variable que ya resaltaba Aristóteles: luego, ahora y entonces tienen una amplitud elástica que se elonga o se contrae de acuerdo con las ocupaciones del caso o con las experiencias cotidianas del Dasein. El Dasein ocupado en el mundo se da tiempo en la databilidad tensa a través de la fijación de ésta.

Ahora bien, aquí Heidegger introduce una acotación que será importante para su definición del tiempo a partir del modo propio de la existencia, a saber, que el Dasein cotidiano

se absorbe en lo que lo ocupa y, desatendiéndose a sí mismo, se olvida de sí, también el tiempo que él se deja «dar» queda *encubierto* por esta forma del «dejar» (*Lassen*). Justamente en el «simple vivir cotidiano» el Dasein se comprende como si corriera a lo largo de una serie continua de puros ahora (Ib.).

El encubrimiento del tiempo público es la causa de lo que Heidegger llama los huecos (*Löcher*) del tiempo. A nuestro entender esto significa que la cotidianidad no se desarrolla sobre un flujo temporal continuo que fuera consistente en cada uno de sus momentos y en la concatenación de estos. Por el contrario, una característica fundamental de la cotidianidad es el carácter horadado del tiempo que se nos pasa, del tiempo perdido o del tiempo al que ya no pertenecemos. La *porosidad* del tiempo también escolta la experiencia cotidiana de no poder reconstruir la totalidad de los momentos de un día o de una situación; el tiempo horadado se deja caer constantemente, es un tiempo incontenible del que resulta un rastro, pero de su ausencia. Aquí tiene su raíz esa forma peculiar de

¹⁴³ «die ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit».

nostalgia por el tiempo perdido o desaguado que acompaña a todo pensamiento cotidiano sobre él. El tiempo se desagua y evocarlo no nos puede dejar impávidos porque lo que se está filtrando por su grieta es la duración de nuestra propia existencia. En el tiempo horadado, que rompe la continuidad del tiempo, lo que experimentamos es la ausencia del tiempo, su pérdida, es decir, su no pertenencia a nosotros, sino la *dependencia o heteronomía* de nuestra «vida» a él. ¿Cómo podría el tiempo que significa enumeración del movimiento según lo anteroposterior hacer justicia a este sentido del tiempo?

Si continuamos profundizando en el carácter público del tiempo del mundo que se distingue por ser acuñado a partir del ocuparse con tareas posibles para cualquiera, entonces se va bosquejando una explicación fenomenológica, desde el origen, para el cómputo del tiempo, el cual, en la interpretación aristotélico-kantiana del asunto, fue algo que se dio por hecho. De esta manera, a su vez, el estatuto fenoménicamente decisivo del tiempo del mundo se afianza cada vez más. Desde el punto de vista fenoménico es decisivo insistir en que el ocuparse es estructuralmente ser-en-el-mundo. En ese sentido, como la databilidad hace parte de la experiencia temporal del ocuparse, éste ya siempre ha echado mano del mundo para poder conducirse; la databilidad recurre al mundo, cuenta con el mundo para guiar, en cierto modo, la movilidad del Dasein por él. Heidegger da algunos ejemplos inspirados en el acontecer (*Geschehen*) del Dasein «primitivo»: la salida y la puesta del sol, el cenit, es decir, el día como transcurso del sol por el firmamento. La inspiración platónica de estas referencias es patente, como ya lo sugerimos al hablar del *Timeo*. Lo curioso es que el sol ni es un útil a la mano, ni tampoco es un ente que simplemente está ahí y, sin embargo, está abierto al mundo público como la fuente de la claridad con la que es posible *descubrir* inmediatamente la naturaleza y como el *trasfondo* público de regular periodicidad sobre el que cada uno puede fijar el tiempo que le corresponde en el hacer. Estas dos pistas sobre la función originaria del tiempo más allá de la teoría tradicional no deben ser echadas en saco roto.

De acuerdo con Heidegger, las estructuras expuestas hasta aquí permiten comprender el origen del reloj y los motivos de su producción. Es posible afirmar, entonces, que esta interpretación del tiempo del mundo, no menos que una lectura del fenómeno en clave

newtoniano-kantiana, era lo que estaba detrás de su comentario al *Tratado* aristotélico. Pero lo más importante es que con dichas estructuras el horizonte fenoménico en el que fue acuñada la definición aristotélica del tiempo resulta recuperado, puesto de relieve desde su recubrimiento por la tradición. Aristóteles debió presuponer que en virtud de que en la medición cotidiana referida al astro peregrinante dispensador de luz y de calor el tiempo de la ocupación se hace público, entonces su interpretación debería dirigirse preferentemente hacia lo que aparece en la datación calculante del tiempo, lo datado, es decir, el objeto en movimiento por el primitivo tablero del firmamento. De esta forma Aristóteles ciertamente se vuelca hacia el «elemento» fundamental del tiempo del mundo, pero pierde de vista sus dos funciones capitales, a saber, la de hacer visible el conjunto de la naturaleza, es decir, del mundo, y la de operar como trasfondo iluminado de la movilidad inmediata de la vida. Que siempre que se den estos «efectos» del tiempo del mundo aparezca un objeto peregrinante por el firmamento no significa que sus funciones dependan de la peregrinación de la sombra o del puntero por la circunferencia. Sin embargo, según se infiere de la exposición heideggeriana, también se puede decir que Aristóteles saltó con agilidad atlética por encima de los fenómenos del tiempo del mundo, del tiempo público e, inclusive, del tiempo del ahora. Por ejemplo, desde el punto de vista del tiempo del mundo el ahora es apropiado o inapropiado, un ahora-que sucede esto o lo otro, no una abstracción vacía de contenido referida a un objeto en movimiento. El ahora está ligado a la significatividad del mundo, a lo que pasa con el Dasein y con su entorno; es el tiempo en común. Al final de la *Primera sección* se explicitó críticamente que el ahora aristotélico del *Tratado sobre el tiempo* tiende, en efecto, a desconocer esa dimensión del asunto, si bien la interpretación heideggeriana en tanto que busca reivindicar para sí la originariedad, considera que Aristóteles presupuso el tiempo del mundo. Ahora podemos apreciar las bases fenoménicas de aquella crítica.

Naturalmente, el tiempo que Heidegger caracteriza como datable, tenso, significativo y público puede ser desarrollado en dirección al cálculo del tiempo y al uso del reloj. Esta vía terminará mostrando cómo se deriva el tiempo aristotélico del tiempo del mundo y con aquel toda la vieja ontología del tiempo. Sin embargo, el objetivo de más largo

aliento no para aquí, sino que fundamentalmente apunta a comprender el tiempo del mundo y el tiempo del ahora como temporalizaciones (*Zeitigungen*) de la temporalidad originaria que se descubren en la resolución precursora del Dasein propio. Más adelante tendremos ocasión de hacernos cargo de este tema. Por ahora terminemos de acompañar a Heidegger en esa tarea de demostrar que el tiempo del ahora presupone uno más originario, vale decir, el tiempo del mundo.

2. La génesis del tiempo del ahora a partir del tiempo del mundo.

El reloj natural es la manera más inmediata de medir el tiempo; de ella prescinde el Dasein cuando es capaz de convertir la noche en día, cuando vive en ciudades que nunca duermen o cuando ha encontrado técnicas e instrumentos altamente desarrollados y exactos para medir el tiempo¹⁴⁴. Cuando el Dasein ha alcanzado cierto nivel de «progreso» en la medición del tiempo, ya no lo lee en el sol, sino en el reloj, de suerte que preguntar por la hora se hace *equivalente* a preguntar por el tiempo en el que uno está. La intratemporalidad parece súbitamente reemplazada por el movimiento de una unidad de medida a través de un mecanismo regular. La medida exacta del tiempo depende del nivel de conocimiento del reloj natural y avanza conforme progresa el conocimiento de la naturaleza hasta llegar, como sucede en nuestros días, al reloj atómico. El reloj del campesino, el reloj de sol, el reloj mecánico (de bolsillo o de pared), el reloj electrónico, el reloj digital y el reloj virtual de los *smartwatch* son parientes de la más avanzada tecnología para medir el tiempo, el reloj atómico, pero todos comparten el mismo principio fundamental de medir el movimiento conforme a un patrón de medida y comparten, también, el mismo vínculo con el tiempo del mundo, justamente cuando tratan de alejarse cada vez más esforzadamente de su inexactitud y no-universalidad.

¹⁴⁴ Muestra incontrovertible de la sinergia entre medición del tiempo y desarrollo técnico del instrumental de medición son los así llamados «cristales de tiempo» que hace poco fueron creados exitosamente en laboratorio y que por primera vez permiten la experimentación con el espacio-tiempo.

La pregunta fundamental que Heidegger planteará a este estado de cosas es ¿por qué encontramos el tiempo en el lugar ocupado por un ente (bien sea la sombra del sol, bien sea la oscilación interna de la onda de un átomo de cesio) sobre una superficie o un «trasfondo» numerado (la fachada de la catedral, el tablero del reloj, el sistema electrónico de alta precisión que traduce las oscilaciones atómicas en intervalos de tiempo)? Ni el móvil ni el trasfondo numerado son el tiempo mismo y, con todo, se vinculan calculantemente con él. ¿Cómo se pueden vincular con el tiempo si el tiempo mismo no es un fenómeno del mundo? ¿Cómo acontece esa vinculación? ¿Dónde está propiamente el tiempo?

Para acometer estas preguntas, Heidegger hace uso de una clave explicativa que toma de Aristóteles, a saber, la predicación del tiempo: «regirse *por el tiempo*, mirando la hora en el reloj, es esencialmente *decir-ahora*» (Ib., p. 416). Pero, en lugar de dejar que el ahora descansa en su obviedad como hiciera Aristóteles, Heidegger pondrá de manifiesto que decir-ahora es haber comprendido ya, e interpretado ya, la databilidad, tensidad, significatividad y publicidad del tiempo *en una determinada dirección que ignora, precisamente, de dónde emergió*. Decir «ahora» es interpretar el tiempo; *medir el tiempo es interpretarlo*. En ese sentido, decir «ahora» es articular discursivamente una manera de la presentación de los entes que deben estar-ahí para poder ser fijados en la medición. La datación a partir del ahora privilegia el estar-ahí de las cosas medido en relación con unos números que están-ahí a modo de intervalos de la medición. La lectura del reloj presupone, por lo tanto, «la comprensión de que la unidad de medida está contenida en el trecho por medir, es decir, implica saber cuán frecuente es su *presencia* en aquél» (Ib., p. 417). De esto resulta, correlativamente, que el ahora pasa a significar un fragmento determinado y actual de tiempo cuyo contenido es la duración vacía de acontecimientos. Gracias a esto el ahora puede significar un presente invariable y estable. El tiempo alcanza, así, en el ahora una consistencia extrema de su carácter presente; encontrar el tiempo en el reloj significa: presentación de una unidad de medida presente en un trecho temporal presente. En consonancia con lo dicho, el tiempo del ahora equivale a una multiplicidad simplemente presente de horas (Cf., Ib.).

La estructura posibilitante recién descrita resulta completamente *olvidada* por la tradición, la cual se vuelca hacia una absolutización del tiempo del ahora. Ese olvido es de gran importancia para Heidegger, puesto que no solo entronca con el fenómeno fundamental que gatilla la obra *Sein und Zeit* (el olvido del ser (propio)), sino que, además, *delata* una toma de partido acerca de lo que significa ser en general, concepto que es precomprendido desde el horizonte natural de la ocupación con el mundo de los útiles y/o de las cosas que están-ahí. El tiempo del ahora olvida el tiempo del mundo, pero, sobre todo, olvida el tiempo del propio Dasein para sí mismo, y ya no de cara al trato ocupado con entes del mundo. El tiempo del ahora, dirá Heidegger, «se basa en el olvido de sí» (Ib., p. 424). El olvido implica que se cierra el horizonte para comprender todo aquello que no sea parte de lo actual, de lo presente. El olvido estructural del tiempo del mundo y del tiempo del sí-mismo tan solo son la consecuencia del absoluto predominio del tiempo de ahora, es decir, del tiempo en el que impera solo lo presente, lo demás: simplemente pasa, «se olvida». Es decir, de algún modo todavía ronda el horizonte.

En cuanto a la primera manifestación de ese olvido (del tiempo del mundo), baste agregar algunas discordancias, vacíos explicativos o presupuestos en los que incurre una interpretación en la cual prima la multiplicidad simplemente presente de horas. Naturalmente que a esa multiplicidad se le concede el carácter de curso o flujo incontenible entre el todavía-no del ahora-futuro y el ya-no del ahora-pasado. Sin embargo, esa fluidez queda puesta a prueba desde el momento en el que se encubren las estructuras del tiempo y del mundo y faltan la databilidad, la tensidad y la significatividad; solo parece quedar *un fantasma* de ese tiempo del mundo, o de la estructura de la publicidad, representada en el valer para cualquiera, en cualquier momento o situación de la serie de horas. La idea de serie o de continuidad temporal «sigue» esa validez general y pública del tiempo, a la vez que vacía, la cual reifica el tiempo para posibilitar la medición de entes; el tiempo es una cosa del mundo, es decir, *el tiempo mismo está en el tiempo*. Olvido, encubrimiento, nivelación y reificación en relación con la temporalidad originaria son las características de un tiempo compuesto por la mera alineación de horas «cortados», «amputados» (*besch-nitten*), solamente bajo la finalidad de fundar una sucesión (Ib., p. 422).

No obstante, al fundar una sucesión de puntos de medición temporal referida a entes que también están-ahí, la comprensión tradicional del tiempo cae en una paradoja o circularidad que se le ha enrostrado desde antaño¹⁴⁵. En efecto, ¿cómo es posible que lo que está en el tiempo se mida a partir de lo que está en el tiempo? ¿La acuñación óptica de la unidad de medida del ahora que-está-en-el-tiempo realmente puede medir el «tiempo» del ente-que-está-en-el-tiempo? ¿Qué significa ese co-estar-en-el-tiempo de los dos entes para el fenómeno del tiempo (lo medido y la medida)? ¿Cómo se explica esa co-presencialidad (*mitvorhanden*) de tiempo, ahora y ente? ¿Es el tiempo el resultado del co-estar-en-el-tiempo del ahora y del ente o más bien su trasfondo? ¿Qué comprensión ontológica está detrás de la co-presencialidad y cómo se la puede discutir una vez que se ha manifestado una paradoja que la socaba?

Una consecuencia fundamental de la ausencia de respuesta a estas preguntas por parte de la historia del concepto de tiempo es la identificación de éste con la infinitud o con la eternidad, como vimos que sucede en el Idealismo absoluto moderno. Tal consecuencia no puede dejar de reñir con la finitud del Dasein reivindicada por Heidegger y que nosotros tematizamos una primera vez en su confrontación con Kant. Volveremos sobre la cuestión en el Capítulo IV a la hora de tematizar el nexo muerte, negatividad y temporalidad. En el contexto actual se trata de hacer expreso que el problema de la continuidad del tiempo no puede ser resuelto por vía de la infinitud de la serie de ahora. El enfoque hacia el estar-ahí de ahora subsecuentes es ciego para un fenómeno fundamental, a saber, que todo ahora, por breve o largo que sea, sigue siendo ahora, que, además, nunca deja de ser-ahora y que, en cuanto tal, es capaz de extenderse en la predicación por la totalidad de lo que es. Esta eventual raíz fenoménica que podría ser recabada para comprender el fenómeno de la continuidad del tiempo del ahora es, no obstante, desatendida y, por lo tanto, la continuidad se convierte o en un problema o en una aporía, como ya lo

¹⁴⁵ El círculo en la definición del tiempo fue tematizado en la *Primera sección* especialmente en lo referente a Aristóteles. Sin embargo, se trataría de una circularidad de la que no puede librarse la teoría del tiempo, incluidos McTaggart, Einstein y el segundo principio de la termodinámica. La temporalidad heideggeriana se evade de esta circularidad, entre otras cosas porque no deja en la oscuridad la temporalización de la medición del tiempo y su resonar *Temporalität des Seins*.

descubrió Aristóteles en el capítulo 1 de su *Tratado sobre el tiempo*. Para Heidegger, sin embargo, incluso Aristóteles reincidió en el olvido del tiempo.

Heidegger alude a la peculiaridad detrás del fenómeno del ahora, no reconocida por la historia del concepto de tiempo, diciendo que se trata de un encubrimiento de la databilidad y de la tensidad, el cual permite abstraer un ahora sin comienzo ni fin, sin el arraigo a una coyuntura concreta. Con esto se desecha una posibilidad temporalmente decisiva a cambio de concebir que:

El tiempo es, por consiguiente, infinito en «ambas direcciones». Esta tesis acerca del tiempo solo es posible por referencia *al flotante en-sí de un transcurso simplemente presente de horas*; con lo que el fenómeno pleno del ahora queda encubierto, en su databilidad, mundaneidad, tensidad y publicidad, concernientes al Dasein, y reducido a la condición de un fragmento irreconocible (Ib., p. 425).

La tesis fundamental de Heidegger es que si no se parte de la temporalidad originaria del Dasein no es posible explicar la continuidad del tiempo, de la que se deriva su ahora cuestionada infinitud. «La temporalidad es el fundamento del reloj», leemos en *Sein und Zeit* (pp. 413 y 415). Que el tiempo del ahora se autocomprenda como infinito frente a la radical finitud del Dasein es una prueba de que a esta altura de la historia del concepto de tiempo *se confrontan dos tesis radicales de las cuales solamente una puede ser la principal*. El tiempo del mundo opera en el planteamiento heideggeriano como el escenario fenoménico que permite circunscribir casi todo lo que el tiempo del ahora deja por fuera. La otra parte de eso que resulta olvidado es el ser del Dasein, su propio sí-mismo, cuya relación con el tiempo ni siquiera en la predicación del ahora es diferenciada de la que sostiene cualquier ente con dicho fenómeno. Sin esa apertura hacia la *dimensión íntima* del tiempo en el Dasein no es posible hablar de una teoría que haga justicia al fenómeno en su unidad, completitud y autenticidad.

Atendiendo a esos dos focos por los que se desfonda el concepto tradicional de tiempo, Heidegger cree encontrar en el Dasein mismo la explicación. Este ente tiende a comprenderse desde su modo de ocuparse con el mundo, en este sentido se identifica con él cayendo en él; el Dasein se pierde a sí mismo, huye de sí mismo, soslaya

permanentemente su posibilidad más propia. Esa posibilidad es la de la *muerte*, en la cual el Dasein se revela como un ser-finito. Pero al soslayar la posibilidad radical de la muerte, el Dasein cree tener siempre más y más tiempo y ve pasar los ahora del mundo en un torrente carente de significatividad que se sucede hacia el infinito. Por lo tanto, podemos decir que el presupuesto de la no-mortalidad del Dasein cotidiano es el fundamento de la infinitud del tiempo del ahora. Reconocer «el origen de la secuencia de ahora en la temporalidad del Dasein individual» es enteramente imposible si se toma como punto de partida «el convivir cotidiano» que se olvida de su finitud (Ib., p. 425).

Finalmente, el tiempo del ahora delata en dos experiencias más que en él el Dasein «se olvida» de su temporalidad originaria y, por ello, del lugar que le corresponde al tiempo del mundo *en* el horizonte de aquella, es decir que, en cuanto olvido, de algún modo esa temporalidad todavía ronda el horizonte. La primera es hartamente conocida y muy divulgada¹⁴⁶: el *pasar* del tiempo. Lo primero que llama la atención de Heidegger es que normalmente se dice, no que el tiempo surge, sino que éste pasa. No obstante, las dos cosas son igualmente posibles desde el punto de vista de la serie infinita de los ahora. Pero detrás del pasar del tiempo, además de una clara conciencia de que al Dasein «*en esa temporalidad le ha sido asignado un “tiempo”*» (Ib., p. 410), «se da expresión a la “experiencia” de que el tiempo no se deja detener» (Ib., p. 425). Para Heidegger esa experiencia solo es posible bajo el entendido de que el Dasein ambiciona una detención del tiempo, es decir, que prefiere aspirar a lo imposible en lugar de asumir el «tiempo» que la vida le dio. La ambición de esa detención no es que consiga acelerar el paso de los ahora, sino que *olvida* rápidamente los eventos que pasan por considerarlos intrascendentes y escurridizos (Cf. Ib.)¹⁴⁷. De esta forma, dice Heidegger: «el *estar a la espera* que presenta

¹⁴⁶ Sobre el tema, por ejemplo, Safranski (2018) y Han (2015).

¹⁴⁷ El enfoque heideggeriano sobre la pérdida o el paso del tiempo se distingue de todos aquellos acercamientos que enfatizan la aceleración o el destiempo de la vida moderna. Para Heidegger, el verdadero desencadenante de la evanescencia del tiempo es el *olvido* del tiempo, no la cantidad de sucesos que se den cita en un mismo momento, ni tampoco el placer o displacer que la concurrencia al suceder de dicha variedad de acaecimientos genere. No es que el Dasein acelere el tiempo con comportamientos o con multitud de vivencias (muchas vivencias insulsas hacen que el tiempo se haga corto, pero a la vez la cantidad lo hace parecer largo, y entonces el Dasein vive confundido), sino que este ente *se olvida* de lo que vivió, es decir, que la temporalidad del no-olvido tendría fuerza suficiente para librarlo del insulso paso del tiempo; el

y a la vez olvida – en que se mueve la existencia impropia – es la condición de posibilidad de la experiencia vulgar del pasar el tiempo» (Ib.). Por lo tanto, cuando el tiempo se le presenta al Dasein indirectamente como escurridizo, pasajero y fugitivo lo hace sobre el trasfondo de un cierto saber que ese ente tiene su tiempo y que no lo puede detener, es decir, que se precipita «irremediabilmente» en dirección a su final. Sin embargo, agrega Heidegger, como el Dasein esquivo su muerte, entonces el pasar del tiempo se concibe como un pasar «en sí» (Ib.).

Por último, la otra experiencia que delata el olvido de la temporalidad originaria como fuente del tiempo del ahora es la *irreversibilidad* de éste. Como tema de la cultura popular, esa idea vuelve a estar en boga cada cierta temporada; recientemente, por ejemplo, la incentivó el descubrimiento de los «cristales de tiempo». Lo que esa experiencia no explica es, empero, por qué no es posible que el tiempo reoriente su curso en dirección inversa, es decir, qué es eso que lo mantiene atado o ajustado, de tal manera que el transcurso de los ahora va del presente al pasado y no del pasado al presente o al futuro, etc. ¿Qué es eso tan fuerte como para mantener unido al tiempo e impedirle que se altere, que retroceda o que surja? Este problema fundamental ya se insinuaba en la pregunta por la unidad entre yo pienso y tiempo en la interpretación de Kant, de hecho, sugería una radicalización de la finitud como nunca antes se había conocido. Para Heidegger, la razón es que la temporalidad transcurre extáticamente hacia su fin (*Sein zum Ende*), es decir, la razón es la finitud radical del Dasein propio.

problema es el modo en que él vive esa posibilidad temporal (como si no le importara él mismo). El enfoque heideggeriano se abre, así, a un interesante diálogo con la reflexión posmoderna acerca del tiempo, por ejemplo, en Berman (1982), Boudrillard (1990) o Bauman (2004).

Capítulo II. Tiempo, trascendencia y mismidad.

En la *Segunda sección* nos hemos dedicado intensamente a la delimitación del lugar ocupado por la trascendencia en la elucidación del concepto de tiempo que ofrece el *Kantbuch*. A la hora de querer dar continuidad a aquellas consideraciones en el marco de la obra principal de Heidegger nos encontramos con que el problema de la trascendencia no desempeña, *prima facie*, un papel central en *Sein und Zeit*. En aquella obra, efectivamente, se lo menciona en el §69c, incluso en conexión con el tiempo, pero el término no escala en importancia en el resto del libro, cosa que sí sucede en el diálogo posterior que el propio Heidegger mantuvo con *Sein und Zeit* inmediatamente después de su publicación. La trascendencia se convierte en la piedra angular del desarrollo posterior del programa de la ontología fundamental a partir del verano de 1928, en el cenit de la lección *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. En el párrafo titulado «El problema de la trascendencia y el problema de *Ser y tiempo*», Heidegger presenta «en tesis de lo que se trata la analítica existencial» (GA 26, p. 175), si bien reconoce que el fragmento publicado hasta la fecha no logra aproximarse al *quid* del problema de la trascendencia, ya que «la metafísica del Dasein no está todavía en el centro» (Ib., p. 171). Ese centro, como también tuvimos oportunidad de constatar en nuestra *Segunda sección*, es perseguido en el contexto de una apasionada confrontación con Kant, la cual alcanzó su cumbre precisamente durante aquellos mismos años.

En los dos apartados que conforman este Capítulo II nos ocupamos del tránsito temático desde la trascendencia hasta la temporalidad originaria y propia en la ontología fundamental. Para ello, en el primer apartado reconstruimos algunos hitos del concepto de trascendencia hasta llegar a *Sein und Zeit*, de suerte que podamos ampliar el uso tan parco que se hace de ella. Nuestra idea conductora será que la trascendencia (hacia el mundo) se constituye en base fenomenológica del tiempo del mundo. En el segundo apartado continuamos nuestro descenso en dirección a la temporalidad y, para ello, mostramos su imbricación con los conceptos de proyecto y éxtasis, lo cual nos permitirá exponer su

estructura ontológico-existencial. De acuerdo con esto, el presente capítulo marca el eslabón articulador entre los resultados a los cuales llegó la sección anterior y la tematización propiamente heideggeriana del problema del tiempo.

1. El problema de la trascendencia y el problema del tiempo.

El párrafo titulado «El problema de la trascendencia y el problema de *Ser y tiempo*» no solo es interesante porque responde a algunas críticas que desde el principio se alzaron en contra del concepto de «Dasein» difundido en *Sein und Zeit*, por ejemplo, su acorporalidad, asexualidad y neutralidad. A estas objeciones se unieron las que criticaban el concepto heideggeriano de la intersubjetividad o las que llamaban la atención acerca de la ausencia de un concepto suficiente del nacimiento, objeciones a las cuales Heidegger respondió el semestre siguiente, en el invierno de 1928-1929 durante la lección *Einleitung in die Philosophie*. Volviendo al párrafo citado, resulta interesante porque, además de informar sobre las repercusiones inmediatas de la obra, presenta de una forma concentrada el problema filosóficamente fundamental que *Sein und Zeit* pretende elaborar. Ese problema es el de la *trascendencia*.

Heidegger empieza encarando la crítica que acusa al Dasein de neutralidad. Ciertamente la analítica existencial acomete el estudio de dicho ente antes de toda concreción fáctica, pues está al servicio de un interés ontológico-fundamental. Sin embargo, precisa el autor en seguida, es un «aislamiento metafísico» (Ib., p. 173), en el sentido en el que parte de la pertenencia del Dasein a sí mismo en su propia existencia, modo de ser que, pese a ser esencial, le resulta, no obstante, oculto dada la dispersión hacia el ocuparse del mundo que lo caracteriza. Aislamiento y dispersión no solo se contraponen desde el punto de vista existencial, sino que, además, el paso metodológico hacia el aislamiento debe mostrar el modo en que la dispersión se fundamenta. En esto consiste el problema de la trascendencia.

En la lección sobre Leibniz, Heidegger asocia el aislamiento con la libertad entendida como la determinación-de-sí (*Selbstbestimmung*) que no acepta constricciones

provenientes de la convivencia con los otros (*gebundenen Miteinandersein*), sinónimo de dispersión, sino en la que el Dasein se rige desde el sí-mismo. Desde el punto de vista originario-existencial, la dispersión se convertirá, pues, en un problema tan acuciante como la cuestión por la libertad, ya que

como existir es, en cada caso, en su realización, la proyección de la constitución ontológica fundamental del Dasein debe surgir en cada caso de la constitución de una posibilidad muy extrema (*eine extremste Möglichkeit*) de un auténtico y total poder ser del Dasein. La dirección de la proyección se dirige hacia el Dasein como un todo y hacia las determinaciones fundamentales de su totalidad, aunque es ónticamente en cada caso solo en tanto que existente. Dicho de otro modo: la obtención de la neutralidad y el aislamiento metafísicos del Dasein solo es posible sobre el fundamento del compromiso (*Einsatz*) existencial extremo *del proyectante mismo (des Entwerfenden selbst)* (Ib., p. 176)¹⁴⁸.

Con esta aproximación se demarca el contexto ontológico-fundamental en el que tendrá lugar la interpretación de la trascendencia; se trata, pues, de hacer ver el *origen* de la dispersión como caída del Dasein en-el-mundo (de la que bebe la metafísica tradicional) y, conjuntamente, de proyectar un traspasamiento, a la manera de un compromiso existencial radical, que supere a la vez que explique la metafísica.

De este modo, el párrafo sobre la trascendencia logra mostrar «con brevedad qué intención está a la base de la analítica del Dasein y qué necesita para desarrollarse» (Ib., p. 177). Esto obliga a realizar una doble distinción en el concepto de trascendencia. Por un lado, se encuentra la trascendencia óntica que, según Heidegger, coincide con la intencionalidad husserliana (Cf. Ib., pp. 160 y ss.) o, dicho a partir del *Kantbuch*, con el mantenerse en el horizonte del tiempo. El Dasein, como ser-en-el-mundo, está volcado hacia el ente en toda su amplitud. Sin embargo, dice Heidegger, toda relación con el ente, todo ser-cabe el mundo, presupone una comprensión proyectiva, previa, fundamental y directriz del ser como tal. Existe, pues, por otro lado, una trascendencia originaria o primigenia, base de la trascendencia óntica, de suerte que «el problema de la trascendencia

¹⁴⁸ Subrayado nuestro.

debe ser planteado de modo tan universal y radical como el problema del ser en general» (Ib., p. 194).

Heidegger definirá la trascendencia originaria de una forma bastante esclarecedora al decir de ella que es «el dar un mundo antes de todo ser y para todo ser hacia y para todo ser-cabe (*bei*) los entes intramundanos» (Ib.). No se trata, por lo tanto, de determinar la relación del sujeto con las cosas independientes de él, sino que «para el problema del ser en general, para la trascendencia, la cuestión central es la subjetividad del sujeto mismo» (Ib.). Por lo tanto, el *quid* de la trascendencia consiste en pensar, como en la confrontación que sostuvo con Kant, pero ahora en sede ontológico-existencial, tanto el estar dado del mundo como el estar-siendo dado del mundo.

Ahora bien, de la multiplicidad de problemas que implica una historia del concepto de tiempo, el de la relación entre el alma y el tiempo es, sin lugar a duda, el que más atrajo la atención heideggeriana. El problema es desde todo punto de vista *estratégico* para su argumentación. Lo encontramos en todos los textos importantes, incluyendo, por supuesto, su obra principal. De hecho, tanto en el comentario a Aristóteles como en el *Kantbuch* este tema fue escalando en protagonismo hasta mostrarse como el pivote de la crítica heideggeriana a la metafísica de la presencia. En su confrontación con Kant Heidegger afirma sin ambages que el tiempo vive originariamente en el sujeto (GA 3, p. 50) e inclusive aboga por «la tarea de una analítica de la trascendencia» entendida como una «fenomenología pura de la subjetividad del sujeto, y por cierto como un sujeto finito» (Ib., p. 87). La constelación tiempo-sujeto acontece de manera originaria en la *Crítica*, pues allí el sujeto es visto como fuente del dejar-objetivar que se vuelca, en su trascendencia finita, al todo del ente; la subjetividad kantiana no es, pues, ni el *ego* cartesiano, ni el alma aristotélica y, por eso mismo, ensancha las posibilidades de cuestionamiento de la pregunta por el tiempo. Pero, como también lo ha dejado claro Heidegger, Kant no expresa todo el potencial de sus intuiciones y, por eso, le corresponde a la heideggeriana historia del

concepto de tiempo profundizar hasta la *íntima* copertenencia entre tiempo y mismidad¹⁴⁹. Retomemos brevemente la trascendencia kantiana para desembocar en la tematización que realiza *Sein und Zeit*.

Pensar la intimidad de esa copertenencia tiempo-mismidad es la tarea que se esconde bajo el título «trascendencia», a la cual, ciertamente, en el *Kantbuch* se le reconoce una suerte de doble función, a saber, mantenerse en el horizonte y formar el horizonte. La trascendencia es, pues, tanto el volcarse-hacia (*Zuwendung-zu*) que abre el espacio de juego (*Spielraum*) dejando que algo se le oponga, como la creación espontánea del aspecto-del-sensibilizar en general a partir de la intuición pura del tiempo. Es por esto por lo que, afirma Heidegger, la índole subjetiva del tiempo originario encuentra exclusivamente en la trascendencia finita la oportunidad de su tematización fenomenológica.

La trascendencia se encarga de «mantenerse» en el espacio de juego del dejar-objetivar lo que se opone, pero también «forma originariamente» éste (Ib., p. 49). El mantenerse de la trascendencia en el horizonte del dejar-objetivar es la sensibilización de los conceptos puros que se realiza como esquematismo. Lo importante de la sensibilización es que *regula* la inclusión de las cosas en un determinado aspecto que no está dado, sino que es generado o creado; los conceptos puros deben ser «conocidos» antes de la aplicación y se mantienen siempre en el horizonte, aunque no son, como tal, vistos (Cf., Ib., pp. 95-97). Cuando a través de la trascendencia se alza conscientemente la mirada fenomenológica hacia todo lo que implica esa «regulación», entonces se puede considerar la formación de los esquemas en sí mismos a partir del tiempo. Pero la formación del esquema ya no es esquematismo o, al menos, ya no es ese primer esquematismo kantiano. Hemos utilizado las expresiones interpretativas «horizonte oferente» y «ofrecerse del horizonte» para recoger esa doble función de la trascendencia.

¹⁴⁹ Zimmerman (1981) expone los principales hitos del problema del sí-mismo en Heidegger desde su alumbramiento en las lecciones sobre fenomenología de la religión hasta su «eclipse» en la obra tardía. Esta investigación debería ser reconsiderada a la luz de las nuevas publicaciones y de cara a una comprensión ontológico-temporal del *Selbst*, el cual cobra cada vez más importancia en la bibliografía especializada, aunque lamentablemente *no* en la dirección en la que se ha revelado en nuestro trabajo.

Un presupuesto obligado en dicha dirección pero que, no obstante, *rebasa* el límite kantiano, es que el esquematismo ha de moverse en algún tipo de relación con el origen u ofrecerse del horizonte como tal. Esto no solo afecta la relación entre el esquematismo y las síntesis, sino que, además, *canaliza* la constitución ontológica bosquejada por las síntesis kantianas en la dirección *inversa*, como veremos en el siguiente apartado al tematizar el éxtasis y las temporalizaciones de la temporalidad. La función propiamente *formativa* de la trascendencia solo fue *indirecta e implícitamente* acometida por Kant en el contexto de la imaginación trascendental, específicamente cuando trata de las síntesis trascendentales. En esas páginas tan densas el tiempo pasa de ser intuición pura, para operar como «la imagen pura», es decir, como el «esquema-imagen» posibilitador de la sensibilización del horizonte (Cf. Ib., 104). Según esto, una repetición radical del proyecto metafísico fundamental de la *Crítica* en la que éste se libera de todas las constricciones de la arquitectónica y de la tradición sustancia-sujeto abre una dimensión problemática genuina, vale decir, la de la originariedad del origen entendida como la trascendencia ontológica en la cual se forma el hacía-donde (*wohin*) del horizonte en el que se vuelven experimentables las síntesis empíricas (Ib., p. 15). Al desprenderse de sus tabiques a-críticos, la fundamentación kantiana de la metafísica abre la puerta a una investigación concreta sobre el problema de la trascendencia y el problema del tiempo. Como Heidegger apuntaba en las últimas páginas de su lección sobre la *Crítica*, una radicalización del problema kantiano del conocimiento ontológico lleva a la pregunta por la *posibilidad* de la comprensión del ser *a partir* del tiempo (GA 25, p. 426).

La estructura de la trascendencia en «Sein und Zeit».

El recorrido por estas ideas procedentes de escritos distintos a *Sein und Zeit*, pero que trabajan fenomenológicamente sobre el mismo terreno, nos pone en situación para comprender lo que está detrás del problema heideggeriano de la trascendencia, más allá de las evidentes fuentes histórico-documentales con las que se vincula, por ejemplo, con la «Deducción trascendental» de la *Crítica*. En *Sein und Zeit* Heidegger asocia la trascendencia con la búsqueda de «el regulador primario (*das primäre Regulativ*) de la posible unidad

de todas las estructuras existenciales que conforman la esencia del Dasein» (SZ, p. 351); la trascendencia y la unidad de los éxtasis de la temporalidad originaria están íntimamente relacionados de cara a una «regulación», como ya sucedía en la interpretación de Kant. De ahí que el problema de la trascendencia sea el problema de la determinación temporal del ser (*temporale Bestimmung des Seins*)¹⁵⁰. Por lo tanto, el problema sigue siendo «el mismo» que el kantiano, solo que al suspender el primado del conocimiento teórico y la centralidad del sujeto moderno se abre un camino del todo inexplorado para comprender el «estar en el tiempo» y la temporalización de la temporalidad.

Este planteamiento hace explícita una cuestión no saldada en la fase preparatoria de la obra *Sein und Zeit* pero que a partir de ahora puede no solo ser reconocida sino también resuelta. En efecto, en su «Primera sección» se pone de presente el ser-en-el-mundo como estructura unitaria del Dasein. No obstante, se dejó sin preguntar por su «enraizamiento» (*Verwurzelung*), es decir, por el «*fundamento que hace posible la unidad de esta estructura articulada*» (Ib., p. 351). Al inicio de *Sein und Zeit* el ocuparse no fue puesto en conexión con el ser del cuidado, es decir, *con la temporalidad*, porque se trataba de preparar el descubrimiento fenomenológico de esa constitución de ser. Luego de haberla alcanzado es necesario *poner explícitamente en relación el ocuparse del mundo con la temporalidad* como el camino definitivo para mostrar el fundamento de la unidad del ser-en-el-mundo. No es equivocado pensar que entre la unidad que aquí *se busca* y la unidad *faltante* entre mantenerse y formar el horizonte del tiempo en Kant existe una afinidad esencial. El plan que propone Heidegger para poner en marcha esta pesquisa es, en efecto, revelador, pues se realiza sobre el fondo de *la concatenación implícita* entre tiempo del mundo, tiempo del ahora y tiempo del sí-mismo y promete surcar los siguientes momentos: «La temporalidad del ocuparse circunspectivo» (§69a), «El sentido temporal de la modificación por la que el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico de lo que está-ahí en el mundo» (§69b) y «El problema temporal de la trascendencia

¹⁵⁰ El problema de la unidad entre el mantenerse y la formación del horizonte, el problema de la unidad y totalidad del Dasein propio y el problema de la unidad del ser en la ontología aristotélica son tres problemas fundamentales de la historia de la filosofía que Heidegger considera resolubles siguiendo el hilo conductor del tiempo originario.

del mundo» (§69c). En lo que resta del presente apartado vamos a concentrarnos en este último momento.

El texto nos recuerda cómo el ocuparse circunspectivo con el mundo implica la comprensión de la condición de respectividad de unas cosas en relación con otras como conformando una totalidad de remisiones; Heidegger la denomina *Bewandtnisganzheit*, «totalidad de la respectividad». De ella hacen parte el para-algo, el para-qué y el para-eso de las cosas de uso, pero también el por-mor-del Dasein al que la respectividad refiere en último término y que no es un ente intra-mundano (Ib., p. 364). Con esto se incursiona nuevamente en los fenómenos de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) y de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) que, en aquella «Primera sección», fueron expuestos con un alto grado de formalidad, por ejemplo, bajo las siguientes palabras:

El en-qué (Worin) del comprender autorremisivo como aquello-a-partir-de-lo-cual (woraufhin) del dejar comparecer entes en el modo de ser de la condición de respectividad es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello-a-partir-de-lo-cual el Dasein se remite es eso que constituye la mundaneidad del mundo (Ib., p. 86)¹⁵¹.

En la consideración posterior de estos fenómenos en el párrafo sobre la trascendencia la interrogación se va a concentrar en la *autorremisión* como la cual el Dasein se relaciona con el en-qué siendo para él el aquello-a-partir-de-lo-cual de la articulación del mundo. En otras palabras, la pregunta suena: «¿cómo es ontológicamente posible algo así como un mundo en su unidad con el Dasein? ¿De qué modo debe *ser* el mundo para que el Dasein pueda existir como ser-en-el-mundo?» (Ib., p. 364).

Recordemos que para Heidegger el Dasein existe, originariamente, por mor de poder-ser sí-mismo¹⁵²; retrospectivamente es posible advertir que este es el principal descubrimiento de la *Bewandtnis*, de la respectividad. No obstante, también le concierne al Dasein ser-en-un-mundo, es decir, se encuentra arrojado (*geworfen*) al mundo, pero, agrega

¹⁵¹ «Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht».

¹⁵² «Das Dasein existiert umwillen eines Seinkönnens seiner selbst» (Ib.).

Heidegger, «para poder ser como es, a saber, *por mor* de sí mismo» (Ib.). *El ser-en-el-mundo debería estar al servicio del sí mismo y no al revés*. La obligatoria pertenencia a un mundo debe ser, pues, resignificada con la mira puesta en el posible ser-sí del Dasein.

Claro está que normalmente el Dasein se asume a sí mismo al interior de la conexión entre el *por mor* de sí y el mundo en el que constantemente se mantiene. Sin embargo, lo que ese Dasein cotidiano no reconoce explícitamente es el aquello-a-partir-de-lo-cual se viene vinculando ya desde el principio con su mundo o, más concretamente: comprende su estancia en el mundo desde lo que ya hay dispuesto en ese mismo mundo; asume, pues, ese comprender con tanta obviedad como está obligado a comprender su carácter de arrojado. Esta situación tiene consecuencias tanto para lo que se pre-comprende como mundo, como para lo que se comprende como Dasein, que no pueden sino existir el uno y el otro. «El Dasein, existiendo, *es* su mundo» (Ib.) y el mundo mismo parece no ir más allá de los límites de mi Dasein¹⁵³. Por eso cabe preguntarse qué significa la «y» o el «es» que emplea Heidegger para describir la vinculación estructural del fenómeno. Una explicación a la altura del problema debe dar cuenta tanto de la coyuntura primaria de la comprensión del ser-sí-en-el-mundo como de su origen como tal y, de alguna forma, tiene que ir más allá de la descripción de la estructura.

La estrategia puesta en obra por Heidegger es la de una «reconducción» (*Rückführung*) o «reducción fenomenológica» (*phänomenologische Reduktion*) de la trascendencia del ser-en-el-mundo a la unidad extático-horizontal de la temporalidad (Ib., p. 366)¹⁵⁴. La tesis fundamental propuesta para dar cuenta de la unidad entre la estructura ontológica del mundo y el Dasein es que «la condición temporal-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporalidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte» (Ib., p. 365). La tarea radica, pues, en mostrar cómo a partir de la temporalidad del Dasein *se constituye* un horizonte de la significatividad, el cual opera como trasfondo de la comparecencia de los entes a la mano y de los que están-

¹⁵³ «Nuestra vida es nuestro mundo», dice Heidegger en la lección de 1919 *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58, p. 45).

¹⁵⁴ En la lección *Die Grundprobleme* de 1927 Heidegger identifica los términos «*Rückführung*» y «*phänomenologische Reduktion*». Este último no lo aplica, literalmente, en *Sein und Zeit* (Cf. GA 24, p. 29).

ahí. Heidegger desarrolla esta temática por medio de las ideas de «éxtasis» y «esquema»; esta última, de evidente cuño kantiano, dará origen al *concepto central* de los análisis en torno a la temporalidad de *Sein und Zeit*, a saber, el «esquema horizontal» (*das horizontale Schema*).

Ahora bien, Heidegger define en este contexto un término que más adelante tematizaremos con mayor amplitud: la noción de «éxtasis»; significa tanto la salida de sí mismo hacia... a-partir-de (*Worauf, Woher, woraufhin*), como el «hacia-dónde» (*Wohin*) de la salida (Ib.). El esquema horizontal es el hacia-dónde del éxtasis, es decir, el horizonte en dirección al cual el éxtasis temporal se distiende. «Éxtasis» significa la salida de sí hacia... a-partir-de, pero sin una mirada previa a algo así como el hacia-dónde el éxtasis no podría salir de sí a partir de. Comprender radical y plenamente el éxtasis es comprender hacia-dónde se dispara a partir de. ¿Es el hacia-dónde una guía, un «regulativo», del éxtasis? En cuanto tal, ¿es el esquema horizontal temporal y cómo puede serlo si guía la temporalización del éxtasis? El nivel ontológico-fundamental en el que se plantea la pregunta impide que el hacia-dónde sea entendido como una ruta absolutamente predefinida, pues se interroga justamente por el pre-curso del éxtasis. ¿Será, acaso, el hacia-dónde del éxtasis el de-curso de un sentido que va desarrollándose y conduciéndose en la realidad del acto del ir más allá de sí? ¿Cómo y por qué esto seguiría siendo «tiempo» y no, por ejemplo, desenvolvimiento del tiempo en el movimiento? Por ahora no se pueden responder estas preguntas, pero sí podemos ahondar en la explicación concreta de los esquemas horizontales.

Según Heidegger, la temporalidad extática abre un horizonte distinto para cada uno de los tres éxtasis:

El esquema en el que el Dasein viene *futurientemente* (*zukünftig*) hacia sí, de un modo propio o impropio, es el *por-mor-de-sí*. El esquema en el que en la disposición afectiva el Dasein está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el *ante-qué* (*Wovor*) de la condición de arrojado o, correlativamente, como el *a-qué* (*Woran*) del estar entregado [al mundo público]. Caracteriza la estructura horizontal del *haber-sido*. Existiendo por mor de sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado, el Dasein, en cuanto

está en medio de..., es también presencializante. El esquema horizontal del *presente* se determina por medio del *para-algo* (Ib.).

Sin embargo, la unidad del hacia-dónde de los tres éxtasis, tajantemente diferentes entre sí, no se puede fundar en los esquemas horizontales constituyentes del horizonte, sino que «se funda en la unidad extática de la temporalidad» (Ib.). Con esto se abre, entonces, la pregunta por el horizonte total de la temporalidad (*der Horizont der ganzen Zeitlichkeit*) que unificaría originariamente los éxtasis. Para explicarlo Heidegger va a echar mano de la idea de facticidad. Ese horizonte total es el encargado de abrir el aquello-a-partir-de-lo-cual (*woraufhin*) el Dasein fácticamente existente resulta abierto. Los éxtasis de la temporalidad son eyectados *a-partir-de* este horizonte total *hacia* los esquemas horizontales. Pero, entonces, es desde la facticidad del Dasein desde donde queda *inmediatamente* abierto el horizonte de la temporalidad, de suerte que a los esquemas horizontales se les determina y fija, con base en aquella, su hacia-dónde. *Los éxtasis de la temporalidad son salidas de sí-hacia, pero también son el hacia-dónde del salir-de-sí-a-partir-de*. Esta es la definición formalmente más completa de «horizonte». En la facticidad el horizonte del futuro se proyecta *hacia* un poder-ser, el horizonte del haber-sido *hacia* un ser-ya y el horizonte del presente se descubre *hacia* el objeto de la ocupación (Cf. Ib.). De esta forma se explica cómo se funda la significatividad en la temporalidad originaria por intermediación de la facticidad; con la temporalización del Dasein ocurre el fenómeno del mundo, pues

La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el contexto originario de los respectos para con el por-mor-de. De ahí se sigue que, en virtud de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad, al ente que es en cada caso su ahí [al Dasein] le pertenezca algo así como un mundo (Ib.).

Temporalización de la temporalidad, facticidad y mundaneidad constituyen un fenómeno unitario que explica el ser-en-el-mundo del Dasein. La temporalización del horizonte de un presente funda el fenómeno del mundo; por consiguiente, el tiempo que le pertenece. De manera que el mundo no puede concebirse como estando-ahí, ni como

estando a la mano, sino que se temporaliza en la temporalidad del Dasein mismo. El Dasein puede estar, también, y gracias a lo anterior, «en-un-mundo». Heidegger redondea su planteamiento diciendo que el mundo «ex-siste junto con el fuera-de-sí de los éx-tasis. Si no existiera un ex-sistir como Da-sein tampoco el mundo ex-sistiría» (Ib.)¹⁵⁵. Para que haya mundo tiene que existir el Dasein, pero que el Dasein exista significa que temporaliza mundo. Esta es la diferencia entre hacia-dónde y a-partir-de-dónde del esquema horizontal. Que el Dasein se mantenga en el mundo en uno u otro de sus modos fundamentales de ser no es el problema más acuciante, sino cómo forma mundo y basado en «qué», es decir, ¿desde-dónde temporaliza la temporalidad del horizonte total-extático del tiempo? Poco a poco nos iremos acercando a esta pregunta hasta su tematización definitiva en el Capítulo V de esta sección.

Las consecuencias de los análisis se agolpan principalmente sobre el problema de la trascendencia del mundo, posibilitada por su condición de estar fundada en la unidad horizontal de la temporalidad extática. Esta es la razón por la cual el mundo es trascendente y, en cuanto así abierto, puede dejar comparecer el ente intramundano. Pero, aunque el mundo sea abierto como temporalización de la temporalidad del Dasein, esto no significa que la comparecencia del ente en el horizonte abierto dependa del arbitrio del Dasein. La trascendencia, dirá Heidegger, sí tiene una relación con la libertad, pero no en el sentido de que el ente intramundano, la apertura del horizonte o la condición de arrojado dependan del arbitrio del Dasein, sino en tanto que de dicho ente depende, en los límites de su ser-arrojado, simplemente lo que es descubierto y abierto en cada caso, junto con «*cual* dirección, *qué tan amplios* y *cómo* se realizan ese descubrimiento y esa apertura» (Ib., p. 366)¹⁵⁶.

El mundo, por lo tanto, es radicalmente exterior, trascendente, pues, desde la unidad de los horizontes extáticos de la temporalidad, deja que los entes se presenten, de suerte que el Dasein fáctico vuelve a los entes que comparecen, pero sobre el fondo de la estructura del mundo. Nos hallamos, pues, ante el origen del tiempo del mundo. De

¹⁵⁵ «Sie „ist“ mit dem Außer-sich der Ekstasen „da“. Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt „da“».

¹⁵⁶ «Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache eine seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit».

acuerdo con Heidegger, esto implica un nuevo hito en la comprensión del problema de la trascendencia, más allá de la cuestión tradicional acerca de cómo se las arregla el sujeto para salir de sí mismo hacia el objeto. Desde el punto de vista de la temporalización de la temporalidad del Dasein la trascendencia debe ser interrogada buscando establecer qué es lo que hace ontológicamente posible la salida al encuentro de lo intramundano (*descubrimiento*) y cómo esto posibilita la objetivación del ente (*objektiviert*), vale decir, que éste sea propiamente algo para el Dasein (Cf. Ib.). El problema de la trascendencia es, pues, el problema de la temporalidad como sentido del ser del Dasein.

2. Proyecto, éxtasis y trascendencia finita. La temporalidad originaria y propia.

El «Capítulo III» de la «Segunda sección» de *Sein und Zeit* es el capítulo decisivo de la obra, tanto de su parte escrita como del proyecto global¹⁵⁷. La obra se propone exhibir fenomenológico-hermenéuticamente al tiempo como hilo conductor de toda comprensión del ser en general. Recordemos que para lograrlo, diseña un derrotero expositivo en el que se distinguen diáfananamente cuatro momentos: interpretación del ser del Dasein, interpretación del sentido del ser de tal ente como temporalidad, paso de la temporalidad al tiempo del ser (temporaneidad, *Temporalität des Seins*) y tres etapas fundamentales de la destrucción histórico-ontológica guiada por la historia del concepto de tiempo (Kant, Descartes, Aristóteles). Salta a la vista el carácter bisagra del segundo momento dedicado a la temporalidad del Dasein; es estratégico tanto para la analítica existencial como para la ontología fundamental. Ese momento es, pues, la piedra angular *desde la que se construye la obra* y por esto se encuentra en el corazón de ésta. *El «Capítulo III» de la «Segunda sección» de Sein und Zeit es ese corazón; es el centro del centro de la obra.*

Ya el título del capítulo es muy diciente: «El poder-ser-completo propio [del Dasein] y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado [, ser del Dasein]». El lector puede colegir a partir de este anuncio que el capítulo intenta desarrollar la unidad de dos temáticas *ya modalizadas* cada una de ellas, es decir que cada una es ya una suerte de

¹⁵⁷ Sobre la distinción «parte escrita» / «proyecto *Sein und Zeit*» véase la interpretación de Leyte (2005).

movimiento unificador que ahora se pretenden aunar en una síntesis superior. Las dos temáticas son, naturalmente, la posibilidad de completitud del Dasein *propio* y la temporalidad en cuanto que es sentido ontológico del cuidado como ser del Dasein. El título nos invita a focalizarnos plenamente en el Dasein y a mirarlo en cierta perspectiva: *una tal en la que dos modalizaciones eminentes de dicho ente se unifican ontológicamente en cuanto que temporalidad*. Es de esperar que el capítulo trate, pues, del ser-completo del Dasein... *pero en cuanto que esa totalidad es genuina, propia o auténtica* (tres traducciones posibles del alemán *eigentlich* que aquí deben comprenderse como resonando al unísono). Es de esperar, además, que el capítulo interprete esa totalidad genuina, propia o auténtica del Dasein como lo temporal, *pero en tanto que dicha temporalidad es sentido del ser*, nuevamente, *del Dasein*. Es de esperar, finalmente, que el capítulo exhiba una unificación, una explicación para la conjunción el poder ser completo «y» la temporalidad, *pero como conjunción de momentos ya modalizados*. En lo que sigue estas tres claves hermenéuticas serán la guía de nuestra interpretación.

El plan de trabajo que Heidegger ofrece en el primer párrafo del capítulo (§61) puede llegar a desilusionar al lector que ha acompañado más de 300 páginas sobre el tema ser y tiempo, sin que, empero, este último término capital se acometa de manera explícita y directa. Internado más allá de la segunda de tres partes que conforman el volumen de la obra, el lector espera, expectante y fatigado, el prometido abordaje del tema-madre del libro. Pero el tiempo originario ni se aborda inmediatamente ni ocupa en sí mismo, en extensión o en peso argumentativo, una posición de entidad, sino que, como subraya Ramón Rodríguez, «parece casi un apéndice» (2015, p. 304).

En efecto, de los seis párrafos que constituyen el capítulo, solamente uno está dedicado a la temporalidad (§65), ocho páginas de 33, algo así como un 20% de la extensión total del capítulo y un 2% del total del libro (437 páginas). En cuanto al contenido de los párrafos conformadores del capítulo tenemos:

- (1) un bosquejo metodológico de la transición entre ser-completo del Dasein propio y la temporalidad (§61).

- (2) una explicación de la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) como el modo existensivo genuino (*eigentlich*) en el que el Dasein puede-ser-completo¹⁵⁸ (§62).
- (3) nuevamente un párrafo metódico, pero esta vez mucho más detallado, sobre la situación hermenéutica con base en la cual se erigirá la lectura del sentido de ser del Dasein (§63).
- (4) una explicitación definitiva de en qué consiste el ser-sí-mismo propio (*Selbstheit*), el cual, desde los análisis en torno a la *Bewandtnis* (§18), prefigura su importancia para la estructura del Dasein (§64).
- (5) el anhelado párrafo sobre la temporalidad como sentido ontológico del cuidado, ser del Dasein (§65).
- (6) y, finalmente, un párrafo en el que se perfila la tarea de una derivación de todos los análisis existenciales a partir de la temporalidad propia (§66).

Lo primero que llama la atención son las prolijas consideraciones metodológicas en medio de las cuales *se prensa* el contenido medular del «Capítulo III», cuya apertura y cuyo cierre no solo están preñados de indicaciones sobre el proceder, sobre lo que se debe esperar de los análisis y lo que no, y sobre las tareas a realizar durante y después, sino que, además, la propia «Segunda sección» de *Sein und Zeit* se inauguró con una larga reflexión sobre lo que la investigación ha logrado hasta ese punto y sobre lo que todavía le falta por hacer (Cf. SZ, p. 231). En ese contexto se alude al «Capítulo III» dentro de la discusión acerca de la originariedad de la investigación, la cual solo se alcanza en la completitud y propiedad del Dasein. Dicha originariedad se lograría, precisamente, con la resolución precursora y, con esto, el terreno para interpretar la temporalidad como sentido de ser del cuidado quedaría preparado. Sin embargo, Heidegger advertía ya entonces que los análisis iban a ser parcos: «La interpretación del sentido del ser del Dasein no puede detenerse en esta averiguación» (Ib., p. 234). Asimismo, reconocía la dependencia de su concepto de

¹⁵⁸ Con esto se busca una posible vinculación entre los dos existenciales que configuran el modo propio de ser del Dasein, a saber, la anticipación de la muerte (*Vorlaufen der Tod*) y la resolución (*Entschlossenheit*).

temporalidad propia de una demostración de su índole vertebradora del ser total del Dasein, así como de la derivación del tiempo del mundo y del tiempo del ahora: «El análisis temporal-existencial de este ente necesita de la comprobación concreta» (Ib.).

Las tensiones estructurales del «Capítulo III» son inconscientemente ratificadas al final del §65 (dedicado a la temporalidad), que nosotros interpretaremos en primer término, ya que, por una parte, da estricta continuidad al tema que venimos desarrollando en esta sección y, por otra parte, permite *una profundización hacia su fundamento filosófico* (tema de los capítulos IV y V de esta sección). En el cierre del párrafo en cuestión Heidegger explicita las cuatro tesis sobre las que descansa su concepción de la temporalidad:

El tiempo es originariamente temporalización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita el constituirse de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporaliza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito (Ib., p. 331).

El pasaje es clave no solo porque presenta sin ambages las tesis concretas por las que Heidegger apuesta en esta zona definitiva de su concepción del tiempo, sino porque, además, deja ver el delicado equilibrio detrás de la trabazón de las distintas tesis, especialmente de la primera y segunda, las capitales. En efecto, ¿qué otra cosa si no una tensión significa que la constitución de la estructura del cuidado se soporte en el carácter temporalizado de la temporalidad, carácter que es descrito siguiendo la pauta de una posibilidad eminente del cuidado mismo? ¿Cómo es posible que el futuro, el más extático de los éxtasis, emerja desde el ocuparse proyectado hacia adelante para luego, en una torsión aparentemente incompatible con su sentido, darse la espalda a sí mismo de suerte que llega a fundamentar el cuidado y, con ello, a él mismo y a sus éxtasis? ¿Qué tipo de finitud es aquella que tiene el máximo poder sobre el tiempo, a saber, el de futurizar los éxtasis y el ocuparse a partir de una unidad originaria, y, con todo, seguir siendo «finita»? ¿Finita con respecto a quién?, pues está claro que no acepta la pregunta por el qué. En cierto sentido, Heidegger reconoce la cuestionabilidad de los análisis sobre la temporalidad efectuados hasta este punto. No obstante, invita al lector a mirar más allá de la evidencia de que «sus

primeros pasos se hayan dado mirando hacia el modo propio y originario del ser-completo del Dasein» (Ib.).

En este orden de ideas, la interpretación de la temporalidad empieza recordando que con ella se busca el sentido del ser del Dasein. Como sabemos, dicho ser se definió en la «Primera sección» como cuidado, *Sorge*. El cuidado es el modo de ser fundamental del Dasein del que se derivan todas sus otras maneras posibles de ser, por ejemplo, el trato con el mundo o el trato con los demás. Como existencial fundamental del ser-en-el-mundo, es decir, porque es *fáctico*, el cuidado tiene dos posibles modos de realización, a saber, la propiedad o la impropiiedad, términos que aquí significan *existir desde el ser-sí-mismo más propio o no* hacerlo, es decir, entenderse desde la forma de ser de las cosas o de la opinión general, pública y estandarizada, etc. Comprendidos así, efectivamente, se puede aceptar que los términos heideggerianos han sido escogidos en su literalidad (Cf. SZ, p. 43).

Ahora bien, dice Heidegger que la interpretación ontológica no puede tomar al Dasein en un modo cualquiera de ser, sino que debe buscar uno que sea el más originario y, además, que muestre el ser-completo o íntegro de dicho ente, en una posibilidad tal en la que lo originario se determine desde la completitud o integridad y el ser-completo desde la originariedad. Siguiendo esta orientación, la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) se erige como la posibilidad de ser del cuidado *en la que* se interpretará el sentido del ser Dasein. La temporalidad se va a acuñar siguiendo el modo más propio y completo del cuidado como ser del Dasein, guiados por la pregunta que interpela su sentido. La necesidad que tiene esta manera de plantear la cuestión del tiempo de derivar fenomenológicamente los demás existenciales y las otras formas posibles de comprender el tiempo es evidente y por eso *Sein und Zeit* insiste tanto en ello. De eso depende en una gran medida la demostración de la temporalidad originaria y propia. De momento nos haremos cargo de una exposición de la temporalidad heideggeriana y, en los capítulos que siguen, volveremos sobre el fondo fenomenológico que la hace posible, la resolución precursora.

Proyecto, sentido y éxtasis del tiempo.

En el párrafo sobre la temporalidad la pregunta por el sentido pasa a primer plano. Este concepto debe entenderse en conexión con el significado de «éxtasis», específicamente en cuanto que a-partir-de-lo-cual es lanzado el proyecto, es decir, el desde-dónde de los esquemas-horizontales. Por el momento, Heidegger recuerda que en el §32 el concepto de sentido ya había sido definido y reitera dos de sus elementos: (1) sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo y (2) el sentido no «cae» explícita y temáticamente «bajo la mirada» (Ib., p. 324). Veamos el primer punto.

Sentido es el «aquello-a-partir-de-lo-cual del proyecto primario, desde el cual, que algo sea como tal, puede ser concebido en su posibilidad» (Ib.)¹⁵⁹. Cuando se proyecta algo se lo abre en sus posibilidades, sin que el abrir como tal sea consciente; para Heidegger la apertura que se realiza en el proyecto es la encargada de hacer posible (algo). Por lo tanto, el «concebir» (*begreifen*) asociado a la proyección del sentido no solo es atemático, sino que también es *posibilitador*, «capaz de concebir». Proyectar es la actividad en la que consiste el comprender. De lo cual también se puede concluir que comprender, proyectar, posibilitación y ser están íntimamente unidos en el concepto de sentido.

Según Heidegger, el sentido de ser de la resolución precursora en cuanto posibilidad en la que el cuidado realizaría su ser de manera plena y eminente es la temporalidad. Sin embargo, «estrictamente hablando» el concepto de sentido recién dado concierne al «proyecto primario de la comprensión de ser en general» (Ib.). En consecuencia, al parecer se requiere una suerte de intermediación, un puente teórico que lleve del concepto general de sentido a su uso acotado en los límites del §65 o, al menos, que permita explicar qué pasa entre sentido del ser en general y sentido del ser del Dasein. A esa interesantísima y fundamental consideración se dedica el cuarto párrafo del párrafo que estamos comentando.

Heidegger intenta erigir el requerido puente a partir de una consideración metodológica en la que explica que sacar a la luz el aquello-a-partir-de-lo-cual de un proyecto (y

¹⁵⁹ «Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann».

es obvio que aquí estrictamente hablando tiene que tratarse del primario) «quiere decir abrir aquello que hace posible lo proyectado» (Ib.), donde «abrir» y «hacer posible» traducen los términos alemanes *erschließen* y *ermöglichen*, los cuales significan «explorar, descubrir, abrirse camino» y «posibilitar, facilitar, factibilizar». En la línea de lo dicho acerca del proyecto, se puede concluir que la apertura de la que habla Heidegger es un abrir que hace posible y un posibilitar que impone el abrir.

A continuación, Heidegger nos invita a pensar en el otro elemento distintivo del sentido, esto es, su no caer explícita y temáticamente bajo la mirada; nos invita, pues, a elongar al máximo los límites de nuestra comprensión para intentar hacer entrar al sentido en la mirada sin que deje de ser sentido, es decir, sin que deje de ser algo in-visto. Hay que emprender, entonces, una interpretación (*Auslegung*) del sentido, ya que a lo in-visto por excelencia no se lo puede aproximar de otra forma. La idea es, pues, «seguirle la pista» al proyecto que está a la base de la interpretación, de tal suerte que «se vuelva patente y aprehensible el aquello-a-partir-de-lo-cual proyectado en el proyectar» (Ib.). La pregunta más obvia en este punto es ¿cuál interpretación? A la interpretación ontológico-existencial, cuyo resultado fue que la resolución precursora es el ser pleno y genuino del cuidado. Aquí, como en otros pasajes de *Sein und Zeit*, Heidegger presupone que es posible pasar del sentido del ser del cuidado al sentido del ser en general, pues la actual digresión metodológica se podría aplicar *virtualmente* al ser del cuidado, pero no es transparente que lo mismo aplique para el ser en general. A ese supuesto se le llama la «prioridad» del Dasein (*Vorrang des Daseins*) (Cf. Ib., pp. 11-14). Elaborando la analítica del Dasein, que llega a su cumbre en la temporalidad como sentido de ser de la resolución precursora, se abriría una franja de doble dirección, vale decir, hacia el ser-en-el-mundo del cuidado, pero también hacia el aquello-a-partir-de-lo-cual se posibilita comprensivamente el ser-en-el-mundo. Es posible que a esto sea a lo que Heidegger llama «sentido del ser», cuya determinación a partir del tiempo ya barruntaba Aristóteles y, especialmente, Kant.

El pretendido puente teórico-metodológico tiene, pues, una esencial *limitación*, pero, en este punto de la analítica existencial, esa provisionalidad no es óbice para seguir trabajando en la interpretación del sentido del ser del cuidado bajo su posibilidad más

originaria y completa. ¿Qué significa, entonces, interpretar *este* sentido? Heidegger lo entiende como un «seguirle la pista» (*verfolgen*) al proyecto que fundamentó y condujo la interpretación llevada a cabo *por* la analítica existencial con la finalidad de traer a la vista su proyectante aquello-a-partir-de-lo-cual (Cf. Ib., 324). Lo proyectado fue el ser del Dasein, aunque en cierto respecto, o sea, «en lo que lo constituye como modo propio del poder-ser-completo» (Ib.). Por lo tanto, y siguiendo la problemática idea según la cual el sentido es posibilitador del ser, el aquello-a-partir-de-lo-cual desde el que se hizo *ese* proyecto de la resolución precursora como ser del cuidado, es lo que posibilita el ser del cuidado (Cf. Ib.). Formulado en clave interrogativa diríamos: «¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación?» (Ib.). La formulación presupone, naturalmente, o bien que es posible pasar derivativamente de la resolución precursora a la totalidad estructural del cuidado o bien que ese modo de ser ya es la unidad que se despliega en su articulación (*ausgefaltete Gliederung*). En el Capítulo IV tendremos oportunidad de confirmar que, en efecto, la mismidad originaria del ser del Dasein unifica los éxtasis de la temporalidad futuriente y finita.

En todo caso, la pregunta recién formulada deja claro que el sentido disolverá la ambigüedad. La temporalidad es el sentido del cuidado, pero hasta ahora no se ha dicho propiamente nada sobre el tiempo; todavía quedan dos consideraciones que adecuarán el terreno. La primera es un intento por extender al máximo las posibilidades de apertura del sentido que se interpretará en el cuidado, aunque no se llegará, por ahora, a su universalización. La segunda es un retorno sobre las *modalidades* del Dasein en las que se interpretará ese sentido.

En la *primera*, Heidegger vuelve sobre el «proyecto primario» (*primärer Entwurf*), cuyo aquello-a-partir-de-lo-cual es el sentido (Ib.). El proyecto primero y principal, aunque no primeramente conocido, es la comprensión del ser en general. Para su aclaración, Heidegger no se dirigirá a la resolución precursora como modo de ser eminente y pleno del cuidado, sino que dará «voz» al ser-en-el-mundo. Es, pues, esta estructura la que se comprende a sí misma en su ser y, cooriginariamente, comprende el ser de todo lo

intramundano, si bien de manera atemática e indiferenciada (Ib.). Estamos hablando de la comprensión preontológica del ser del ente de la que partió la ontología fundamental (Cf. Ib., 12). La experiencia que hace el ser-en-el-mundo es, correlativamente, una prueba y un límite de este argumento, pues ella siempre se realiza sobre el fundamento de proyectos del ser del ente, pero son proyectos ligados, por ejemplo, al trato con lo que está-a-mano o a la tematización científico-positiva. Ese es justamente el problema, que los proyectos aparentemente son independientes y trabajan por separado con mucho éxito, como pone de manifiesto cada día la investigación científica o la praxis vital de muchas personas. Con todo, la convicción última de Heidegger siempre será que esos proyectos particulares «entrañan y encierran» en sí (*bergen in sich*) un aquello-a-partir-de-lo-cual *unificador* y *general* del cual «se alimenta» (*sich nähren*) la comprensión preontológica y abigarrada del ser característica del ser-en-el-mundo (Cf. Ib.). La pregunta decisiva es, nuevamente, cuál es ese aquello-a-partir-de-lo-cual y cómo se demuestra su generalidad. Heidegger detiene aquí la consideración, pero ya contamos con suficientes cabos que solo hace falta unir.

Antes de eso, reparemos en que la *segunda* consideración versa sobre las modalidades del Dasein; un aparente *salto temático* vertiginoso desde la dimensión ontológico-fundamental a la óntico-ontológica. Heidegger las recuerda: son propiedad e impropiidad; en su existencia fáctica, el Dasein se abre en su ser en alguna de estas dos posibilidades. El ser-en-el-mundo es, por ende, o propio o impropio; inclusive la indiferencia modal es realmente, según *Sein und Zeit*, una modulación de la impropiidad (Cf. Ib., 121 y 225). En las dos posibilidades al Dasein le va su mismo ser, es decir, que él *es* alguna de esas posibilidades y no las «tiene», sino que las vive, las existe esencialmente; propiedad e impropiidad tienen, pues, *peso ontológico* sobre el Dasein. Propiedad e impropiidad no son posibles maneras de vivir, sino que son opciones de ser (se decide ser o lo uno o lo otro), tanto como *estados* de ser (se es o lo uno o lo otro)¹⁶⁰. Por lo tanto, concluye el pasaje en cuestión, «el sentido del ser no es algo “otro” y flotante, algo “ajeno” al Dasein

¹⁶⁰ Kierkegaard (2006) distinguió desde su primera obra aquello que un hombre inmediatamente es de aquello a través de lo cual un hombre llega a ser lo que es; a esa distinción le llamó «o lo uno o lo otro».

mismo, sino que es el mismo Dasein que se autocomprende» (Ib., p. 325). Pero, además de esta conclusión explícita, se estableció implícitamente otra decisiva: el ser del Dasein (cuidado) se da en medio de posibilidades en las que se autocomprende, habiendo *una* en la que se autocomprende radicalmente: la propiedad. ¿A partir de cuál posibilidad debería realizarse la interpretación ontológico-existencial del sentido del cuidado? ¿A partir de la impropia o de la propia?

Los tres éxtasis de la temporalidad originaria y propia.

La respuesta no se hace esperar y nos pondrá de cara ante la temporalidad: «Lo proyectado en el proyecto existencial originario de la existencia se reveló como resolución precursora» (Ib.). Heidegger formaliza el contenido de la estructura para preguntar luego por su sentido: resolución precursora significa «*estar vuelto hacia* el más propio y eminente poder-ser» (Ib.)¹⁶¹. Este ágil paso metodológico aparentemente inocuo deberá ser interpretado detalladamente en el capítulo IV de esta sección. Por ahora cabe preguntar en relación con la formalización a la que dio resultado: ¿cuál es, pues, el aquello-a-partir-de-lo-cual de la estructura de la resolución precursora? La temporalidad originaria y propia. En efecto, afirma Heidegger, *la condición de posibilidad* del estar vuelto hacia... es que el Dasein *puede* dejar-se-venir-a-partir-de-sí-mismo soportando su posibilidad más radical. Este es el fenómeno originario del futuro (*Zukunft*), en tanto que en él el Dasein existe originariamente a-partir-de-sí (Cf. Ib.). Que el Dasein a-partir-de-sí venga-a-sí-mismo en la resolución precursora que sale al encuentro de la muerte significa que es *futuriente* (*zukünftig*). De manera que el acostumbrado concepto de futuro resulta resignificado: ya no significa el ahora que todavía no es presente, pero que llegará a ser, sino que significa el por-venir (*Kunft*) o el a-llegar-se (*An-kommen*) del Dasein a sí mismo, vale decir, del Dasein que estaba allende su propio ser, *al Dasein que se plenifica extendiendo su genuino ser*. Mas si el Dasein propio es estructuralmente futuriente, el futuro del tiempo del ahora deberá entenderse como una modalización suya, aunque impropia, contrastante con la resolución precursora auténticamente futuriente. Pensado desde el futuro de la comprensión

¹⁶¹ «*Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen*».

impropia del tiempo el carácter futuriente del tiempo propio indica que se lo debe concebir a partir del horizonte del futuro-futuriente. El futuro originario no es lo que ad-viene *hacia* nosotros, sino lo que de-viene *a partir de* la resolución precursora.

El concepto originario de futuro tiene repercusiones sobre lo que se concibe como pasado y presente dentro del concepto impropio de tiempo, bien sea en clave del tiempo del mundo o del tiempo del ahora. El pasado, por ejemplo, se piensa como lo que ya no es, o sea, como lo que en su momento fue, pero ahora ya ha quedado atrás. Bien se trate de un acontecimiento histórico, bien de experiencias de uno, ese significado de pasado, estando dispuesto inclusive a aceptar las repercusiones o influencias de lo ocurrido sobre lo actual, no obstante, asume el pasado como algo esencialmente ajeno al Dasein existente, como algo que no hace parte de él, como algo ante lo cual él *no* puede exclamar: «así lo quise» (Nietzsche). Por ejemplo, si se piensa en la historia como lo pasado ésta queda esencialmente afuera, pasa y yo no puedo hacer nada; si se trata de mi pasado, éste es algo otro que vive dentro de mí, está en mi memoria, con él puedo identificarme o no.

Por el contrario, el pasado originario obliga, para Heidegger, a reconocer la pertenencia esencial con lo sido, en el sentido en el que «yo» lo era, lo fui y lo sigo siendo. El pasado originario significa que yo-estoy-pasando y que no puedo hacer nada ante esa realidad, aunque lo quiera. El querer normalmente se configura a partir de lo que tengo presente ante mí, pero también *puede* llevar la impronta de un futuro genuino. ¿En qué consiste, pues, un sentido del pasado acorde con el posible ser-futuriente del Dasein? Heidegger lo denomina el «haber-sido» (*Gewesenheit*) que se expresa en la frase alemana *ich bin gewesen*, yo estoy siendo lo que ya era, yo soy sido. Para entender el concepto se lo debe ver a la luz de la resolución precursora que se hace cargo de su condición de arrojada y no deja que el querer dominado por lo presente presida el salir al encuentro del yo-estoy-pasando y del yo-estoy-pasado, sino que lo guía desde el ser-futuriente de la más propia posibilidad del Dasein *que ha existido*. Se trata, pues, de concebir el pasado en el horizonte del futuro-del-pasado. Por eso dice Heidegger que el haber-sido emerge del futuro, separando su propuesta del preconcepto de que las cosas o las personas se vuelven viejas, van pasando (Cf. Ib., 326). El pasado originario es aquello *a partir de* lo cual acontece el

Dasein, de-viene, no aquello *hacia* donde se desagua la existencia. *Naturalmente*, esto último también es así, pero un concepto de tiempo que persiga el sentido de la resolución precursora tiene necesariamente que *darle la vuelta al sentido común*; la analítica de la temporalidad consiste, para Heidegger, en esa *gran inversión*, es *el mundo invertido*, como dice Hegel. Pero es que, además, el ser-futuriente también requiere para su plena proyección que el Dasein se asuma como lo que ha sido; nos encontramos ante una suerte de retroalimentación futuro-pasado. Heidegger lo postula así:

Solo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un «yo *he* sido», puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Propiamente futuriente lo es el Dasein cuando propiamente ha *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El Dasein solo puede *haber* sido en forma propia en cuanto es futuriente (Ib.).

Por su parte, el presente que atañe a la resolución precursora no es tampoco la actualidad presencial de lo experimentado del mundo exterior o de las representaciones en mí. Lo primero que Heidegger asevera es que la resolución precursora abre el Ahí del Dasein en una determinada situación a partir de la cual el trato fáctico con lo intramundano se ve llevado a desenvolverse. Pero la resolución precursora futuriente también temporaliza originariamente el presente en el sentido de aquello a partir de lo cual está dispuesta a hacerse genuinamente cargo de su ser-en-el-mundo ya existido, pero también por-venir. Así, pues, el presente se concibe desde el horizonte del futuro-del-presente. De esta forma, el presente se configura a partir del Dasein futuriente que-ha-sido como una apertura originaria de la situación precursoramente resuelta. También sobre un fondo así explanado lo intramundano comparece, pero su significatividad ya no es la misma *cuando* se la pasa por el baremo de la posibilidad más genuina y plena del Dasein. El presente de la resolución precursora *no asiste* a la presencia de los entes, es decir, no tiene al presente como eso hacia lo cual está inexorablemente «tirada» su experiencia de mundo, sino que lo presentiza (*Gegenwärtigen*), lo saca al presente o lo expone a la presencia en coherencia con el futuro y el pasado de la resolución precursora. Esta concatenación, unitaria *desde* la posibilidad más propia del Dasein, es el fenómeno de la temporalidad (Cf. Ib.).

Algunas páginas atrás propusimos interpretar la pregunta heideggeriana por el sentido en conexión con la idea de éxtasis. El concepto significa salir-fuera-de-sí, pero también el hacia-dónde... a-partir del proyecto que va más allá. Evocando a Kant, Heidegger reinterpreta el concepto aristotélico de éxtasis al interpretar el hacia-dónde del proyecto como un esquema-horizontal. La totalidad horizontal de los esquemas constituye el concepto de la temporalidad. La necesidad de una suerte de «deducción existencial-trascendental» del tiempo del mundo y del tiempo del ahora también ya se dejó ver en más de una oportunidad. El concepto de sentido da luces en esta dirección. Se trata, recordemos brevemente, de interpretar el ser del Dasein, pero solo si éste se ha capturado radicalmente en su originariedad y completitud, cabe decir, en la resolución precursora del cuidado. Una vez alcanzado esto, se busca aquello-a-partir-de-lo-cual fue proyectado en la interpretación. Para que el Dasein propio pueda ser comprendido como resolución precursora, es decir, para que dicho ente pueda ser genuinamente completo y pleno para sí-mismo, hay que presuponer la temporalidad.

La idea fundamental de la historia del concepto de tiempo en Heidegger es que la temporalidad se temporaliza (*zeitigt sich*) en diversas formas temporales. Las temporalizaciones hacen posibles los distintos modos de ser del Dasein, Dasein que existe fácticamente como ser-en-el-mundo propio o impropio. El ser-en-el-mundo es, por lo tanto, una temporalización de la temporalidad.

Las temporalizaciones son el hacia-dónde de los éxtasis. El éxtasis del futuro es el «hacia-sí» («*Auf-sich-zu*»), el éxtasis del haber-sido es el «de-vuelta-a» («*Zurück auf*») y el éxtasis del presente es el «dejar-comparecer-algo» («*Begegnenlassen von*») (Ib., p. 329). El carácter extático del tiempo significa que, en las temporalizaciones, futuro, haber-sido y presente siempre están-fuera de sí, siempre van más allá de sí y de esa forma lanzan al Dasein, cuyo ser estructuran, más allá de sí mismo. Este ente nunca está recogido sobre sí mismo, sino que su esencia temporal lo dispara más allá de sí, *normalmente*, en dirección a lo intramundano, pero también puede ser eyectado desde la resolución precursora hacia su más genuino y pleno ser sí-mismo. Como las más de las veces sucede lo contrario, Heidegger explica a partir de esa coyuntura el «tiempo» impropio de los ahora que se

sucedan impasibles en un continuo sin cortes ni fisuras. Con el tiempo de los ahora nada pasa, tampoco nada de-viene, el ente presencial que se mide tampoco es el hacer-acto de presencia existencial. Todo lo contrario: para Heidegger el tiempo de los ahora nivela y oculta, precisamente, el carácter extático del tiempo; lejos está de autocomprenderse como una temporalización de la temporalidad reducida al dejar comparecer entes.

Son dos los aspectos en los que el tiempo del ahora le da la espalda a la temporalidad originaria y propia, de la cual, no obstante, se deriva, vale decir: la prioridad del futuro y la finitud del tiempo. *El futuro es el más extático de todos los éxtasis*: de él depende la conducción de los demás éxtasis en la temporalización originaria y completa. En efecto, sin ese carácter agudamente futuriente de la resolución precursora como ser del cuidado, no es que los éxtasis vayan a dejar de colmarse y de derramarse desde su propia fuente, pero lo harían tal y como sucede en la existencia cotidiana impropia, donde el tiempo es vértigo, vorágine de experiencias, fuente abigarrada de momentos, conmoción por el escape del tiempo, etc. Para *unificar* las temporalizaciones es necesario que el futuro asuma la voz cantante; *él es el sentido de la temporalidad originaria y propia*, la cual es, a su vez, sentido del ser del cuidado. La temporalidad, ciertamente, se puede determinar desde los distintos éxtasis, como Heidegger cree haber comprobado con sus análisis del tiempo del mundo y del tiempo del ahora, los cuales se temporalizan desde una presencia-lización *que se olvida de sí-misma*, es decir, del más extático de los éxtasis en su posibilidad. El tiempo impropio pone todo el acento en el presente del presente, mas no en el futuro-del-presente. Sin embargo, en él también se despliegan el haber-sido y el futuro, pues «la primacía del futuro variará de acuerdo con la temporalización modificada de la temporalidad impropia, pero se manifestará también en el “tiempo” derivado» (Ib., p. 329). Tendremos que volver en el siguiente capítulo sobre ese olvido del sí-mismo, pues no deja de insinuarse como la pieza clave tanto de la temporalidad originaria y propia, como de la derivada e impropia; es el sí-mismo quien está abierto hacia los dos lados y, por lo tanto, quien eventualmente los podría conectar originariamente (en el sentido que le da Heidegger a esta última expresión).

Por ahora debemos ver cómo el concepto impropio de tiempo toma distancia no solo del éxtasis del futuro, sino también de la finitud. Recordemos que la finitud se afina en el estar vuelto hacia la muerte¹⁶². Propia o impropriamente el Dasein se aproxima a su fin, aunque lo ignore, lo desatienda o lo evada; estas últimas son formas de la huida de sí. Sin embargo, en la resolución precursora que es en todo momento la posibilidad que da al Dasein en su ser genuino e íntegro, este ente asume la muerte como finitud, como *posible* límite, como cierre del existir que él es. Entonces la muerte se convierte para la resolución precursora en «la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein» (Ib.). Una posibilidad tan extrema y relativa al límite existensivo del Dasein no puede sino repercutir sobre su carácter futuriente: *la finitud acota al futuro, pero lo futuriente también saca a la muerte del agujero decadente e impropio en el que puede caer y le da proyección, la temporaliza*. Por lo tanto, en la resolución precursora, el Dasein se futuriza o «*existe de un modo finito*» (Ib.).

Sin esa raíz en la finitud, es decir, sin el modo auténtico del ser de cara a la muerte, el futuro «propio» podría recaer en la impropiedad más abyecta o en la igualmente impropia elucubración de un superpoder de una presunta «infinitud» para lo que es meramente «fáctico» y «finito». El trabajador acomodaticio y alienado, la prestación de servicios a las ideologías actuales, la vida a la carta, la cínica bufonería e hilaridad ante la decadencia, la náusea existencial, el «reaccionario auténtico», el nihilismo o la manía del dominio y del control que engulle a los poderosos, son formas existenciales posibles con las que ilustrar las promesas futuras de proyectos vitales sin asidero en la finitud; la constante presión (*ständigen Vordrängen*) de la comprensión vulgar de tiempo empuja al Dasein hacia allí (Cf. Ib., p. 330). Por el contrario, el futuro propio, como se temporaliza desde la temporalidad que hace de sentido de la resolución precursora, pone a la *finitud* en el aquello-a-partir-de-lo-cual de su configuración (Cf. Ib.).

Es esa finitud la que está en juego en la determinación originaria del sí-mismo en el dejar-se-venir-a-sí-mismo de la resolución precursora y no el hecho de que sigan

¹⁶² Ciocan (2015) explora las conexiones que guarda la muerte con los demás existenciales de *Sein und Zeit*, además de reconstruir la historia del concepto desde las lecciones sobre fenomenología de la religión hasta los *Beiträge zur Philosophie*. En el Anexo I encontramos una extensa bibliografía sobre el particular.

pasando cosas con o sin que haya Dasein. La pregunta clave es ¿*hacia dónde* se temporaliza el Dasein *en su* poder-ser genuino y pleno? Y no esta otra: ¿sucede lo que todavía-no ha sucedido, aunque no-exista el Dasein, o deja de suceder si el Dasein no es o deja de ser? La respuesta a la primera pregunta es que el sentido de la resolución precursora del cuidado se proyecta desde el *hacia-sí-mismo* (*Auf-sich-zu*), un sí-mismo que se determina desde la más insuperable negatividad constitutiva de la finitud (Ib). El esquematismo-horizontal heideggeriano es liderado por el sí-mismo genuino y pleno de la resolución precursora futuriente-finita.

Sobre la base de las anteriores explicaciones, Heidegger puede plantear abiertamente *la gran inversión en la historia del concepto de tiempo a la que lo conduce su pregunta por el sentido del cuidado*. En efecto, ya no puede buscarse la fuente del tiempo finito en el infinito, pues éste se revela como derivado, como el continuo ilimitado de una intratemporalidad ordinal *en la cual* las cosas llegan a ser y dejan de ser, se generan y se corrompen; el Dasein impropriamente comprendido sería una más entre esas cosas. Por el contrario, asumir la resolución precursora futuriente-finita en su máxima, radical y extrema posibilidad *obliga* a darle la vuelta a todo el planteamiento, aunque esto suma al tiempo impropio *en la más grande perplejidad y extrañeza*, hasta el punto de considerar esta vía algo ab-surdo. Mas hacia allí se resuelve el Dasein propio: *precisamente porque es absurdo*. Pero la temporalidad originaria y propia se sostiene en dicha certeza hasta el punto de que para ella lo enigmático por excelencia es el movimiento (el tiempo de los ahora, el tiempo del mundo, el llegar a ser y el dejar de ser), o sea, en esta instancia del análisis existencial, *su contrario* (Cf. Ib., pp. 389 y 392). La discrepancia tiene su raíz en el concepto vulgar de tiempo, como mostró la *Primera parte* de nuestra investigación. En otras palabras, la pregunta originaria planteada por el Dasein originario y propio tendrá que ser: ¿cómo puede surgir el tiempo impropio que concierne al tiempo del mundo y al tiempo del ahora de la temporalidad originaria y propia futuriente y finita? ¿A-partir-de-dónde se temporaliza el tiempo impropio de tal suerte que concluye elevando la in-finitud

y la eternidad al rango de significado último y primero del tiempo? ¿Cuál es, pues, el sentido (derivado) del tiempo impropio? *La filosofía es el mundo al revés*¹⁶³.

¹⁶³ Una muestra ejemplar de esta inversión se evidencia en dos proposiciones fundamentales de *Sein und Zeit*, aparentemente contradictorias: (1) «*El modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existensiva del uno entendido como un existencial esencial*» (SZ, p. 130). (2) «Se ha podido ver que inmediata y regularmente el Dasein *no* es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo. Este último es una modificación existensiva del sí mismo propio» (Ib., p. 317). El último enunciado habla ya desde el nexo cuidado-misimidad-tiempo y, por esto, puede invertir sin bochorno el enunciado de la etapa *preparatoria* de *Sein und Zeit*. Recientemente Barbaras (2021) se ha hecho eco de este tema en una defensa de la interpretación modal de la *Selbstheit*, frente a su comprensión como heredera de las egologías clásicas. A nuestro entender el acercamiento de Barbaras todavía bordea la ética kantiana y cierta antropología del cuidado de sí, en desmedro del calado histórico-temporáneo, es decir, ontológico, del problema como el que aquí defendemos. Para un comentario de los dos textos citados, véase: Barbaras (2021, pp. 21 y ss.), Zarader (2012, pp. 339 y ss.) y Haar (1994, pp. 66 y ss.).

Capítulo III. La base fenoménica del tiempo originario: la mismidad (*Selbstheit*).

En este capítulo cerramos la primera división que consideramos precisa para un abordaje del concepto de tiempo en Heidegger. Esto significa que aquí se concluirá la explicación conceptual de la temporalidad heideggeriana en lo que concierne a sus tres temporalizaciones (tiempo del ahora, tiempo del mundo y tiempo propio) y a su arraigo en la estructura existencial del Dasein (caída, facticidad y existencialidad). La historia del concepto de tiempo en su fase heideggeriana se cierra con la tematización de la mismidad.

Sin embargo, un abordaje filosófico de la historia del concepto de tiempo siguiendo el hilo conductor de la interpretación heideggeriana de Aristóteles y Kant no puede quedarse solamente en la revisión crítica de la lectura heideggeriana de la tradición que pensó el tiempo en busca de retrotraerla a la estructura existencial-temporal del Dasein. Esto, sin duda, hace parte de la cosa misma por nosotros investigada, pero no la agota. La historia del concepto de tiempo *en* Heidegger es solamente el anverso de la historia *de* Heidegger con el tiempo. Por lo tanto, hasta que no se complete dicha historia no se tendrá una perspectiva clara acerca de la vigencia del problema de lo temporal y de las vías para su desarrollo. En este capítulo simplemente se dejará abierta esa posibilidad.

Nuestra investigación defiende que *también Heidegger ocupa un lugar en la historia del concepto de tiempo*. Para circunscribir ese lugar hemos dado curso, por una parte, a una revisión de su interpretación de Aristóteles y de Kant y, por otra parte, hemos abierto una línea de indagación que se pregunta por las fuentes ontológico-existenciales del concepto de tiempo que domina la tradición filosófica desde Aristóteles hasta más acá de Bergson. En esta última dirección se puso de presente que el tiempo del mundo es la base fenoménica a partir de la cual la tradición acuñó el concepto del tiempo y que el tiempo del mundo se temporaliza a partir de la trascendencia del ser-en-el-mundo. En efecto, los esquemas horizontales de la temporalidad extática permiten comprender en cada caso hacia-dónde se temporaliza ésta, pero también delatan a-partir-de dónde acontece esa

temporalización de la temporalidad, si bien esto último no es manifiesto para la cotidianidad del Dasein que solo conoce el tiempo del mundo o el tiempo de los ahora.

El olvido del ser (propio) del Dasein en su insuperable cotidianidad determina la temporalización de los éxtasis de la temporalidad. Por eso es por lo que el nexo entre proyecto, sentido y éxtasis temporales que se expuso en el capítulo anterior precisa una explicitación de su acontecer en modalidades y de su tendencia *hacia* el modo impropio de ser. De esta tarea nos hacemos cargo en los próximos tres apartados. El tiempo del mundo y el tiempo de los ahora se temporalizan a partir del Dasein impropio. De suerte que por este camino se descubren en los apartados primero y segundo los anclajes temporeo-existenciales que sostienen las determinaciones del tiempo en Aristóteles y en Kant. Pero poner de relieve el olvido del tiempo (propio) como el correlato del olvido del ser (propio) abrirá la posibilidad de que en el tercer apartado se establezca que la mismidad es la base fenoménica del concepto heideggeriano de la temporalidad originaria y propia. De esta manera conectamos con la idea conductora del capítulo anterior mostrando aquí su inseparable contrapunto. A partir de ahora lo que comprendamos por tiempo dependerá de las modalidades con base en las cuáles se abra existencialmente lo temporal.

1. Ocuparse del mundo y tiempo impropio.

Desde el comienzo de la historia del concepto de tiempo se ha hecho cada vez más apremiante y conciso el reclamo fundamental heideggeriano a la tradición que pensó el fenómeno, a saber, haber marginado al alma humana o no haber desarrollado una analítica (temporal) de la subjetividad.

La gran contribución de Heidegger a la historia del concepto de tiempo es la formulación de la pregunta por el tiempo en clave de «mismidad» y la elaboración de una fenomenología-hermenéutica (analítica e histórica) del concepto, sobre el fondo de este cuestionamiento. Como veremos más adelante, Heidegger se vio empujado por la búsqueda de una vía de realización para la resolución precursora en cuanto posibilidad

histórica a redefinir desde su núcleo toda posible comprensión del tiempo. Un proyecto de tal naturaleza, especialmente en su énfasis histórico-hermenéutico, no había sido ensayado en la tradición filosófica. Naturalmente que el sí-mismo fue acentuado de manera especial por Agustín de Hipona para profundizar hasta una dimensión en la que se encuentra realmente el tiempo (*distentio animi*). Sin embargo, partir desde el *acontecer* del ser-sí-mismo propio y confrontar la completa historia de la metafísica con ese rasero bajo el objetivo de elaborar una ontología fenomenológica universal, es algo que solo en el estadio heideggeriano de la historia del concepto de tiempo se puede encontrar.

En principio, no es de extrañar que una investigación sobre el ente que somos nosotros mismos, como la que se propone *Sein und Zeit* a modo de antesala *obligada* del problema del ser, deba elucidar qué sea tal mismidad. No obstante, como ha señalado Ramón Rodríguez, la inserción de la mismidad como pieza clave para hacerse con la temporalidad originaria y propia que se lleva a cabo en el capítulo definitivo de la obra (el tercero de la «Segunda sección») no deja de generar sospechas. A nuestro juicio, las dudas que de aquí surgen resuenan por *toda* la *historia* heideggeriana del concepto de tiempo.

Rodríguez cuestiona el lugar que ocupa el §64 en *Sein und Zeit*, pues parece una digresión por el tema autónomo de la mismidad que dilata el abordaje propiamente dicho de la temporalidad (Ib., p. 306). Ciertamente, la discusión del tema está pendiente desde los análisis en torno a la publicidad del uno, de la angustia o de la conciencia y, además, es un paso decisivo para delimitar el cuidado frente a la ontología de la presencia, pero solo esto no basta para justificar su inclusión justamente aquí, en el corazón de la obra. Es por esto por lo que, según Rodríguez, una explicación satisfactoria debe ser buscada en la necesidad de una base fenoménica para la originariedad y la completitud aportada por la resolución precursora. Dicha estructura *recae* sobre alguien: aquel sobre quien recae es el Dasein temporalizado. Dando continuidad a esa orientación en la línea de lo desarrollado por nosotros en las secciones primera y segunda, es preciso insistir en la necesidad de buscar las fuentes de la sostenida importancia dada a al alma humana, al yo-actúo o a la mismidad, las cuales se encuentran *en* el proyecto futuriente-finito y en la trascendencia.

En efecto, la búsqueda del fundamento temporal del Dasein en términos de su sentido implica necesariamente algún tipo de circularidad.

De acuerdo con Heidegger, el tratamiento de la mismidad se justifica en la necesidad de unificación de las múltiples estructuras que la analítica ha descrito como pertenecientes *al* Dasein. Pero ¿qué es él en sí-mismo? Desde el punto de vista analítico, la pregunta por la mismidad viene *después* de las explicaciones en torno a la cotidianidad y al ser del Dasein. Sin embargo, desde el punto de vista de la fundamentación, el origen de la cotidianidad y de su estructura configuradora es la temporalidad originaria y propia del sí-mismo (SZ, p. 348). Si bien es cierto que «la integración fáctica que es justamente el Dasein» parece tornar innecesaria una pregunta adicional por la unificación del plexo estructural en el sí-mismo (Rodríguez, Ib., 307), también lo es que mientras no se sepa realmente quién es en sí-mismo el Dasein y mientras la resolución precursora no se fenome-nice en él, no se puede ponderar si la integración fáctica que lo acompaña esencialmente por existir facticamente como ser-en-el-mundo es genuina o no. En cierto sentido tiene, pues, razón Rodríguez cuando afirma que es «sorprendente que se plantee una pregunta específica sobre la unidad del todo estructural del Dasein y que sea el sí-mismo la respuesta» (Ib.). Pero también se debe agregar que sin esa búsqueda radical de lo originario en clave de lo propio del Dasein aislado, puro y arrojado, la empresa heideggeriana no habría llegado tan lejos. Por lo tanto, dejamos abierta la puerta para confrontar, *desde* la historia del concepto de *tiempo*, lecturas de Heidegger que, como las de Tugendhat (1970, pp. 259 y ss; 2017, pp. 97 y ss.) y Lafont (1994) han revisado sistemáticamente la copertenencia entre la *Erschlossenheit* y los conceptos de verdad y lenguaje, respectivamente.

La crítica de Rodríguez es, pues, absolutamente pertinente: antes de que llegara el momento decisivo de acometer la temporalidad, el sí-mismo había sido considerado como parte de la estructura existencial, es decir, como «algo que tiene sentido a partir de ella, nunca como lo que la mantiene como tal» (Ib.). Sin embargo, a nuestro juicio, la explicación no puede ser que la tendencia subjetivista de la ontología tradicional es la que le impone la agenda a la ontología fundamental y que, porque ella, según los análisis en torno a Aristóteles, Kant y Hegel, tiende al Dasein en su autocomprensión, entonces estaría

justificada una toma de distancia a través de la mismidad precisamente en este momento de la obra (Ib.). A nuestro juicio, más bien se trataría de que en su momento cumbre la analítica existencial *revela el fundamento óntico del que siempre ha dependido*, aunque las elaboradas descripciones ontológicas hayan ido mucho más allá; ese fundamento siempre ha estado ahí, solo que ahora ya no se ponen dilaciones a su explicación y, por el contrario, se busca *capitalizar* su presencia de cara a la pregunta por el sentido del cuidado. Cuando hablábamos de una inversión radical del tiempo que la tradición pensó nos referíamos a esto.

A las dos funciones que Rodríguez le reconoce al párrafo sobre la mismidad añadimos, pues, una tercera. En efecto, el párrafo (1) aclara definitivamente en qué consiste el ser-sí-mismo, su ser-constante en la mismidad (*Sebst-Ständigkeit*), (2) toma distancia de la ontología tradicional del sujeto, pero, además, esto solo puede hacerlo porque (3) sujeta resolución precursora y Dasein en la mismidad, es decir, porque la pone por primera vez como fundamento primigenio del proyecto en el que se torna posible descubrir el aquello-a-partir-de-lo-cual (*woraufhin*) del ser del Dasein. No es, pues, que el tema de la mismidad se infiltre inadvertidamente aquí. Por el contrario, la posición de cada párrafo y de cada tema en *Sein und Zeit* es deliberada, sistemática y fue larga y profundamente meditada. La mismidad es el fenómeno que conduce (a) el sentido del ser del Dasein, es decir, (a) la temporalidad originaria y propia.

La pregunta por la mismidad lleva, en efecto, a una confrontación con Kant en la medida en la que en la *Crítica* se habría conquistado una base nueva para pensar el sujeto, base que, con todo, queda sumergida nuevamente gracias a que se le aplican determinaciones tradicionales. La *Segunda sección* de nuestra historia del concepto de tiempo nos permite entender por qué no es una mera casualidad que se introduzca en este momento el tema del sí-mismo *en una confrontación con Kant*, cuya auto-afección ya tematizamos en extenso. Esta apelación a Kant en el capítulo definitivo de *Sein und Zeit*, apelación que se ve acompañada en el párrafo sobre la temporalidad (§65) por el uso del concepto kantiano de «esquema», lejos de ser un mero «ejemplo», como asegura Heidegger, es una *pieza capital* en el desarrollo hermenéutico del concepto de tiempo en *Sein und Zeit*. Esa

hermenéutica trabaja sobre un fenómeno que todavía es ambiguo para Kant, con el objetivo de radicalizarlo. La tematización de la mismidad también despeja la dirección hacia la cual se desenvuelve esa hermenéutica de la que hicimos tema en la *Segunda sección*.

En efecto, Heidegger justifica su interés por Kant en este párrafo asegurando que el filósofo de Königsberg ha dado voz a la experiencia prefenomenológica de la mismidad cuando, en los «Paralogismos de la razón pura», reconoció los rasgos de «simplicidad», «sustancialidad» y «personalidad» como constitutivos del «yo». Gracias a esto Kant consiguió, desde el punto de vista *óntico*, dos avances importantes. En primer lugar, desvirtuar una falsa sustancialización del yo que amparaba la ilegítima tesis tradicional de la inmortalidad del alma. En segundo lugar, entender el yo como «yo pienso»; no como una sustancia dada, sino como «la apercepción inherente a toda experiencia y anterior a ella» (KrV, p. A354). En ese sentido, el yo no es una experiencia empírica más, sino «la forma de la apercepción» (Ib.), el yo-que-enlaza y que, en cuanto tal, pone la forma de la representación y, por lo tanto, la hace posible.

Sin embargo, desde el punto de vista *ontológico*, Kant incurrió en el error fundamental de poner a la base del enlazar un sujeto, el *hypokeímenon*, la *ousía* aristotélica. Heidegger tiene, pues, razón cuando arguye que el sujeto *no* expresa la mismidad (*Selbstheit*) como contenido fenomenológico de la experiencia fenoménico-cotidiana del decir «yo», es decir, el sujeto no piensa el ser-sí-mismo, sino que, por el contrario, y en cuanto definido a partir del *hypokeímenon* (cuyo significado ontológico es parmenídeo), el sujeto se refiere a la «igualdad (*Selbigkeit*) y permanencia (*Beständigkeit*) de algo que ya está siempre ahí» (SZ, p. 320). Entender la mismidad como sujeto es reducirla a un ente que simplemente está-ahí en identidad consigo mismo, es decir, comporta no reconocer «la existencialidad del sí-mismo» (Ib., p. 318).

Para Heidegger lo que hay detrás del «yo pienso» kantiano es, a lo sumo, una *insuficiente* interpretación del fenómeno del mundo causada por la ausencia de sospechas frente a la vieja ontología. A raíz de esto, fenómenos como el «enlazar», el «acompañar» o el «adherir» del «yo» y sus representaciones quedan sin esclarecer o se los entiende implícitamente como el estar-ahí-dados de dos cosas, mas no desde el ser-sí-mismo. El

problema capital es que Kant, pese a poner de relieve el fenómeno del «yo pienso algo», no define ontológicamente el «algo» ni traza una clara diferencia frente al «yo». Detrás de estas inconsistencias se encuentra el fenómeno del «yo-estoy-en-un-mundo», incomprendido por Kant (Ib., p. 321).

Tanto la definición de lo intramundano como el trazado preciso de la diferencia frente al sí-mismo son fundamentales en la medida en la que *la autointerpretación cotidiana* tiende a comprenderse desde los objetos con los que trata o desde las ocupaciones que realiza. En efecto, en el cotidiano decir «yo» el Dasein expresa el fenómeno del yo-estoy-en-el-mundo, pero autointerpreta tanto el estar-en-el-mundo como su ser-sí-mismo (en-el-mundo) desde las cosas que están en el mundo. Según Heidegger, la interpretación cotidiana de la mismidad siempre la pondrá al servicio del mundo, obstaculizando una comprensión desde el ser-sí de dicha estructura. Por lo tanto, mientras no se asuma que el Dasein originariamente existe en *modalizaciones* y, además, mientras no se identifique la *más idónea* para el análisis fenomenológico, no habrá salida de las aporías que resultan de la subjetividad kantiana.

La estrategia heideggeriana es clara, sencilla y bastante efectiva para sus objetivos críticos: el Dasein se da existentially en dos modalizaciones, de las cuales solo una de ellas trasciende de lo óntico a lo ontológico dado que plenifica el ser mismo del Dasein. Aunque son dos los modos fundamentales de ser (la impropiedad y la propiedad), solo en el segundo de ellos el Dasein es genuinamente sí-mismo. Como vimos en el capítulo anterior, esto explica por qué a partir de la resolución precursora es posible interpretar el sentido como temporalidad originaria y propia.

Ni la mismidad, ni el tiempo originario encuentran una base fenoménica suficiente en la cotidianidad impropia. Sin embargo, esto no significa que la cotidianidad como tal no se temporalice, sino que, por el contrario, ella temporaliza tanto el tiempo del mundo como el tiempo del ahora.

Desarrollaremos estas conexiones en lo que resta del presente apartado de suerte que se prepare el terreno para tematizar el vínculo ontológico originario entre la mismidad y la temporalidad al final del capítulo.

Como se sabe, el punto de partida de la hermenéutica de la facticidad expuesta en *Sein und Zeit* es el ya-estar-siendo-en-el-mundo. En el «ya» se expresa una forma de temporalización inherente al ocuparse del mundo que recibe el nombre de cotidianidad. Siguiendo esta pista es que se debe inquirir por el «enlace» entre yo y mundo en términos temporales, pues ya se ha puesto de presente que la temporalidad es el sentido del cuidado. Se trata, pues, de darle una segunda mirada, esta vez explícitamente temporal, a la estructura fundamental de la condición de respectividad, a la *Bewandtnis*, siempre dentro del problema de la trascendencia. En la primera mención que hicimos del concepto se trataba de establecer qué es aquello a lo que el Dasein se autoremite cuando en el ocuparse deja comparecer entes en el modo de ser de la condición de respectividad. Las dos preguntas fundamentales fueron: ¿cómo es ontológicamente posible el mundo en su unidad *con el Dasein*? y ¿qué modo de ser tiene el mundo para que *el Dasein* pueda ser-en-el-mundo? (Cf. Ib., 364). La respuesta fue que la temporalidad originaria y propia se conforma por esquemas horizontales, dentro de los cuales debe ser comprendida la temporalización del mundo. En la *Bewandtnis* se descubre la respectividad del para-algo cuyo último respecto es el por-mor-de-sí. Pero una vez ganada la temporalidad originaria y propia se puede iluminar la «referencia» de ésta al mundo de la ocupación cotidiana. Con ello se retorna temporalmente a la pregunta por el mundo de la «Primera sección» de *Sein und Zeit*: ¿cómo «hay» mundo toda vez que el Dasein que descubre el mundo se remite en el descubrir a su temporalidad más propia y originaria? (Cf. Ib., 72).

Para Heidegger, el ser-descubridor del Dasein es quien deja que las cosas estén en condición de respectividad, es decir, el ser-descubridor es un proyectar comprensor (*verstehendes Entwerfen*) (Ib., p. 353). Por lo tanto, la condición de respectividad se determina desde la temporalidad futuriente-finita, la cual oficia como condición de posibilidad del para-qué compareciente, inclusive cuando la existencia propia lo vive «como si no» (Ib., p. 352). En los párrafos 15-17 de *Sein und Zeit* se ofrecen memorables análisis fenomenológicos acerca del ser que comparece en el mundo circundante como ente; dicho ser es el servir-para. El trato ocupado se relaciona con útiles a los que les pertenece una utilizabilidad. Ese para-qué es el «aquello hacia lo cual (*Wobei*) se deja que algo esté en

respectividad» (Ib., p. 353). Ahora se puede ver que el ocuparse se proyecta comprensiva y atemáticamente en dirección al hacia-qué (*Wobei*) de la condición respectiva; esa forma de temporalizarse se caracteriza por «el estar a la espera» (*Gewärtigen*).

Tal fenómeno permite describir la temporalización de los demás éxtasis en el ocuparse. El para-qué es proyectado sobre el fondo del estar a la espera mediante el cual el ocuparse aguarda una cumplimentación de lo que pone en el trato para realizar la obra. Aguardar *la cumplimentación* es una temporalización desde la retención (*Behalten*) en la cual se retorna sobre lo que comparece a la luz del para-qué proyectado. Es, pues, la unidad de estar a la espera y retención lo que está detrás del hacer frente a lo actual que sale al encuentro; éste se temporaliza desde la presentación (*Gegenwärtigen*) (Cf. Ib., 353).

La estructura temporal del ocuparse del mundo recién descrita no es ni temática ni explícita, sino más bien un rescate por parte de la hermenéutica de la facticidad. La interpretación temporal de esa atematicidad característica ofrece un punto de apoyo para explicar por qué, en la existencia cotidiana, el decir «yo» no es concebido a partir del sí-mismo, sino de manera impropia. Heidegger se esfuerza por temporalizar dicha falta de tematización en términos de *olvido*. En los análisis acerca del útil que ya citamos, el fenómeno del absorberse (*Aufgehen*) en el mundo fue identificado como aquello que determina la fáctica cotidianidad del Dasein (Cf. Ib., 102). El «sujeto» de ese modo fundamental de ser no es el Dasein, en cuanto sí-mismo propio, sino el uno-mismo (Cf. Ib., 129), al cual también le concierne una temporalización característica, de la que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

El absorberse en el mundo de la ocupación es un *retener* que está a la espera presentantemente. La temporalidad se temporalizará impropriamente desde el presente-presente. En efecto, «el trato manejante no se comporta exclusivamente en relación con el “hacia lo cual” (*Wobei*) del dejar estar en respectividad ni tampoco exclusivamente con lo que se deja estar en respectividad» (Ib., p. 353). En virtud de esto, el estar a la espera se subordina al retener con el fin de priorizar lo presente de lo que se ocupa el trato. De esta temporalización de la estructura brota un sentido del presente que es el que caracteriza la absorción del ocuparse en su mundo pragmático. Ahora bien, en cuanto que la condición

de respectividad estructura todo el ser-en-el-mundo y, además, en cuanto que ella se temporaliza como un retener que prioriza la ocupación presente, el absorberse en el mundo paradójicamente tiene que olvidarse del mundo mismo. Para Heidegger,

a la temporalidad constitutiva del dejar estar en respectividad (*Bewandentlassen*) le es esencial un específico *olvido*. Para poder ponerse «efectivamente» a la obra y operar «perdiéndose» en el mundo de los útiles, el sí-mismo tiene que olvidarse de sí (Ib.).

2. Olvido del ser (propio), olvido del tiempo (propio).

La primera frase de Heidegger en *Sein und Zeit* versa sobre el olvido de la pregunta por el sentido del ser en general. Mas no lo hace como antesala de un tratamiento detallado de esta tesis cardinal, sino como una manera de enunciar una situación que ha llegado a su máxima obvia hoy en día: que la pregunta por el ser se ha olvidado. Más allá de hacer patente la proximidad de este olvido, su cotidianidad, la aseveración sobre el olvido del ser no será tematizada explícitamente. No obstante, *Sein und Zeit* puede ser considerado como una obra que en su integridad trata del olvido del ser (propio), es decir, de lo que supondría contrarrestar el olvido mismo.

En esa perspectiva encontramos algunas indicaciones más, todavía en dicho primer párrafo. El pasaje contrapone, por ejemplo, olvido y *gigantomachía*, «lucha de titanes». Esta batalla en contra del olvido supuso una permanente *vigilia* para Platón y Aristóteles; los mantuvo despiertos en el «supremo esfuerzo del pensar» (Ib., p. 2). Así, pues, es posible aseverar que el acto de olvidar es como el acto de dormir sin soñar; un estado que, según dice Aristóteles, se caracteriza por el sobrevenir de un agobio repentino sobre el cuerpo (*katálexis*), el cual trae una inmovilidad extrema (*akinesía*) y una sujeción (*desmós*, atadura) sobre el alma (*Parva naturalia*, 454 b-458 a). Para Heidegger este olvido sobrevino hace mucho tiempo, de suerte que nos encontramos lo suficientemente alejados del acto de olvidar como para haber llegado al extremo olvido del olvido. Cuando la pregunta por el sentido del ser cae en la más abyecta trivialidad, entonces solo queda la posibilidad de «arrebatarle» al olvido algún fenómeno fundamental (SZ, Ib.). Si Heidegger renuncia

desde el comienzo de *Sein und Zeit* a «desencadenar» una *gigantomachía perí tês ousías*, una «lucha de titanes en torno a las esencias», lo hace más por lo de «esencias» que por lo de lucha, pues, en todo caso, afirmará acerca de la verdad que «siempre es algo así como un robo (*Raub*)» (Ib., p. 222). Mientras que el olvido enmudece en las trivialidades y el adormecimiento que se esconden detrás del maquillaje de una falsa «repetición» de la tradición, el preguntar explícito cimbra la existencia, la mantiene en vilo para el asalto esforzado a la verdad.

La razón por la cual *Sein und Zeit* no tematiza el olvido general del ser es, pues, porque dicho olvido es una incumbencia estrictamente óptica. La pregunta se transforma, entonces, en la pregunta por el olvido de sí, del propio *ser-sí*; esto eleva la facticidad del olvido a la dimensión de una problemática óptico-ontológica; allí se libra la lucha de titanes (por las «esencias»). En sede existencial ya hemos visto, por ejemplo, no solo que el dominio completo del tiempo del ahora se realiza como olvido de las estructuras fundamentales del tiempo del mundo, sino que, además, está vinculado con el olvido de la temporalidad propia. Para que el tiempo del ahora tenga el predominio que hoy tiene se requiere de un completo olvido de las otras dimensiones de la temporalidad, un olvido que *apacigua e invierte* todos los éxtasis temporales distintos al presente-presente. El futuro-presente y el pasado-presente tienen el sentido apaciguado-invertido del egoísmo narcisista autoconmiserado y el de la desinteresada estrechez de miras autocomplacida. Estos éxtasis ya no son salidas de la inmediatez de sí disparadas hacia algún lugar y apalancadas a partir de otro; son, por el contrario, referencias a un presente-presente entendido como actualidad de lo reciente, de lo que está sucediendo ahora y que, porque lo salpica todo, es, pues, tendencia que arrastra los demás «éxtasis». Por fuera del presente-presente, el tiempo pasa y no se puede detener; es, pues, irreversible: *solo la tendencia más actual permanece*.

El olvido del ser (propio) no es, por lo tanto, ajeno a la temporalidad, sino, contrariamente, una perversión de ésta en la que se temporalizan todas sus estructuras, pero en un horizonte tendencioso y decadente. El fenómeno del olvido en sí mismo dice relación con el pasado, pues no puedo olvidar lo futuro que no ha sido, ni el presente que está

siendo. No obstante, el fenómeno también traba relación con el presente y con el futuro, especialmente cuando se lo pone en conexión con el Dasein. En efecto, el olvido es la incapacidad de traer, mantener y extender en el presente vivo algo que ya ha sucedido o algo que debería suceder en el sentido de lo que se proyecta como un curso de acción. No hay ningún motivo o ninguna motivación para conservar lo sido. Cuando se piensa en el olvido del propio ser, entonces el olvido no se relaciona exclusivamente con el pasado, pues ni siquiera el Dasein más anticuado es solo pasado, *sino que ese olvido lo es de un proyecto de ser que el Dasein se debe a sí mismo*.

Así, pues, el olvido en general se temporaliza siempre desde el pasado (*Gewesenheit*), pero el olvido del propio ser se temporaliza desde un tipo de presente que es capaz de encubrir el futuro originario sin eliminarlo, sino simulándolo perversamente. Heidegger lo define como «un escapar, cerrado en sí mismo, *ante* el más propio haber-sido (*Gewesenheit*), y en tal forma que el escapar ante..., cierra extáticamente el “ante qué”, cerrándose, junto con él, a sí mismo» (Ib., p. 339). La aparente tensión entre olvido de la temporalidad propia y predominio del tiempo presente se disuelve desde el momento en el que se pone en claro que el olvido del propio ser es la condición existencial de la posibilidad de que el ente se pueda hacer presente sobre el fondo de un tiempo serial e ilimitado de los ahóras. Para que el ente comparezca y se retenga de este modo, es necesario que el Dasein propio se olvide de sí mismo y se encubra a sí mismo (Ib.). Olvidar, desde esta perspectiva derivada, tendrá, pues, que significar incapacidad de conservar el momento o de recuperarlo.

De lo anterior se desprende que, en relación con el olvido de sí, la aperturidad (*Erschlossenheit*) resulta temporalizada en dirección a determinado proyecto. Si las tres estructuras que articulan la aperturidad (comprender, disposición afectiva y caída) se temporalizan, respectivamente, desde el futuro, el haber-sido y el presente, entonces, en el olvido del tiempo originario el acento queda puesto en la disposición afectiva y en la caída, de acuerdo con sus correspondientes éxtasis temporales. La disposición afectiva tiene dos

modos fundamentales de ser, a saber, la angustia y el miedo¹⁶⁴. Si el olvido de sí se caracteriza por un escape de sí hacia lo ente, entonces está claro qué modo de la disposición afectiva le corresponde. Heidegger dirá en esta dirección que «el sentido temporal-existencial del miedo se constituye por un olvido de sí, por el confundido escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado ser-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano» (Ib., p. 341).

Desde el punto de vista temporal, el miedo presenta dos características más que son importantes para comprender su vinculación con la trascendencia. Heidegger los retoma de Aristóteles, quien en la *Retórica* ha definido el miedo como *lype tis è taraché*, un cierto tipo de dolor y de desconcierto (1382a 21). En ese sentido, el miedo será reinterpretado como un «abatimiento» (*Gedrücktheit*) en el que el Dasein vuelve fugitivamente a su condición de arrojado, pero para abandonarla en favor de volcar su atención hacia el ente que lo amedrenta. Además de abatimiento, el miedo es, temporalmente considerado, un estar-confundido (*Verwirrung*) que se funda en el olvido del ser (propio) y que inhabilita al Dasein para asumir una posibilidad *determinada*, quedando, en consecuencia, presa de la vacilación, el desconcierto y la desorientación. Al olvidarse de sí mismo en el miedo, el Dasein pierde el criterio de su poder-ser más genuino e integral y se enfoca en salvarse de la amenaza óptica evadiéndose mediante la interposición de otro ente. De este modo, prima lo presente y lo más inmediato, lo más a la mano, lo que rescata de la afanosa necesidad de huir. Por lo tanto, desde el punto de vista temporal, «al olvido de sí que tiene lugar en el miedo le es propia esta *confusa presentación* de lo primero que viene» (SZ, p. 342).

El miedo se temporaliza desde el olvido, el cual se relaciona no solo con el haber-sido, sino con el presente-presente. Es, pues, la temporalidad completa la que se temporaliza en el olvido del ser (propio). Sin embargo, lo hace de una manera bastante peculiar, cuya tematización obligará a Heidegger a volver sobre el fenómeno de la caída (*Verfallen*), ya analizado en la «Primera sección» de *Sein und Zeit*. En dicha oportunidad Heidegger

¹⁶⁴ He procurado realizar una interpretación detallada de la angustia en clave ontológica como la que defenderé a partir de aquí en Pulido, 2017b.

ya había planteado la *insólita* pregunta por quién es el Dasein en la cotidianidad, una pregunta que lo llevará a *sospechar* del inmediato darse de este ente y del modo en que, a partir de su facticidad, se abre primariamente el ser en general.

Preguntar quién es el Dasein cotidiano es insólito porque en cuanto se plantea el interrogante surgen dos vías normalizadas de explicación que, al final, parecen compartir el mismo presupuesto ontológico de entender al Dasein como un mero estar-ahí. Se trata, respectivamente, del paradigma moderno del sujeto y del natural reconocerse como un yo por parte del vivir en cotidianidad. Esta precaución metodológica enciende las alarmas, llama a la desconfianza: «bien podría ser que el quién del Dasein cotidiano *no* lo fuese precisamente yo mismo» (Ib., p. 115). Más bien, puede que, incluso, suceda lo contrario, a saber, que tanto el sujeto moderno como el yo de la cotidianidad sean planteos explicativos por medio de los cuales el Dasein se tienta a sí mismo, se pone una trampa a sí mismo, desde la propia pérdida de sí (*Selbstverlorenheit*). En efecto, que el Dasein es un sujeto o un yo parecen ser puntos de vista evidentes e indiscutibles, tan evidentes como el trato que naturalmente se mantiene con el mundo y que desincentiva la pregunta por su ser. La pregunta por el quién interroga por esa obviedad y sospecha que en ella está la clave del olvido del ser (propio).

A través de brillantes análisis sobre el convivir cotidiano que hicieron época Heidegger descubre que el quién de la cotidianidad no es el sí-mismo del Dasein, sino uno mismo y que ese «sujeto de la cotidianidad» prescribe los modos de ser fácticos con tal vehemencia y determinación que despliega una «auténtica dictadura» sobre el sí-mismo, *quien*, asustado y fugitivo, se esconde en él o se refugia en él. Es imposible que bajo la dictadura del uno el Dasein llegue a ser sí-mismo, pues el uno le impone una apertura fantasmal, soliviantada e insoportablemente leve de la totalidad del ser-en-el-mundo:

Cada cual es otro y ninguno sí mismo. El *uno*, que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros (Ib., p. 128).

Como caracteres ontológicos fundamentales del sujeto de la cotidianidad Heidegger destaca la distancialidad, la medianía, la nivelación, la publicidad, el alivianamiento del ser y la satisfacción de requerimientos (*Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung y Entgegenkommen*) (Ib.). En ellos o bien el ser-sí-mismo propio no se ha encontrado todavía o ya se encuentra definitivamente perdido. Cualquiera de estas dos posibilidades encarna con tenacidad el olvido del ser (propio).

El alcance decisivo que tienen los análisis en torno a la pérdida de sí-mismo para la interpretación de la temporalidad se enfatiza cuando se pone de presente que es desde el uno *desde donde inmediatamente* se lleva a cabo el proyecto de la comprensión del ser y, por lo tanto, del tiempo. El uno ya ha bosquejado la interpretación del sí-mismo y del mundo, de suerte que, cuando el Dasein sale al encuentro de su propio ser, no hace más que asumir la interpretación preontológica de su ser inspirado, o más bien *poseído*, por el uno. El proyecto inmediato de toda interpretación se acuña inconscientemente a partir del uno; la temporalización de la temporalidad que hace de sentido de ese proyecto es el tiempo impropio de los ahora. Por lo tanto, las raíces de la vieja ontología que privilegia la presencia deben ser recabadas en esta dirección crítica de agudo énfasis existencial. Entre esa ontología y el ser-sí-mismo propio se extiende una diferencia «abismal» (Ib., p. 130).

Como dijimos arriba, la temporalidad originaria y propia se temporaliza siempre desde el futuro, es extática y finita. Su base fenoménica es la resolución precursora en la que el Dasein se deja venir originaria e íntegramente hacia sí-mismo como la posibilidad más propia de su estar arrojado en el mundo. Por el contrario, el tiempo impropio se temporaliza desde el presente-presente y se despliega hacia los entes que están-ahí en la infinita serie de ahora. El sentido existencial de este tiempo se funda en la caída del Dasein en la impropiedad del uno. La caída expresa el desarraigo (*Entwurzelung*) y la deserción (*Abfallen*) del Dasein frente a su propio ser-sí-mismo; este ente cae desde sí mismo a un modo de ser deflacionario respecto de su ser-sí-mismo. La caída absorta en el mundo de las ocupaciones es una carencia de morada (*Aufenthaltlosigkeit*), una desprotección e indigencia del propio ser-sí-mismo que se caracteriza por la «típica incapacidad de quedarse

en lo inmediato» (Ib., p. 172). En este sentido, la caída es «un concepto ontológico de movimiento» (Ib., p. 180) caracterizado por la aceleración y la total ausencia de tiempo vacío, de un tiempo que se exima de la actividad febril del día a día. Como ya anticipábamos desde la interpretación de Aristóteles llevada a cabo en la *Primera sección* desde el punto de vista del ser-sí-mismo-propio el movimiento se convertirá en lo enigmático por excelencia (Cf. Ib., pp. 389 y 392).

La movilidad de la caída se encuentra articulada por el despeñamiento (*Absturz*) y por el remolino (*Wirbel*). Los fenómenos a los que estos existenciales dan lugar vienen a complementar la descripción de la impropiedad del uno, a saber: autotentación (*Versuchung*), tranquilización (*Beruhigung*), enajenación (*Entfremdung*) y autosabotaje (*Sichverfangen*) (Ib., p. 178). Los existenciales que articulan la caída muestran perfectamente qué sentido del tiempo temporalizan y cómo esa temporalización intenta ser una versión temporal que compite con la temporalidad originaria y propia, ya que la oculta, pero concomitantemente la simula (*vortäuschen*), en un juego perverso al que Heidegger aludió solo tímidamente con el término «tentación» y que nosotros vamos a continuar acentuando en lo que resta de esta investigación. El despeñamiento, por ejemplo, es un precipitarse desde el ser-sí mismo propio en el impropio, esto es, «en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia» (Ib.). Empujado al despeñadero, el Dasein se aleja cada vez más de «la comprensión del proyectar de posibilidades propias» (Ib.). No obstante, el poder-ser del comprender solo puede liberarse en ese Dasein propio; solo desde allí se puede lograr una temporalización originaria y propia de la temporalidad. Sin embargo, la caída no solo saca fuera de la condición de propio, sino que más bien el despeñamiento se produce como un remolino que jala al Dasein hacia el fondo de la impropiedad, pero que, con todo, lo deja fingir que le queda suficiente aire en los pulmones como para flotar un rato más (Cf. Ib.).

Sobre la base de estas consideraciones se puede mostrar cómo la caída es la condición de posibilidad existencial-ontológica del tiempo del ahora. En cuanto que simulación seductora de la temporalidad originaria y propia, la caída insufla uno de los éxtasis para erigirlo en primario y conductor. Ese éxtasis impropriamente proyectado se convierte

en el esquema horizontal que domina impropriamente el explayarse del tiempo público, vale decir, el presente-presente simulador del tiempo futuriente-finito en la forma de un recurrente saltar-fuera (*entspringt*) de esa misma temporalidad hacia el tiempo de los ahoras. Esto provoca que la temporalidad no se temporalice desde el futuro-furiente, sino que, por el contrario, que sea el proyecto-de-futuro el que siempre esté corriendo detrás del presente-presente para que éste le abra un «lugar», un «espacio».

En la curiosidad (*Neugier*), por ejemplo, la caída se despliega en la forma de un percibir por percibir que corre *detrás* de lo más nuevo para vivir la experiencia. Esta forma de dejar comparecer al ente se funda en un tipo de presente que *brinca* de novedad en novedad con ganas de probarlo o saborearlo todo. Para Heidegger, esta caracterización pone de presente que la curiosidad se relaciona, también, con el futuro y con el haber-sido, mas de una manera tan *enrevesada* que en ella el estar a la espera se troca en el mero *apetecer* posibilidades de las que se podría *usufructuar* aquella novedad buscada, sin importar que todo lo demás sea tan aburrido y monótono como siempre ha sido. Por lo tanto, no hay aquí una genuina anticipación de la posibilidad. Más bien lo que ocurre es que «el “saltar fuera” es una modificación extática del estar a la espera, de tal manera que el estar a la espera va *saltando tras* el presentar» (Ib., p. 347). El tiempo de la curiosidad es, pues, «impropriamente futuriente» (Ib.). Por el contrario, lo que sucede es que ella troca el carácter futuriente y finito del Dasein en una presentación *incontenida* de nuevas experiencias. El tiempo de la curiosidad efectúa el más allá de sí inherente a todo éxtasis, pero de un modo perverso, a saber, precisamente saltando fuera de la temporalidad originaria y propia para evadirse y refugiarse en el uno-mismo, el cual no deja de pasar de una cosa a la otra absorbo como está en la cotidianidad del mundo.

El inflamamiento del presente-presente también acarrea consecuencias para los otros dos éxtasis. En la caída la presentación (*Gegenwärtigen*) queda «abandonada a sí misma». El acrecentamiento del presente hace cada vez más difícil atisbar la relevancia del futuro propio y, en consecuencia, se cultiva un cada vez más «creciente olvido» (Ib.). Con esto, Heidegger logra explicar el núcleo más íntimo de la curiosidad. En efecto, ella no surge por la variedad, amplitud o ilimitación de las novedades. Es erróneo culpar de la pérdida

de sí al entretenimiento infinito ofertado por las sociedades modernas. Por el contrario, es la temporalización impropia de la temporalidad la que es capaz de inventar lo nuevo cuando ha olvidado lo de «antes», es decir, en tanto que se desbarranca en dirección a lo de después (Ib.). Así, pues, el olvido del ser (propio) se ocasiona desde la estructura existencial-ontológica del Dasein mismo, en una dimensión *paradójica y aberrantemente emparentada* con su posibilidad de apropiación. Es por esto por lo que Heidegger concluirá que

el origen del «saltar fuera», propio del presente, es decir, de la caída en el estar perdido, es la temporalidad originaria y propia misma, temporalidad que hace posible el arrojado estar vuelto hasta la muerte (Ib., p. 348).

3. La mismidad y el tiempo.

La aproximación heideggeriana al tema de la mismidad se hace esperar tanto como la aclaración del tiempo. No es una coincidencia que los dos temas sean acometidos en el mismo capítulo, exactamente uno después del otro, la temporalidad *después* de la mismidad, en los §§ 64 y 65. Pese a que la distinción entre propiedad e impropiedad se sugirió en un momento tan reciente como en el análisis fenomenológico del preguntar en la página cinco de *Sein und Zeit* y pese a que, en distintas oportunidades, se tematizaron aspectos como el recién comentado quién del existir cotidiano o la constitución moderna del sujeto, no obstante, el abordaje explícito del tema de la mismidad no se realizará sino hasta el último tercio del libro; un lento y prolijo proceso de preparación fue necesario previamente.

Acerca de este tema cardinal de su investigación, Heidegger distingue entre la pregunta por la totalidad y la pregunta por la unidad; en el vínculo entre las dos problemáticas resplandecerá la índole *articuladora y ontológica* de la mismidad. Este es, además, también el tránsito entre la etapa preparatoria de los análisis del Dasein («Primera sección») y la interpretación del sentido de su ser («Segunda sección») Por una parte, la multiplicidad de estructuras analizadas en la etapa preparatoria fue totalizada e integrada en el modo

de ser que más parecía congregirlas, el cuidado (*Sorge*), que, a raíz de esa misma cualidad, debió ser reconocido como ser del Dasein. La definición del cuidado, en efecto, compila esa gama significativa entre diversidad e integración de las estructuras existenciales: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)¹⁶⁵; los guiones a manera de bisagras son apenas una muestra exterior del intento de congregar la tremenda variedad de estructuras y modos del ser del Dasein que fueron descubiertos, estudiados y/o solamente sugeridos en el estadio preparatorio de *Sein und Zeit*.

Sin embargo, el cuidado pronto fue presa de su propio punto de partida en los análisis de la inmediata y regular cotidianidad en la que el Dasein se olvida de sí mismo. El cuidado *aparentemente* dejó por fuera, entre otras cosas, el modo propio de ser-sí-mismo de este ente. En la búsqueda de un ensanchamiento del horizonte interpretativo, la investigación descubre nuevas estructuras, como la muerte, la conciencia, la culpa y la resolución precursora, que, pese a totalizar e integrar al Dasein completamente, sin embargo, abren nuevas preguntas acerca de la jabonosa unidad de su constitución ontológica. Ciertamente, el darse de la totalidad de algo no es equivalente al darse unitario de ese mismo algo. Es por eso por lo que, por otra parte, se hace impajaritable a esta altura de la investigación preguntarse por la *unidad* del cuidado, es decir, por aquel modo de ser que no solo es capaz de exhibir todo lo que es él Dasein, sino que, *además*, es capaz de guiar, conducir y unificar la enorme cantidad de estructuras y posibilidades de su ser en una única mostración fenomenológica.

Como vimos, especialmente en el apartado anterior, este problema ya está resuelto desde el punto de vista de la tradición filosófica o desde el punto de vista de la existencia cotidiana. Si el problema se reabre, es solo por la afilada capacidad de sospecha de Heidegger, quien no solo detecta el presupuesto común a esas dos «respuestas» en el primado del presente-presente que identifica al Dasein como un mero estar-ahí, sino que, además, descubre que ellas en el fondo no explican ni el ser-sí-mismo ni su vinculación con el mundo, sino que, contrariamente, se olvidan de esos asuntos.

¹⁶⁵ «Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)».

Heidegger propone llevar a cabo una inversión radical del estado teórico de cosas al que ha llegado: no se debe comprender la mismidad ni a partir del sujeto moderno ni tampoco a partir del decir «yo» exclamado por el uno, sino que, por el contrario, estos dos son *modalidades existenciales* del sí-mismo y, por lo tanto, no pueden dar la base fenoménica para una interpretación de la mismidad; más bien la presuponen en su sentido ontológico. Este fue, como vimos al inicio de este capítulo, precisamente el error que Kant cometió justo cuando se encontraba en la ruta correcta, esto es, no «ver el “supuesto” ontológico del “yo pienso algo” como determinación fundamental del sí-mismo» (Ib., p. 321). La mencionada falencia indujo a Kant a incurrir en tres omisiones que determinan su filosofía y el puesto que le asigna al fenómeno de tiempo, a saber: (1) no reconocer que el «algo» representado tiene el carácter de lo que comparece *dentro del* mundo, (2) no advertir que el mundo codetermina lo que «yo soy», por tanto, que es necesario analizar estrictamente el fenómeno del mundo delimitando quién soy «yo», qué es el mundo y en qué consiste el «acompañarse» de los dos fenómeno y, finalmente, (3) no sospechar del inmediato darse del «yo» que se cobija con el «mundo» y se identifica con el ocuparse de útiles (Cf. Ib.).

Con esta toma de postura, primero frente al sujeto kantiano y, luego frente al «yo» exclamado por el uno, se despeja completamente el camino para definir la mismidad. Su esencia se encuentra en cierto sentido bosquejada por la discusión en torno al olvido del ser (propio). Por ejemplo, una determinación categorial o una determinación trascendental del tema han quedado canceladas por la revisión crítica de esas aparentes respuestas; la determinación debe ser de corte *existencial* y eso implica, para Heidegger, que el acento se pondrá en el ya-estar-siendo-en-el-mundo donde al Dasein *le va* su propio ser (Ib., p. 322). En principio, el ser que le va es el impropio del uno-mismo, pero, en todo caso, aun cuando esquive en dicha situación su ser-sí-mismo propio, sigue anticipándose a sí, aunque como presente que salta afuera de sí mismo *al desbarrancadero arremolinado de la caída*. Sea como fuere, cuidado y mismidad se encuentran originariamente ligados y modalizados.

A estas alturas ya es completamente diáfano que solo la modalización propia es capaz de entregar el ser originario, íntegro y genuino del cuidado, en otras palabras, la mismidad es la unidad de esa totalidad que es el cuidado. La mismidad es la temporalización originaria y propia de la temporalidad. Esto no significa, claro está, que la mismidad sea «el fundamento constantemente presente del cuidado» (Ib.); de hecho, si fuera algo así, sería el fundamento constantemente *futuro, finito y negativo* del cuidado. ¿Pero cómo puede ser el fundamento *algo ausente que no está ahí* («negativo»), algo «futuro», y, además, finito? Naturalmente, una propuesta de esta envergadura tiene que hacer chirriar el completo andamiaje metafísico incapaz de soportar la *verdad* en la que consiste la mismidad. Heidegger dice en ese sentido: «La mismidad solo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado*» (Ib.). Es, pues, la mismidad así entendida la que unifica el cuidado manifestando quién es originaria, íntegra y genuinamente el Dasein.

Después de lo anterior, la tesis de Heidegger podrá enunciarse de manera totalmente clara: «El Dasein es propiamente él mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia» (Ib., p. 323). En una nota a esta aseveración registrada en su ejemplar de mano y procedente de un periodo desconocido anotó luego: «es decir, el claro (*Lichtung*) del ser en cuanto ser» (Ib.). En la mismidad, el Dasein conquista un cierto estado en relación con su propio ser (*Standgewonnenhaben*); es lo que se denomina su «constancia en el sí-mismo» (*Sebst-Ständigkeit*) y a lo cual Heidegger le atribuye un doble significado: «constancia del ser-sí-mismo» y «estabilidad del ser-sí» (*die beständige Standfestigkeit*). Como la clave para descifrar la unidad del cuidado se estableció en su modalidad propia, y como el uno-mismo se caracteriza por el inestable olvido del ser (propio) (*Unselbst-ständigkeit*), entonces pueden la constancia y la estabilidad del ser-sí-mismo propio operar como «contraposibilidad» (*Gegenmöglichkeit*) frente a la caída y, de esta manera, resolver de manera aunada el problema existencial de la impropiedad, el problema existencial de la totalidad y el problema ontológico-temporal de la unidad del sentido del ser del Dasein. La resolución precursora ofrece la oportunidad de fenomenizar temporalmente y/o de temporalizar fenomenéricamente una estabilidad concreta del ser-

sí-mismo, de suerte que analizar ontológicamente la resolución precursora ofrece la oportunidad de acceder a la estructura existencial del sí-mismo como tal. Pero este paso, por importante que sea, no es un fin en sí mismo de la interpretación en torno a la mismidad, sino una vez más una *condición* necesaria en el Da-sein para comprender el sentido de su ser en la temporalidad ex-puesta a la *Temporalität des Seins*. Heidegger concluirá esta intrincada explicación en la que parece que agarra el *quid* más íntimo del problema ontológico-existencial, pero que también arriesga una peligrosa reducción a lo existensivo, con una breve y densa recapitulación:

El cuidado no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo; es, más bien, la existencialidad, en cuanto constitutum del cuidado, la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo, a la cual – conforme al pleno contenido estructural del cuidado – le pertenece la caída fáctica en la inestabilidad del sí-mismo. Cabalmente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la mismidad. La aclaración de este fenómeno se ha realizado en la forma de una interpretación del sentido del cuidado, que constituye – como vimos – la totalidad del ser del Dasein (Ib).

El pasaje da cuenta de una vinculación estructural entre temporalidad originaria y propia, cuidado y mismidad. Hasta aquí llegó la interpretación del tiempo en Kant y hacia este núcleo filosófico se pretendió llevar deliberadamente el comentario del *Tratado sobre el tiempo*. Ya estamos pisando suelo heideggeriano. Es en el sí-mismo correctamente asumido donde descansa toda posible elucidación última del fenómeno tiempo. Sobre la base de esa piedra angular se erigen el tiempo de los ahora, el tiempo del mundo, pero también la temporalidad propia, entonces reconocible como intrínsecamente originaria. De acuerdo con Heidegger, toda pregunta por el tiempo debe ser planteada en ese ámbito y siguiendo esas coordenadas, pues de lo contrario no será posible deshojar las confusas referencias significativas del concepto vulgar de tiempo, ni tampoco la transversalidad del tiempo en la estructura del Dasein; el suelo más originario y fecundo de toda esta discusión es la posibilidad única y radical que tendría el Dasein de volverse absolutamente hacia sí-mismo y de convertir ese viraje en su «hilo conductor» existensivo-existencial. Parece que

todo, es decir, lo decisivo, se pone en juego en este momento de la historia del concepto de tiempo.

Segunda parte. La historia *de* Heidegger *con* el tiempo.

Capítulo IV. La posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo. De camino al extasiarse ontológico-existencial del tiempo.

El presente capítulo marca *un punto de inflexión* en nuestra pesquisa en tanto que ya no se dedica exclusivamente a reconstruir interpretativamente la historia heideggeriana del concepto de tiempo en sus dos estadios definitivos, ni tampoco a mostrar cuál es el concepto propiamente heideggeriano de tiempo, sino que partiendo de ahí se pregunta por el trasfondo ontológico, temporal, existencial, pero también existensivo, del tiempo originario y, por lo tanto, por un posible trasfondo de la completa historia del concepto de tiempo de Aristóteles a Heidegger. Comprendemos específicamente este paso decisivo como una delimitación de la historia *de* Heidegger *con* el tiempo. El tiempo en Heidegger *también* tiene su «historia», es decir, también *acontece* como tiempo originario. Nuestra tarea en los próximos dos capítulos es pensar la historización del tiempo en Heidegger.

El concepto de tiempo en Heidegger es fundamentalmente extático y se entiende como temporalización de la temporalidad originaria, propia, futuriente, horizontal y finita. El carácter extático del tiempo no debe ser confundido con el carácter extático del movimiento, el cual, como dice Aristóteles, saca a lo existente de su actual condición. Para superar el sentido horador-erosionador y ordinal del tiempo es imprescindible un reconocimiento fenomenológico del hacia-dónde (*Wohin, Worauf*) del salir-de-sí del éxtasis, pero también y fundamentalmente, del a-partir-de-dónde (*Woher, woraufhin*) del ser-extasiado. En este orden de ideas, si como condensación de los tres capítulos anteriores es válido afirmar resumidamente que ellos se ocuparon de exhibir hacia-dónde se temporalizan los éxtasis temporales y el a-partir-de-dónde *del* tiempo del mundo y *del* tiempo de los ahora, en los Capítulos IV y V nos hacemos cargo del a-partir-de-dónde de la temporalización de la temporalidad *originaria y propia*.

En esta investigación se entiende la interpretación del a-partir-de-dónde del tiempo heideggeriano como una interpretación de su posición original. Bajo el concepto «posición original» entendemos un tipo de hermenéutica que se encarga de analizar y fijar

los cinco indicadores fundamentales que caracterizan el lugar sistemático que ocupa el concepto de tiempo en una determinada filosofía. Una explicitación de estos cinco índices pone de manifiesto la concepción fundamental que hace las veces de trasfondo operativo en la acuñación del concepto y son: (1) la posición asignada al concepto en el *corpus* filosófico, (2) la posición arquitectónica, (3) el éxtasis del tiempo que llega a ser predominante, (4) la autointerpretación temporal tácita o explícita del Dasein que se pone en juego y (5) la potencia histórico-crítica de la posición original.

Tanto en la *Primera* como en la *Segunda sección* expusimos los planteamientos sobre el tiempo en Aristóteles y en Kant siguiendo estos cinco indicadores, si bien tal orden no se explicitó entonces. En el primer apartado de este capítulo reiteramos algunos elementos clave de la interpretación ya hecha para circunscribir el contexto en el que podremos *aplicar* esta perspectiva al concepto de tiempo en Heidegger. Es lo que empezaremos a hacer en el segundo apartado, lugar en el que serán tematizados (1) la posición del tiempo en la obra heideggeriana, (2) la arquitectónica en la que se incardina y (3) el éxtasis temporal que para esa interpretación es el predominante. Ya hemos resaltado suficientemente que ese éxtasis es el futuro y que en su enfatización juega un papel primordial la pregunta por la mismidad (*Selbstheit*). Este tema, que ronda la ejecución de nuestra investigación desde la *Primera sección*, que al final de la *Segunda* revistiendo la forma de una auto-afección se mostró en toda su importancia para la interpretación del *Kantbuch* y que en los Capítulos II y III de esta *Tercera sección* se ha ratificado en su carácter medular, será acometido aquí a una nueva y definitiva luz.

En el tercer apartado, en efecto, se aborda la posición original heideggeriana en la historia del concepto de tiempo en orden a su interpretación explícita del Dasein (4). Nuestra hipótesis asegura que esa posición original en torno al Dasein consiste en la *formalización negativa* del *poder-ser* que comparece en la *existencia*. Para desarrollar este asunto nos abocaremos a una interpretación detallada en clave formalizadora-negativa de la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*), es decir, del §62 de *Sein und Zeit*, único párrafo de la obra que comentaremos en detalle en virtud de su relevancia para la última parte de nuestra investigación.

1. La posición original de Aristóteles y Kant al interior de la historia del concepto de tiempo.

En la lección *Logik*, lección que coincide cronológicamente con el inicio de la redacción *formal* de *Sein und Zeit*, Heidegger estipula la que sin duda ninguna es la pista clave para toda historia del concepto de tiempo al escribir que:

El lugar sistemático destinado a tratar el fenómeno del tiempo dentro de una filosofía es el índice de la conductora concepción fundamental del tiempo. Donde el tiempo se toma en conexión con el mundo, la naturaleza, el ente creado, ahí el tiempo se entiende como tiempo de los ahora y «temporal» significa cayendo «en el tiempo», discurriendo «en el tiempo» (GA 21, p. 249).

Este pasaje *ineludible* para cualquier investigación acerca del tiempo identifica de manera diáfana la principal pista hermenéutica para dar cuenta de la historia de dicho fenómeno. En el diagrama global de una filosofía, el tiempo debe encontrarse en alguna «posición». La premisa que está detrás de esta aseveración es, ciertamente, que toda filosofía lleva a conceptos algún tipo de experiencia temporal. Siendo esto así, tomada una filosofía en su conjunto, uno debería poder indicar casi con el dedo, dónde, cuándo, cómo, y *por qué* está siendo pensado el tiempo y de dónde a dónde va su consideración. La ocupación con el tiempo que responde a cada una de esas partículas interrogativas puede ser todo lo laxa que uno quiera, pero lo importante es que el tiempo siempre tiene una posición sistemática en la filosofía respectiva. Son importantes para la configuración del concepto de tiempo tanto el lugar, como el momento, la manera, la razón y la extensión concedidos a su tratamiento. Estos indicadores que entraban el discurrir en torno al fenómeno circunscriben lo que denominamos una *posición* del tiempo en las filosofías históricas. La posición del tiempo indica hacia dónde apunta fundamentalmente esa concepción, hasta dónde llega o a dónde pretende llevar, hacia dónde va *en sí*. Para que el ejercicio hermenéutico pueda pescar estas indicaciones, debe trabajar con una cierta configuración del fenómeno

para poder dar con él. Es lo que hará también Heidegger en su historia del concepto de tiempo.

Teniendo en cuenta el decurso de nuestra investigación hasta este capítulo podemos definir el índice hermenéutico-filosófico de la posición original del tiempo de acuerdo con los siguientes criterios: (1) la posición en el *corpus* filosófico, (2) la posición arquitectónica, (3) el éxtasis temporal predominante, (4) la autointerpretación temporal tácita o explícita del Dasein y (5) la potencia histórico-crítica de la posición original. De estos cinco índices los dos primeros responden a las preguntas dónde, hasta dónde y cuándo, mientras que los tres últimos informan sobre el cómo, el por qué y el para qué o el a dónde.

La trayectoria recorrida por nuestra investigación también nos permite acotar los índices de la posición original en lo que respecta a Aristóteles y a Kant:

- (1) A la luz de la pesquisa heideggeriana son la *Física* y la *Crítica de la razón pura* los lugares en los que Aristóteles y Kant acometen el fenómeno del tiempo, pero jamás como tema nuclear o como eje de estas dos obras, sino como un tema marginal que, gracias a su intrínseca importancia fenomenológica, logra emerger y conquistar una posición de principio, aunque nunca dominante. En el caso de Aristóteles, por ejemplo, el tiempo se tematiza en cinco capítulos del libro IV de sus investigaciones acerca de la *physis*, en las que pregunta por las causas y los principios del movimiento. Antes de acometer el fenómeno del tiempo, Aristóteles planteó investigaciones a propósito de otros tópicos importantes para definir el movimiento de la naturaleza en cuatro pequeños tratados que versan, respectivamente, sobre el movimiento (III, 1-3), el infinito (III, 4-8), el lugar (IV, 1-4) y el vacío (IV, 6-9). De este bosquejo ya parece distanciarse desde el principio el abordaje del tiempo en la *Crítica*, pues allí se trata del tiempo en la «Estética trascendental» (luego de exponer la intuición pura del espacio) y en el «Esquematismo trascendental» (bajo la búsqueda de una deducción trascendental de las categorías del entendimiento). Esta aparente divergencia se desvirtúa no solo por el hecho de que Kant se pregunta, en general, por las condiciones de posibilidad de todo nuestro conocimiento, sino, además, porque una de sus dos preguntas conductoras

explícitamente se formula en términos de: «¿Cómo es posible la ciencia natural pura?» (KrV, p. B20). En efecto, como dirá Heidegger con especial énfasis en *Sein und Zeit*, la *Crítica de la razón pura* es una lógica productiva o «una lógica material *a priori* para la región de ser llamada naturaleza» (SZ, p. 11). En el tácito proyecto de una lógica de estas características coincidirían las investigaciones de Aristóteles y Kant: cada uno hace frente al fenómeno del tiempo en el marco de sus investigaciones acerca del conocimiento de la «naturaleza» en el sentido más lato posible.

- (2) Ahora bien, aunque parecería obligado esperar que el nuevo y radical punto de partida kantiano en el *sujeto* desplazaría el planteamiento del concepto de tiempo frente al punto de partida *substancialista*, no obstante sucede justamente lo contrario, a saber, que el planteamiento de la *Crítica* sigue la pauta de una arquitectónica completamente tradicional que no hace otra cosa más que agudizar la posición de privilegio que la vieja ontología tradicionalmente le asignó al estar-ahí-dado del ente, a la constante presencia. Esa arquitectónica vuelve a poner en vigor la vieja división entre sensibilidad y entendimiento, agravada por el hecho de que funda una irreconciliable separación de los elementos del conocimiento expresada en «Estética» y «Lógica». El concepto de tiempo se aborda en el contexto de un análisis de la sensibilidad trascendental, pero se encuentra completamente ausente del tratamiento de las categorías (los conceptos *del entendimiento*). Las categorías no son «tocadas» por el tiempo y para hacer ver su relación con éste es necesaria una interpretación tan ingeniosa como «violenta». El sistema de la razón pura no admite que los principios de su constitución tengan algo que ver con el tiempo; ellos deben ser «atemporales». Por lo tanto, la posición original kantiana no solo sigue unas distinciones esquemáticas legadas por la tradición, sino que, más fundamentalmente, construye su concepto de tiempo con base en principios y arquetipos heredados. También a Aristóteles, por ejemplo, la ontología parmenídeo-platónica y su peculiar comprensión del par infinito/finito le impidió aceptar cualquier relación determinante del alma sobre el tiempo. El peso del *Timeo* platónico es,

pese a todo, muy marcado en las definiciones fundamentales del *Tratado sobre el tiempo*, por ejemplo, en su concepto de número. En Aristóteles el alma humana queda subordinada a una ontología de lo que es substancia *en sentido propio* (la pura presencia). En ese horizonte, cualquier testimonio determinativo del fenómeno del tiempo que pudiera acreditarse en el alma es jabonoso y subordinado. «El hombre no es lo mejor del cosmos», sino que lo son aquellas cosas que permanecen siempre las mismas, asevera en la *Ética a Nicómaco* (1140 b 23-24). Pero es que, además, el *intelecto* mismo, «lo divino e impasible» en nosotros, no puede ser temporal, ni tampoco «mortal», es decir, no pertenece al tiempo (*De anima*: 408 b 30 y 430 a 23). Con esto se explicita que el concepto aristotélico de tiempo no solo está incardinado en una física y en una metafísica históricamente determinadas, sino también en una ontología de la vida, en una «psicología» específica, aunque incuestionada¹⁶⁶.

- (3) El tiempo como presente-presente, como presencia absoluta, como *no-poder-no-ser*, es el sentido del tiempo en el que se mueven Aristóteles y Kant y, con ellos, la completa historia del concepto. El predominio del presente se expresa en el primado que se le concede al tiempo de los ahora y a su medición; la discusión sobre la unidad de medida del tiempo (número y tiempo) deviene capital, pues de ella depende la reducción del tiempo al ahora-presente. El tiempo presente debe ser, pues, algo ajeno a mí, algo externo que «viene de afuera», es decir, que en ningún caso puede abolir las fronteras del ente *como* ente, sino que encuentra allí un límite metafísico, bien sea en el sentido de la substancia o bien en el del sujeto. El tiempo es tiempo del movimiento, especialmente, en el sentido de lo que se mueve (al margen de su sentido de ser), pero no de lo «movilizante» que saca de sí a lo simplemente existente, es decir, al ente en el sentido de la mera presencia. De acuerdo con Heidegger, Aristóteles y Kant no solo privilegiaron el «éxtasis» del presente

¹⁶⁶ En este sentido, la distancia entre Aristóteles y Heidegger no podría ser mayor, pues para éste lo que puede ser reconocido como «lo divino» en nosotros (el «Ahí» abierto por el Dasein propio o la *Lichtung* de la que hablará en escritos posteriores a *Sein und Zeit*) no solo es intrínsecamente finito y mortal, sino temporal de cabo a rabo, es decir, no es nada «divino».

en sus conceptualizaciones acerca del tiempo, sino que, además, ignoraron de consuno la idea del éxtasis temporal y su estructuración en el hacia-dónde y el aquello-a-partir-de-lo-cual del extasiarse. El concepto de éxtasis es entendido por toda la vieja ontología exclusivamente a partir del horadar-erosionar del tiempo. Lo mismo sucede con el «movimiento», con la «historia», con la «finitud» y con la «muerte», solo por mencionar algunos conceptos de los que nos tendremos que ocupar luego.

- (4) Tanto en Aristóteles como en Kant hay una interpretación tácita y rudimentaria del Dasein que, empero, lo determina todo. En términos generales se puede decir que el Dasein es asumido como algo que simplemente está ahí y cuyo sentido de ser no se *diferencia* de las cosas naturales o de los objetos de conocimiento. El ser del Dasein se asume, pues, desde la indiferente existencia pública que se olvida del ser (propio). Mientras ese olvido permanezca (y no hay por qué esperar que la metafísica de la permanencia constante aspire a otra cosa), será dominante la comprensión pública del uno que se remata en la idea de una substancia viviente inmortal o en un yo-pienso atemporal. Así como el tiempo es interpretado por Aristóteles y Kant desde la «naturaleza» en sentido amplio, de igual manera el Dasein es interpretado desde el «mundo»; lo que el Dasein sea en sí-mismo no se considera como una pregunta filosóficamente válida, porque carece de objetividad y porque adentrarse por esa senda no conducirá a ninguna posesión duradera, constante, siempre presente. La vieja ontología refleja, así, la comprensión que tiene del mundo o de la naturaleza sobre la constitución del Dasein: el ser de dicho ente o es tan presente y permanentemente estable como el de las cosas, o no es *nada*. El Dasein está *sometido* al «mundo». Liberarlo del mundo significará no solo una renovada comprensión no presencialista del mundo y del ente que en él comparece, sino una resignificación de lo que es en-sí-mismo este ente. La intensificación de este modo de preguntar a través de los dominios otrora controlados por la metafísica llevará a temporalizar (por contrapartida) el ser (propio). Es, pues, el ser mismo el que se temporaliza *como* éxtasis.

(5) Los cuatro indicadores recién descritos de la posición original de Aristóteles y Kant muestran a las claras su escasa potencia histórico-crítica. El concepto de tiempo aristotélico-kantiano ya no goza de *actualidad*, sino solo de *utilidad*, precisamente porque exagera el protagonismo del presente-presente. Lo permanentemente presente no puede ser *actual*, pues le falta la posibilidad de llegar a ser-sí también en la situación ajena a la mera presencia dada o la posibilidad de ser-sí desde aquello que ya se era. Lo permanentemente presente no *parte de* lo que se actualiza al temporalizarse la existencia, sino que se mantiene en lo dado por esencia in-actual. No obstante, la posición original de Aristóteles y Kant se puede re-actualizar si, y en la medida en que, entra en diálogo con la experiencia originaria y propia de la temporalidad; solo en ese caso algo de la continuidad de la historia del concepto de tiempo hará de los escritos de Aristóteles y Kant no solo obras presentes, sino posiciones *actuales*, es decir, todavía *originales*.

2. Hacia una primera comprensión de la posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo¹⁶⁷.

A diferencia de las etapas anteriores de la historia del concepto de tiempo, Heidegger *sí* hace tema expreso del fenómeno hasta el punto de convertirlo en el núcleo fundamental de su investigación y en el hilo conductor de su historia de la filosofía: el tiempo está debajo de cada página escrita por Heidegger. Estamos, pues, ante el tema determinante de su pensar. Tan infatigable dedicación al fenómeno del tiempo (exclusiva durante varias décadas, aunque en variaciones siempre nuevas) hace de la fijación de su posición original una tarea a la vez sencilla y enormemente compleja. El objetivo último de toda nuestra investigación no es otro que ganar claridad fundamental acerca de este tema. Los pasos

¹⁶⁷ En lo que sigue interpretamos la posición original heideggeriana únicamente en lo que hace a su aparición en el *Umkreis* de *Sein und Zeit*. En una futura investigación deberá propiciarse un diálogo crítico entre la desposeída posición original de la conferencia *Zeit und Sein* (tomada como el hito final de la historia de Heidegger con el tiempo) y lo que fue hasta entonces de su obra principal.

dados hasta aquí son apenas una tentativa de aproximación a la colosal reflexión heideggeriana sobre el tiempo. Así como el tema de la libertad está ligado al nombre «Kant» o el tema de la ética o el de la metafísica están ligados al nombre «Aristóteles», asimismo el nombre Heidegger quedó ligado para siempre en la historia de la filosofía al tema del tiempo. *O Heidegger es el pensador del tiempo, o no es un pensador epocal.*

En *Sein und Zeit* el tiempo se persigue de forma radical en un acercamiento fenomenológico-hermenéutico que primero elucida el fenómeno y luego se propone desmontar la historia del concepto en sus experiencias fundamentales. Lo primero a resaltar es que en el proyecto el tiempo se investiga en el contexto de una ontología fundamental entendida como el planteamiento y la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. Como consecuencia, a la problemática del tiempo se le confiere la máxima universalidad y determinabilidad posibles. Heidegger no parte de la pregunta por la naturaleza, por el mundo, por la substancia o por el sujeto; él considera, por el contrario, todos estos dominios como ónticos, cuyo sentido de ser debe ser aclarado y explicado conforme a la idea unitaria de ser. La pregunta heideggeriana versa, pues, *acerca del ser en general* y, lo que la torna más especial, en clave de su «sentido», es decir, en una perspectiva *horizontal* en la que se pretende determinar el *aquello-a-partir-de-lo-cual* se comprende y se interpreta al ser en general. Lo que se busca es el sentido del ser *en cuanto inmerso en la comprensibilidad finita*, pues el ser «solo es accesible como sentido, aunque solo fuere como el abismo del sinsentido» (SZ, p. 152). La accesibilidad al ser solo se da en la comprensión del ser y la comprensión del ser es el *factum* que determina la esencia de un ente, vale decir, del Dasein. El gran supuesto de Heidegger será que es posible *catapultar* la investigación ontológico-fundamental desde la interpretación del sentido de ser *de un ente*, al *ser en general y como tal*. Sin embargo, como es sabido, Heidegger no llega jamás a formular ese *tránsito*, sino que, por el contrario, su investigación se queda trunca en la elaboración del Dasein, en la analítica existencial. Sobre este escenario es que aparece concretamente la posición original de tiempo en su filosofía.

La arquitectónica del proyecto se encamina, pues, al tiempo del ser en general (*Temporalität des Seins*), pero la parte escrita solamente tematiza el tiempo esencial a un

ente (*Zeitlichkeit des Daseins*), por cierto, no uno cualquiera, sino un ente señalado, si bien su preeminencia (*Vorrang*) está es en discusión. El proyecto debería dar dos pasos determinantes, de los cuáles solo alcanzó a dar *parcialmente* el primero, consistentes en (1) ganar el concepto de temporalidad y, posteriormente, (2) mostrar el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. De estas dos tareas del primer paso en dirección a la aclaración de «ser y tiempo» solo se cumplió la primera (interpretación de la temporalidad). En consecuencia, el primer paso en la investigación que se proyectaba bajo el título «*Sein und Zeit*» no dilucidó, precisamente, su tema capital, esto es, «Tiempo y ser». El segundo paso, cuyo objetivo era desarrollar una destrucción fenomenológica de la historia de la filosofía con el rasero de la temporaneidad del ser (*Temporalität des Seins*), obviamente nunca llegó a ser escrito, pues era imposible de escribir. Si no se realiza la tarea «Tiempo y ser» no se puede avanzar hacia el tiempo del ser como tal; solo nos queda el tiempo como sentido de un ente, del Dasein. En efecto, al Heidegger de los años 30' la imposibilidad de la sección «Tiempo y ser» se le hizo cada vez más diáfana hasta que por fin decidió que no tenía sentido continuar prometiéndola.

En cierto sentido es, pues, posible afirmar que la investigación en torno al Dasein tiene una sub-arquitectónica; Heidegger la denomina «Analítica existencial» y su desarrollo es de carácter horizontal-trascendental. El paralelismo con la *Crítica de la razón pura* es bastante notorio y, al menos, formalmente aplicable. Kant elaboró una «Doctrina de los elementos» dividida en estética y lógica trascendentales. Ésta última se bifurca en «Analítica trascendental» y en «Dialéctica trascendental» (la «lógica de la ilusión trascendental» que *incita* permanentemente a la razón humana finita a empeñarse en la empresa peregrina de conquistar lo incondicionado). Por último, Kant desarrolla una «Doctrina del método». De igual forma, al final de la analítica existencial y de la destrucción hermenéutico-fenomenológica, Heidegger contemplaba una presentación «más acabada» de su método (SZ, pp. 28 y 357).

La arquitectónica que concierne al concepto heideggeriano de tiempo es, pues, en principio la de una analítica. El término, tomado por Heidegger de Kant, es, no obstante, profundamente resignificado. En uno de los únicos apuntes en los que Heidegger aclaró

el concepto (dicho sea de paso: no en su obra capital) distinguirá dos usos de «análisis», ambos de raigambre kantiana. En primera instancia, «análisis» significa descomponer algo dado previamente en sus elementos formales constituyentes. Heidegger se opondrá enérgicamente a este sentido de la analítica, pues lo considera abstracto y contrario al darse originario de los fenómenos. Es este sentido de analítica el que, precisamente, fomenta una disgregación (*Isolation*) de las fuentes del conocimiento ontológico. A él se contrapone un sentido *originario* de analítica, entendido como «reconducir algo a su lugar de nacimiento» o «sacar a la luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las últimas condiciones de posibilidad de algo dado» (GA 21, p. 198). La analítica comprendida de este modo es un retorno a la síntesis originaria o a la unidad fundamental a partir de la cual es explicable aquella disgregación que se expresa en el primer sentido de «análisis».

La analítica heideggeriana en la que el tiempo es conceptualizado es una analítica existencial. Esto significa que la unidad originaria o lo originario-unitario se «analiza» en el fenómeno de la existencia: ella puede ser reconducida a la unidad, a lo originario, que fecunda lo múltiple y le da sentido a su diversidad estructural. La existencia es la esencia del Dasein, en otras palabras, su qué-es es un tener-que-ser (*Zu-sein*) en un determinado modo de ser (SZ, p. 42). Ese *ser* con respecto al cual el Dasein se comporta siempre de una determinada manera, es la existencia (Ib., p. 12). La existencia es, pues, el *ser* frente al cual ya siempre se adopta un modo de ser. Según Heidegger, para la existencia no es indiferente el modo de ser a partir del cual ella misma es existida. Esta es una de las tesis capitales que determinarán lo que se puede llamar la «arquitectónica» de *Sein und Zeit*: que ese *ser* al que se le llama existencia puede ser abierto originariamente como mi propia mismidad y que este «ejercicio» descubre el horizonte trascendental ya no solo del *ser* denominado existencia, sino del ser a secas. Tal planteo es el responsable de que la existencia tenga que acometerse *analíticamente* a partir de las modalidades del ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*). En efecto, la analítica existencial reconduce a la unidad-originaria a partir de las modalidades específicamente «mías» de la existencia.

Según Heidegger, esas posibilidades son esencialmente dos, a saber, propiedad e impropiedad (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*). La existencia es en cada caso la mía, siempre la soy yo o la eres tú y ella existe a tu manera o a la mía. La *Jemeinigkeit* de la existencia puede tener, entonces, dos modos de realización que, como ya hemos visto, Heidegger identifica con la resolución precursora y con el olvido del ser (propio) en el uno-mismo. Ahora bien, como la forma primaria de darse del Dasein es la impropiedad en la que se mueve inmediatamente y casi siempre siendo un no-sí-mismo, *la posibilidad verdaderamente legítima de su existencia es la de la apropiarse de sí*. Es, pues, sobre el horizonte de la propiedad que se determina la *Jemeinigkeit*; en otras palabras, el ser-mío del Dasein, su «ousía» (palabra que originalmente designa la hacienda, la propiedad, el haber) es la apropiación-de-sí, por tanto, la realización temporal de su mismidad. Toda la metafísica moderna de la subjetividad, pero también toda la vieja ontología aristotélica de la vida, entendieron la *ousía* del hombre como la *posesión* de un ente dado en la naturaleza, no como la apropiación del ser que comparece en la existencia y su cuidado. Nosotros denominamos «horizonte-de-apropiación» a esta esencia concentrada de la arquitectónica de *Sein und Zeit*. La analítica existencial será capaz de reconducir a la unidad originaria si cuida del ser-sí-mismo propio, el cual, según esto, sería lo existensiva-existencialmente originario.

De lo anterior se desprende que el «horizonte-de-apropiación» es el esquema básico de construcción y ensamble de la obra *Sein und Zeit*. Toda la analítica existencial está organizada con arreglo a las modulaciones propia e impropia del Dasein, tanto en general como en los análisis específicos, hasta el punto de que no es infrecuente encontrar párrafos o capítulos enteros dedicados a exponer el modo impropio y propio de determinada estructura del Dasein¹⁶⁸. En lo que concierne al tema concreto de la temporalidad originaria y propia, esta «clave hermenéutica» determina tres momentos solidarios de la arquitectónica analítico-existencial. El primero es la prioridad concedida al éxtasis del futuro,

¹⁶⁸ He desarrollado esta interpretación particularmente en lo referido a la «Primera sección» de *Sein und Zeit* en «La diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) como horizonte para una interpretación del tratado *Sein und Zeit* («Primera sección»)» (2011). Sobre el calado fenomenológico de los modos de ser propiedad e impropiedad: Pulido, 2013. Sobre su articulación de la ontología fundamental: Pulido, 2015.

a la cual ya nos hemos referido en el Capítulo II. El segundo es el rol protagónico concedido a la mismidad para responder al problema de la unidad del cuidado y la resolución precursora, la cual hace las veces de plataforma fenoménica para la interpretación de la temporalidad; este es el corazón filosófico de la obra *Sein und Zeit*. El tercero es el desplazamiento de la pregunta tradicional ¿qué es el tiempo? a las preguntas analítico-existenciales ¿dónde es el tiempo?, ¿quién es el tiempo? y ¿cómo es el tiempo?

Ciertamente, cuando en la historia de la filosofía se encuentra la pregunta por el tiempo, el interrogante se formula como un ¿qué es...? Esta manera de preguntar se encuentra tanto en la historia del concepto de tiempo bosquejada por Heidegger, como más allá de ésta. En efecto, no solo Aristóteles y Kant se basan en la pregunta qué es el tiempo, sino que también lo hacen Plotino, Agustín, Galileo, Newton, Leibniz, Hegel, Bergson, Einstein o Husserl. La pregunta ¿qué es el tiempo? caracteriza el acercamiento tradicional implícito o explícito al fenómeno; es una extrapolación del tiempo impropio, pues pregunta por el tiempo mismo como si fuera una cosa de las que se encuentran en el mundo. La formulación de la pregunta no se *detiene* en el modo de ser del fenómeno del tiempo mismo, sino que se *acelera* urgida de respuestas. La sospecha acerca de este modo de preguntar, acerca de su conveniencia y acerca de los anclajes históricos que simplemente vehiculiza de modo absolutamente acrítico solo emergerá en el estadio heideggeriano de la historia del concepto de tiempo.

No es en modo alguno casual que Heidegger introduzca *otra* forma radical de preguntar ya desde su primer acercamiento explícito y original al tema, en la programática conferencia de 1924 *Der Begriff der Zeit*. Tampoco es casual que el viraje en la forma de plantear la pregunta literalmente eclosione apretujadamente en el último párrafo del texto, casi como por una salida de emergencia. Allí Heidegger escribió, con plena conciencia de la transformación hacia la cual lo empujaba el curso de sus pensamientos:

¿Qué ha sucedido con la pregunta? Se transformó. La cuestión ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta ¿quién es el tiempo? Más en concreto: ¿somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿soy yo mi tiempo? Esta última formulación es la que más se acerca a él. [...] Este tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como lo que es en cada caso mío (*je*

meinigen). Desde un enfoque así planteado, el Dasein sería propiamente cuestionable (GA 24, p. 125).

La posición original del tiempo en Heidegger conlleva una torsión radical de la pregunta, del terreno en el que se la plantea y del modo en el que se la acomete. El «horizonte-de-apropiación» implica que esta pregunta concierne a la existencia misma, significa que en esa pregunta por primera vez ese *ser* llamado «existencia» puede ser cuestionado, puede ser interrogado, *como si fuera mío*, como si de esa cuestionabilidad pudiera surgir un sentido del tiempo que el Dasein podría experimentar como radicalmente suyo, un tiempo a través del cual esa misma existencia existiría genuinamente. La pregunta ya no interpela al Dasein como si el tiempo le viniera de afuera, como algo que infiere a partir de los fenómenos de la naturaleza o como una clave que necesita para explicar ciertos procesos inmanentes al conocimiento. La pregunta, más bien, *se transforma* con el Dasein quien deja de verse como un objeto, como una cosa o como un mero proceso de fuerzas o de intelecciones y *se da su lugar, despierta para la dignidad del ser aparecido en la existencia, aunque no la entienda*. Preguntarle por primera vez a la existencia «pero ¿quién eres tú?», es decir, desconocerse por primera vez y de manera tan profunda que rompe las seguridades acostumbradas, es una pregunta que Heidegger considero posible desarrollar a cabalidad si se la comprendía como una pregunta por el tiempo (propio). Preguntar por el tiempo es preguntar *quién* es el tiempo, es decir, *quién* es ese *ser* llamado por Heidegger «existencia».

El mismo interrogante lo volvemos a encontrar algunos años después, en la lección *Die Grundprobleme*. Allí Heidegger desplazará, nuevamente, el interrogante tradicional acerca del tiempo, mas esta vez de una manera mucho más aplomada, aunque sistemática. Que la formulación transformada de la pregunta tradicional por el tiempo se reitere allí en varias oportunidades¹⁶⁹ no solo es índice de que se trata de un auténtico hilo conductor en la tematización del tiempo, sino que, además, enseña que nos encontramos ante la piedra angular de la concepción heideggeriana. La pregunta allí reza, en primer lugar, ¿dónde es

¹⁶⁹ Por ejemplo, GA 24, pp. 330, 335, 338 y 340.

el tiempo? En efecto, según Aristóteles, el tiempo es algo que *sigue* al movimiento; el movimiento lo percibo fuera de mí y lo siento en mí sensación, pero ¿y el tiempo? ¿Está el tiempo en el movimiento de los fenómenos naturales, «junto» a ese movimiento, como una suerte de aura que los acompaña, o como un imperceptible telón de fondo sobre el que ellos transcurren, imperceptible, aunque matematizable? El tiempo parece testificarse, ante todo, en su datación (natural, mecánica, analógica, digital, atómica, etc). ¿Está el tiempo en el reloj? Tampoco allí lo encontramos porque el «estar» del tiempo no es espacial, como reconoció Kant, sino que «es» en el no-lugar del sentido interno, como la forma de su intuición. ¿Dónde es, pues, el tiempo? ¿Es el tiempo en la inmanencia del sujeto? Y si es así ¿desde dónde hasta dónde es el tiempo? Y ya que no es toda la inmanencia ¿cómo es el tiempo? Algo sobre ese cómo pensaron Kant y, especialmente, Aristóteles, al fijar sus investigaciones sobre el tiempo en el decir-ahora. Con eso y todo, Heidegger se preguntará *desde* el cuidado radicalmente entendido: ¿dónde y cómo es el tiempo? ¿Quién es el tiempo?

La pregunta por el tiempo y la pregunta por el ser del Dasein vienen, *sorprendentemente*, a coincidir. De acuerdo con *Sein und Zeit* lo que principalmente caracteriza al Dasein como ente es que *le va* su propio ser, es decir, que él es un *quién*, no un *qué* (SZ, p. 45). Si la pregunta radical por el tiempo es la pregunta ¿dónde, quién y cómo es el tiempo?, la pregunta por la existencia y por sus modalidades se pone en el primer plano. La apuesta de Heidegger es que este enfoque permite la apertura del horizonte trascendental en el que no solamente es «interpretable» el *ser* que comparece en la existencia, sino, desde esa plataforma («apertura»), igualmente el ser en general. Pero preguntar por el *quién* del Dasein no es una tarea en modo alguno sencilla. El olvido del ser (propio) no solamente necesita ser quebrado por el cuidado, sino que, además, se requiere de la evidenciación de estructuras que atestigüen una superación del olvido y un poder *mantenerse* en la *eminente* situación de «despierto» (no-olvido).

3. Descubrimiento de la íntima relación con el ser-sí-mismo y apuesta por su distensión existencial-existencial.

Debemos partir de la tesis fundamental de Heidegger acerca de la resolución precursora, pues esta es la estructura que determina de manera positiva su posición original con respecto al tiempo. Resolución precursora, mismidad y temporalidad constituyen el corazón teórico de la obra *Sein und Zeit*: tres temas tratados justo uno después del otro en un mismo capítulo en el que se alcanzan las más altas descripciones a las que pudo elevarse la ontología fundamental-fenomenológica (§§ 62, 64 y 65). En consonancia con el intento de reivindicar la finitud del tiempo, el vínculo entre cada uno de los momentos de esta trilogía conceptual será la aplicación de un peculiar balance entre angustia y muerte; de esta manera se aúnan las tres estructuras en tanto que remiten «por igual» a la negatividad (*Nichtigkeit*), tema que mostrará una relevancia cada vez mayor.

La tarea que se nos impone no es, sin embargo, en modo alguno sencilla, como ya tuvimos oportunidad de constatar al tratar, respectivamente, de la temporalidad y de la mismidad. El abordaje de la resolución precursora al que dedicamos este apartado es, sin embargo, especialmente enrevesado. La urdimbre temática, metodológica y conceptual de la ontología fundamental está aquí muchísimo más ceñida, dado que en la resolución precursora tienen que converger armónica y coherentemente temas tan determinantes para *Sein und Zeit* como la capacidad de fenómenos tales como la angustia, la llamada de la conciencia o el anticiparse a la muerte para exhibir la totalidad y unidad del Dasein. No solo eso: también en la resolución precursora debe hacerse fenomenológicamente claro el vínculo existencial-existencial entre propiedad e impropiiedad y, a partir de allí, la apertura ontológico-fundamental de la existencia.

La idea principal que guiará nuestra exposición es que la modalización existencial (*existenzielle Modalisierung*) de la resolución por parte del anticiparse a la muerte introduce un tipo de negatividad capaz de torsionar la relación que de ordinario mantiene el Dasein con el *ser* que comparece en su existencia, de suerte que él puede, por primera vez, *apersonarse* apropiadoramente de ese ser. Apersonarse significa que él llega a *ser* la

existencia misma y, como tal, se torna en un «escenario», entendido como el no-lugar *temporal* de instante y situación, de la revelación del ser mismo en general y como tal, es decir, un «escenario» como des-velamiento o verdad del ser. Que la posibilidad de *apersonarse* del *ser-que-está-siendo-ahí* cabe (*bei*) el Dasein cotidiano es aquello a lo que está verdaderamente llamado este ente, es un presupuesto que acompaña tanto a la analítica existencial como a la ontología fundamental desde el principio. Ese *domeñar apersonante* como tal jamás es aclarado, ni tampoco delimitado frente a esa otra forma de dominio o de dictadura con la que se caracteriza al uno (ella sí mucho más desglosada en el texto). Lo interesante en este contexto no es, entonces, que se justifique ese presupuesto fundacional, sino, más bien, que se muestra, a través de la modalización existensiva, *la inversión* en el respecto hacia el cual la movilidad cotidiana empuja al Dasein, inversión que tendría lugar en *el* modo propio de adueñarse de ese ser denominado «existencia». El anticiparse en la resolución le permitiría al Dasein *liberarse* de la perversa versión impropia de muerte, ser-culpable y llamada de la conciencia, libertad en la que lograría enseñorearse plenamente de la «existencia». Entonces, este sería el Dasein existente que estaría listo para plantear la pregunta radical por el ser (como tal) a partir del tiempo propio.

El problema de la conexión entre resolución y muerte.

A la hora de elucidar la resolución precursora, tres problemas de corte aparentemente arquitectónico terminan revelándose como los *problemas fundamentales de la fenomenología del Dasein*. Estos problemas tienen un calado que está lejos de agotarse en una discusión acerca de las posibilidades de *tematizar* al Dasein. Por el contrario, descenden siguiendo esta vía hasta encontrarse con un fondo en el que sale al encuentro la álgida pregunta existensivo-existencial acerca del poder-ser *existencia* del Dasein y, además, el implícito pero siempre vivo cuestionamiento acerca de la posibilidad de un proyecto *existencial* del Dasein que *alcance* la elucidación *del ser en general*. Esos tres problemas son la completitud (*Ganzheit*), la unidad (*Einheit*) y el proyecto (*Entwurf*). Cada uno de estos problemas, a su manera, pone en juego la *fenomenología* que se propuso como perspectiva conductora de *Sein und Zeit*, si bien es cierto que en ese momento se la propuso en un

sentido provisional de cara a la previsible irrupción de nuevos problemas todavía más apremiantes en su originariedad¹⁷⁰.

A la hora de iniciar su consideración de la resolución precursora, Heidegger plantea dos preguntas tendientes a mostrar el tipo de conexión que bajo ese concepto persigue y la dirección en la que debería buscársela. En primer lugar, se trata de cuestionar si la realización genuina de la resolución no implica por sí misma un adelantarse igualmente genuino hacia la muerte. Sin embargo, si esto es así, en segundo lugar, se debe indagar en torno al estatuto de dicha conexión, pues, en principio, se trata de órdenes fenoménicos distintos, a saber, el *existentino* querer-tener-conciencia y el *proyecto ontológico-existencial* de un modo propio de volverse hacia la muerte. El *pathos* fenomenológico de la investigación íntima, ciertamente, a dar prioridad al acreditarse existentino de la resolución y, por eso mismo, propone pensar las capacidades que tendría el *proyecto ontológico* del volverse hacia la muerte para *modalizar existentinamente* la resolución. Esta es, pues, la ruta que se va a explorar.

El problema en cuestión es observable en la raíz misma de la resolución desde el primer momento en el que se la tematizó. En su momento Heidegger la definió como «*el modo propio del cuidado por el que el cuidado se cuida (gesorgte) y que solo es posible como cuidado*» (SZ, p. 301). En cuanto modo propio del cuidado, la resolución congrega en propiedad la modalidad más propia de los tres momentos esenciales del cuidado, a saber, el querer-tener conciencia (comprender propio), la angustia de conciencia (disposición afectiva propia) y el callar (discurso propio). Dicha congregación en la resolución es máximamente negativa, pues en esencia sus tres momentos lo son en grado sumo, y esto se expresa como un volverse del cuidado sobre sí mismo, como un cuidar el cuidado. Heidegger define la *estructura existencial* de la aperturidad propia que se abre en la resolución como «*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*» (Ib., p. 297). La resolución es, por lo tanto, un modo eminente de la aperturidad, de la verdad originaria (Cf. Ib.).

¹⁷⁰ En la lección inmediatamente siguiente a la publicación de *Sein und Zeit* y en el contexto de una *repetición* fenomenológica del proyecto de una ontología fundamental que en esta última obra se acuñó, se *incluirá* explícitamente el problema de la verdad del ser como problema autónomo (Cf. GA 24, p. 33).

La búsqueda de radicalidad en el planteamiento *existencial* de la resolución lleva a preguntar qué pasa con su extremo opuesto, con la irresolución. Además de que ya se ha dicho que la resolución implica un «despertar de la pérdida en el uno» (Ib., p. 299), también debería explicarse, al menos en el plano *existencial*, cómo sería este despertar, cómo es pensable desde la estructura que se acaba de describir. Para Heidegger esta pregunta se resuelve en tanto que se considere que la aperturidad propia «modifica cooriginariamente el estar-al-descubierto del “mundo”, en ella fundado, y la aperturidad de la coexistencia de los otros» (Ib., p. 297). Este poder existencialmente transformador hace parte de la negatividad de la resolución y permite comprender el sentido último de la estructura ontológica del Dasein. Según la resolución, ¿a dónde apunta esa estructura (*woraufhin, Wozu*)?, se pregunta Heidegger en un cuestionamiento cuya importancia para la ontología fundamental no es poca.

En primer lugar, la resolución (*Entschlossenheit*) tiene que ser *un* acto resolutorio (*Entschluß*): como *Entschluß* se condensa al máximo y en un solo punto toda su negatividad. ¿A dónde apunta, pues, el acto resolutorio? La resolución, que parece perder la máxima capacidad de apertura al realizarse como acto resolutorio, no obstante, la recupera, pero transformada, pues el acto resolutorio es el *proyectar primario* o «el primer proyectarse y determinar aperiencia de la correspondiente posibilidad fáctica» (Ib., p. 298)¹⁷¹. Como tal, el acto resolutorio determina *existencialmente* el eso-a-lo-cual (*Wozu*) de la resolución entendido «como un poder-ser en el modo de la solicitud ocupada» (Ib.). Esto significa que el Dasein despierto determina por primera vez su relación con la solicitud (*Fürsorge*) sin que el uno pueda ya contrariarlo. Heidegger considera que esto no implica una eliminación de la «realidad» ni una desaparición del uno, sino que «también el acto resolutorio tiene que contar con el uno y con su mundo» (Ib.). En consecuencia, la clave está en *cómo* lo hace, vale decir, en *cómo* vive el mundo y en el mundo. Tal y como ya se ha dicho, el Dasein es estructuralmente un ser-en-el-mundo, pero *solo* en el modo de ser del uno se pone al *servicio* del «mundo». Romper con ese dominio del modo de ser del

¹⁷¹ «Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit». El sentido del ser será definido por Heidegger como «das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann» (Ib., p. 324).

uno sobre el Dasein en el querer-tener-conciencia y, sin embargo, contar con una existencialidad estructurada como facticidad, harán que la resolución *efectivice* otra relación con el mundo en la que el Dasein descubre por primera vez «lo fácticamente posible» (Ib., p. 299), es decir, descubre *cómo* hay todavía en la facticidad posibilidades de resolución (*un de-venir existencial*) o, en otras palabras, qué es lo más viable en el mundo público *de camino* a su resolución, vale decir: «qué es lo posible en el uno» (Ib.). Heidegger le denomina a esa *condición o estado* en el que el acto resolutorio alcanza su máxima posibilidad, que es la más propia, la *situación*.

La situación es, pues, el acontecimiento como el cual *el cuidado se cuida a sí mismo* (estando) en la facticidad pública del uno. Es a esto a lo que llama la llamada de la conciencia (Cf. Ib., 300). La situación es la aperturidad propia del Ahí al modo del ente existente que es ahí (*ist da*) (Cf. Ib., 299). La situación es la que *define al Dasein*, pues «estando resuelto para aquél Ahí que el sí-mismo ha de ser existiendo se abre para él cada vez el carácter respeccional fáctico de las circunstancias» (Ib., p. 300). A la frase de Ortega y Gasset según la cual «yo soy yo y mi circunstancia», Heidegger agregaría que aconteciendo *en la situación* en la que *yo soy-yo* entonces *puedo-ser* mis circunstancias. Pero esto pone de relieve un carácter muy peculiar de la estructura del cuidado que Heidegger denominará la «positividad existencial de la llamada» (Ib.). Es fundamental tener en cuenta esta estructura para comprender a profundidad la repercusión de las modalizaciones existenciales sobre la resolución precursora.

En la situación la conciencia trae de vuelta al Dasein a sí mismo arrancándolo del olvido del ser (propio). Para hacerlo, debe reparar la falta de elección que caracteriza la cotidianidad pública del uno. El *testimonio* fundamental de una elección que rompe absolutamente la *dependencia* de lo mundano y le confiere al Dasein por primera vez la posibilidad de salir a hacer la elección, lo encuentra Heidegger en la voz de la conciencia. Este fenómeno es ampliamente conocido por el Dasein y él mismo ha elaborado históricamente

acercamientos más o menos esclarecedores desde el punto de vista óntico-existencial¹⁷². Sin embargo, lo que distinguirá el acercamiento heideggeriano es que apunta en dirección a una ontología del Dasein, es decir, que *identifica* la conciencia de la llamada *con* el *ser* que comparece en la existencia. De ese modo, la conciencia se convierte en un *factum* que coincide palmo a palmo con el de existir y que, por tanto, es indemostrable y no necesitado de demostración precisamente debido a su carácter plenamente manifestativo. A la luz de este mismo planteamiento, además, la conciencia se debe interpretar existencialmente en su «heterogeneidad ontológica» (*ontologische Andersartigkeit*) (SZ, p. 269) frente a todo lo óntico-mundano, mas también, aunque suene paradójico, esa interpretación deberá reconocer su estar-siendo-en-el-mundo¹⁷³.

Para Heidegger la conciencia es un fenómeno de la comprensión, pues da a entender y *abre* un sentido. De acuerdo con la «arquitectónica» de *Sein und Zeit*, los fenómenos de sentido se encuentran emplazados cooriginariamente en la *apertura* articulada de disposición afectiva, comprender, caída y discurso. Este será el marco general en el que se desarrolle la interpretación del *ser* existencial de la voz de la conciencia. Heidegger entiende esa voz como una llamada (*Ruf*) y asegura que le pertenecen *cooriginariamente* tres estructuras: la apelación (*Anruf*), la interpelación (*Aufruf*) y la «contestación», es decir, la escucha (*Hören*) (Ib.). La apelación llama al Dasein a ser-propio, es decir, que interpela su más propio ser-culpable precipitado en la impropiedad del uno. Si ese Dasein impropio «contesta» la interpelación, esto es, «responde» a la apelación de su más propio ser-sí-mismo, entonces habrá escuchado su propia llamada. Escuchar la llamada es, pues, el mayor testimonio de que el Dasein puede ser-propio, despertando del uno y asumiendo

¹⁷² Algunas obras que permiten ampliar y/o discutir esta auténtica piedra angular del planteamiento existencial-ontológico heideggeriano son: Miriello (2016), *Daimon. Non abbassare lo sguardo. La demonologia da Socrate a Plotino*, Duque (2015), *La voz de la conciencia*, Marion (2008), *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine* (especialmente, capítulos 2 y 4), Zarader (2012), *Lire Être et temps de Heidegger*, von Herrmann (2014), *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von «Sein und Zeit»*, Tugendhat (2004), *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Haar (1994), «L'énigme de la quotidienneté», Zarader (2012), *Lire Être et temps de Heidegger* y Romano (2021), «El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana».

¹⁷³ En una formulación mucho más clara afirmó Heidegger al tratar sobre la resolución que «la llamada no abre a nada que pueda ser positivo o negativo en cuanto *objeto de la ocupación*, porque ella atañe a un ser que es en lo ontológico totalmente diferente: a la *existencia* (*ein ontologisch völlig anders Sein meint, die Existenz*)» (Ib., p. 294).

el *ser* que se le muestra en la existencia, es decir, estando a la altura de la llamada. Es curioso que en *Sein und Zeit* Heidegger considere que la «respuesta» a la llamada, su escucha, es un momento estructural de la llamada misma, en otras palabras: Heidegger no entiende la relación con la llamada como una *contestación* o como *respuesta*, sino como una escucha obediente del «mensaje». «Escuchar» es, en este sentido, no otra cosa sino *callar y hacer*, realizar, cumplir lo que dice la voz, *seguir* la llamada. «Escuchar» la llamada es corresponderse absolutamente con lo que ella dice, es plegarse absolutamente a su decir. Sobre este presupuesto, el escuchar se hace uno con la llamada, es decir, con su apelación y con su interpelación. Si seguimos a Heidegger, no hace falta reconocer un momento «dialéctico» en la llamada, pues, *cumplir* la llamada es *ser* la llamada. Para expresar tal correspondencia absoluta entre existencia y llamada, Heidegger acuña el ya mencionado término de *querer-tener-conciencia* (*Gewissenhabenwollen*); solo allí se consume el carácter vocativo de la conciencia. De manera que este «acto existensivo de hacer la elección de un ser-sí-mismo» es la resolución (Ib., p. 270); mediante ella se repara la falta de elección del Dasein.

El objetivo de la anterior recapitulación ha sido explicitar el trasfondo de la consideración heideggeriana acerca del anticiparse. Es preciso, pues, tener a la vista la definición de la resolución que se ha alcanzado: «el proyectarse, callado y dispuesto a la angustia, hacia el más propio ser-culpable» (SZ, p. 305). *La culpabilidad originaria del Dasein es fundamental para darle su lugar a la resolución*. Ese ser-culpable le pertenece al Dasein y significa que él es el fundamento negativo de una negatividad y, lo que es más importante en este contexto, que solo en tanto que se decide por el ser-culpable puede resolverse, puede realizar a cabalidad el querer-tener-conciencia. Ahora bien, ¿qué es propiamente ese ser-culpable?, ¿cómo ha de comprenderse su negatividad y cuál su relación con la resolución?

La interpretación existencial de la culpa partió de una *formalización* del modo existensivo de entender la llamada en términos de acusación por una *falta* cometida. Desde el punto de vista existensivo el Dasein es culpable cuando actúa como causa, motivo o responsable de la deficiencia propia o de los otros ante una exigencia proveniente de la

coexistencia con otros en el mismo mundo. La formalización de la culpa debe desprenderse de todo contenido mundano, empírico, referido a las normas de la convivencia. De esta formalización resulta que a la culpa le pertenece esencialmente el carácter de *no* (Ib., p. 283). Al interpretar *existencialmente* la llamada desde la culpabilidad y ésta desde su negatividad estructural, se obtienen los siguientes resultados:

- (1) Culpable significa «ser-fundamento de un ser que está determinado por un no – es decir, ser-fundamento de una negatividad –» (*Nichtigkeit*) (Ib.). En la formalización de la culpa *ya* se ha matizado el significado temporal de la «falta»: se pasa de un haberla cometido a un estarla cometiendo o, más bien, estarla-siendo. Estar-siendo la culpa no significa una deficiencia óptica de y/o frente a algo que no-está-ahí, pero que debería estarlo, sino que mienta la *eficiencia* de una negatividad, es decir, estar-siendo-ese-no. «Culpable» tiene el sentido de una suerte de *negligencia existencial* y significa: *ser el agente de un comportamiento que consiste en no-hacer*¹⁷⁴. Pero, por otra parte, ¿hay acaso un «comportamiento» que consista en «hacer» cabalmente lo demandado por la culpa en su más radical negatividad? Esto solo se resolverá en el contexto de aquella forma de temporalidad en la que consiste la historicidad del Dasein.
- (2) «Ser» en «ser-fundamento» también significa negatividad. El Dasein está arrojado al proyecto de ser-sí-mismo, pero solo puede serlo como arrojado a ser este ente determinado que ya existe. El Dasein siempre se va a quedar a la zaga de sí mismo, es decir, que no será «*jamás* radicalmente dueño de sí mismo», que «siendo fundamento *es*, él mismo, una negatividad de sí mismo» (Ib., p. 285).
- (3) El ser-culpable instala al Dasein en una libertad en la que éste se convierte en problema para sí mismo. En efecto, el Dasein es arrojado *en* la libertad de sí-mismo, pero no *por* sí mismo; él no puede ser el fundamento de sí mismo en un

¹⁷⁴ Heidegger reconoce lo problemático del salto desde el haber sido culpable al estar siendo culpable en el §59, al menos frente al concepto vulgar de conciencia. Esta enigmática alternación en la temporalidad de la culpa es, correlativamente, un cambio ontológico en el significado de su negatividad, pues su no-hacer, no es el omitir obrar en los quehaceres del mundo, sino precisamente eso, es decir, no virarse plenamente hacia el ser; com-prenderlo, por tanto. El mismo cambio aparentemente sutil se dará entre ser de cara al final y *Sein zum Tode* o *Vorlaufen des Todes*, como veremos más adelante.

sentido metafísico, es decir, *óntico*, pero *sí* puede-ser el *ser* del fundamento en un sentido existencial, es decir, ontológico (Cf. Ib., p. 285). Para serlo tiene que renunciar a la totalidad de las posibilidades mundanas y debe acoger la unidad del ser-sí-mismo. Esta doble negatividad implica que su proyecto «es esencialmente negativo (*nichtig*)» (Ib.)¹⁷⁵. Mas esta negatividad estructural de la elección abre un profundo cuestionamiento frente a la estructura del Dasein, que será resuelta mediante su vinculación con la mismidad.

Según Heidegger, estas tres apariciones de la negatividad equivalen a una misma negatividad. En efecto, dirá que «tanto en la estructura de la condición de arrojado como en la del proyecto, se da esencialmente *una* negatividad» (*eine Nichtigkeit*)» (Ib.)¹⁷⁶. El cuidado mismo es el que está esencialmente «impregnado de negatividad» y a la luz de ella debe comprenderse la conciencia de la llamada, de suerte que oír la llamada se funda en el ser-culpable. Si bien es cierto que la llamada da a entender un ser-culpable, esto no significa que la culpabilidad solamente exista cuando se escucha la llamada. Más bien resulta que la llamada «como llamada del cuidado» (Ib., p. 287), cuidado que está transido de negatividad, se resuelve en la «negatividad» impropia del uno o en la negatividad del sí-mismo, cabe agregar: *propio*. Es, por lo tanto, el cuidado mismo el que se ve fundado, determinado, estructurado, por la negatividad del ser-culpable.

A partir de lo anterior se puede definir, finalmente, el significado de «resolución» en «resolución precursora»: asumirse, es decir, proyectarse, como un Dasein que, mientras

¹⁷⁵ «La negatividad (*Nichtigkeit*) a que nos referimos pertenece a la libertad del Dasein para sus posibilidades existenciales. Pero la libertad solo *es* en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y el no poder elegir también las otras» (Ib., p. 285). El Dasein parece perder en la elección, en cierto modo, la totalidad y la unidad de su ser. Desde el punto de vista metodológico esta aparente pérdida deberá ser reparada o recuperada en la resolución *precursora*.

¹⁷⁶ En este momento no podemos preguntar *por el sentido de la negatividad*, pero sí podemos dejar registrada la inquietud que despierta esta tácita identificación heideggeriana de las diversas negatividades. Que hay un presupuesto deliberado o una tesis en ciernes que procura el acercamiento igualatorio de las negatividades parece confirmarlo el hecho de que el mismo Heidegger, al final del §58, reconoce que el «*sentido de ontológico de la no-idad (Nichtheit)*» «sigue estando oscuro», lo mismo que «*la esencia ontológica del no en general*» (Ib., p. 286). En *Sein und Zeit*, y a propósito de *Schein*, sí distingue sentidos del «no». Véase: *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9, p. 196 y ss.) y los recientemente publicados apuntes para la conferencia de 1932 «*Der Satz vom Widerspruch*» (GA 80.1, pp. 517 y ss.).

exista, llevará consigo la carga, la negatividad irresoluble, de su culpabilidad. Heidegger extrae del modo propio de resolverse así delimitado una consecuencia temporal decisiva, a saber, la *constancia* (*ständig*) en la negatividad del ser-culpable en la que el Dasein, si quiere hacerse cargo de la resolución, es decir, si quiere-tener-conciencia escuchando la llamada, *debe mantenerse*. Retomamos, pues, aquí el tema de la *Ständigkeit des Selbst* que dejamos abierto en el capítulo anterior (III, 2). Sin embargo, asumir radicalmente el *constante* ser-culpable solo es posible, según Heidegger, si el Dasein asume la negatividad del ser culpable como una posibilidad que infiltra su ser desde el principio hasta *su final* (*bis zu seinem Ende*) (Ib.).

Esclarecer este viraje *existencial* de la resolución hacia un fin que solo «conoce» existentemente a la manera del uno y que jamás puede atestiguar fenoménicamente en sí mismo (ya que es su mismo final), exige que se precisen los rasgos estructurales del concepto heideggeriano de la «muerte». En efecto, la muerte realiza la modalización existencial de la resolución ateniéndose a las exigencias metodológicas que han sido estipuladas hasta aquí. Que todos vamos a morir es un hecho no menos cierto que el «hecho» de que todavía no me ha tocado a mí. ¿Qué hacer, pues, con estas dos «evidencias», con la evidencia existencial y con la evidencia fáctica?

Cuando *Sein und Zeit* introduce por primera vez el tema de la muerte todo parece indicar que no es este tema, autónomamente considerado, el que acucia a la investigación. En efecto, la discusión de fondo versa sobre la completitud (*Ganzheit*) del Dasein, puesta a prueba por el hecho de que la investigación hasta esos momentos ha hecho frente a posibilidades de este ente que, aunque articuladas, no pueden reivindicar para sí la totalidad en el sentido de un agotamiento de sus modos fundamentales de ser, una verificación necesaria para dar el siguiente paso de manera segura, el paso hacia el sentido de ese presunto ser completo. En este orden de ideas el problema verdaderamente acuciante es el de la legitimidad de una tematización de corte analítico-existencial. Por su parte, el Dasein cotidiano da una solución de doble filo al indicar hacia la muerte como fenómeno último del Dasein, pues, por un lado, parece brindar una respuesta al problema, pero, por otro lado, sabe que dicha salida propone un nudo gordiano, ya que, como dice Epicuro,

cuando la muerte está el Dasein ya no existe. Por lo tanto, con esta «sugerencia» el Dasein cotidiano parece darse la espalda a sí mismo para reírse de sí mismo¹⁷⁷.

En efecto, todo lo que sabemos de la muerte lo sabemos gracias al uno. No obstante, esto no significa que la pregunta por la totalidad y la respuesta que bosqueja la muerte deban quedarse en dicha comprensión de término medio caída. Por el contrario, para que la muerte pueda ser el hilo conductor del problema de la «completitud» del Dasein se requiere, principalmente una *inversión* en lo que se entiende por *Ganzheit* y en lo que se entiende por muerte, de suerte que dichos conceptos, desde una perspectiva originaria, correspondan con el Dasein originario y propio. Se trata, por lo tanto, de partir del sentido cotidiano de la muerte para llegar a «la elaboración de un modo de ser del Dasein en el que éste puede *estar completo en cuanto Dasein* [no en cuanto que uno] (*es als Dasein ganz sein kann*)» (SZ, p. 259). La pregunta es, pues, ¿cómo alcanzar una experiencia del fin extremo del Dasein que no se entienda a sí misma como un paso al estar-ahí?

La respuesta, tan solo sugerida por ahora, consiste en interpretar la muerte desde la existencia en cuanto modo de ser *eminente* del Dasein. Este viraje conquistará un sentido tan distinto del fenómeno que el uno llama «muerte» que inclusive cabe preguntarse si vale la pena conservar la misma denominación. Pero Heidegger ha querido mantener este tipo familiaridad terminológica con la existencia impropia y no solo por perseguir cierta eficacia expositiva, sino también porque la tiene en el campo existensivo, pues «forma parte del quehacer de la filosofía preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein» (Ib., p. 220). La palabra «muerte» tiene una fuerza excepcional ya desde el punto de vista de la existencia caída. Sin embargo, para liberar su *genuina fuerza ontológico-existencial* es necesario *formalizar* la comprensión primaria que de ella se tiene y de la que es enteramente responsable el uno; formalizar la experiencia cotidiana de la muerte ya implica *flexionar* su sentido. Este ejercicio arrojará como resultado que, más allá de la interpretación caída, la muerte *formalmente* es:

¹⁷⁷ En el *Kantbuch* se aludirá a esta burla existencial en términos de un «ataque del Dasein contra el Dasein» (GA 3, p. 233).

- (1) Algo así como un extremo final. Pero como fenómeno *del* Dasein, este rasgo «final» no debe entenderse ni como un estar-a-la-mano ni como un estar-ahí. El *fin* extremo del Dasein debe ser pensado desde el tener-que-ser (*Zu-sein*) y desde el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*).
- (2) En la muerte se alcanza un terminar o finiquitar entendido como *finalización de la ocupación* con el mundo. El Dasein que fallece (*ableben*) se identifica principalmente porque ya no se ocupa de su mundo, ni de su mundo exterior (público y circundante) ni de su mundo interior.
- (3) Lo anterior pone la pauta para comprender el sentido *existencial* que se debe reconocer en el *ya-no-estar-más-en-el-mundo*», vale decir, ya no ser ni tener relación alguna con lo que comparece dentro del «mundo», ni tampoco con el mundo como horizonte de aquél comparecer. La muerte realiza la forma más radical y pre-científica de *desmundanización*; ella es lo completamente otro, lo imposible de acoger dentro del horizonte, es decir, lo totalmente incomprensible e inaceptable, pero lo absolutamente cierto.
- (4) Con la muerte quedan abolidas la ocupación y la solicitud. La muerte cancela por completo el vínculo con el uno. En efecto, en la muerte, el uno *ya no es más parte determinante del Dasein*. El *Nichtmehrdasein* (Ib., p. 242) significa el no ser más del Dasein, *pero a la manera del uno*. De igual forma, el paso del Dasein al *Unvorhandensein* (Ib., p. 245), al ya-no-estar-ahí, significa, desde el punto de vista existencial, que ese modo de ser se le *cierra absolutamente* a este ente, si es que, alguna vez, existiendo en el uno, el Dasein creyó posible entenderse como una cosa más.
- (5) Por último, lo más extremo del fin del Dasein le queda «oculto a los otros» (Ib., p. 260), pues la muerte consiste, precisamente, en la abolición de la solicitud y de la ocupación. La muerte existencial, a diferencia de la «muerte» empírica o fallecer (*ableben*), debe ser testimoniada en primera persona, debe ser autoacreditable. La muerte existencial es un fenómeno de primera persona. Se trata, pues, de la muerte

en el sentido del morir-se; es decir, no solo tener-que-ser la muerte, sino serla en cada caso individualmente.

Descartadas las vías de la solicitud y de la ocupación como alternativas para una interpretación ontológico-existencial de la muerte, solo queda elaborar una interpretación de dicha estructura a partir del *cuidado* como ser del Dasein. Esto implica que el abordaje de la muerte se va a poner al margen tanto de su interpretación por parte de la caída, como de su interpretación al hilo de la facticidad: el nexo existencia-muerte es el único que puede resolver el problema de la completitud del Dasein, suponiendo que la muerte no sea un fenómeno existentially señalado, sino también una estructura existencial «positiva» en su negatividad, es decir, que signifique algo más que *finalización* óntica. La negatividad de la muerte parece tener un vínculo esencial con el cuidado como ser del Dasein, pues «el extremo no-todavía [de la muerte] tiene el carácter de algo *respecto a lo cual* (*wozu*) el Dasein *se comporta*» (Ib., p. 250).

De lo dicho hasta aquí podemos concluir parcialmente que la formalización del fenómeno de la muerte es una *ontologización* de la muerte; ésta, a su vez, *no* puede introducirse en la facticidad del fallecer, la dura realidad de la muerte le está cerrada, dado que el Dasein «nunca» es sí-mismo respecto del final (Ib., p. 260). Por ende, formalización, ontologización, negatividad, existencialidad y temporalidad son estructuras de alguna manera articuladas en el planteamiento ontológico-existencial. La formalización de la muerte exige, pues, una «desvinculación existencial» (*existenzielle Unverbindlichkeit*) (Ib., p. 248), tan enigmática y problemática como la «modalización existencial» (*existenzielle Modalisierung*) (Ib., p. 305) en la cual se la invita a participar como condición metodológica para alcanzar el concepto clave de resolución precursora. La formalización de la muerte debe ser, por esto, un *proyecto ontológico-existencial del modo propio de ser* en relación con la muerte. En cuanto tal, dicha interpretación buscará introducir la negatividad de la muerte en la posibilidad existencialmente entendida como «la más originaria y última determinación ontológica *positiva* del Dasein» (Ib., p. 143)¹⁷⁸. Con esto, se

¹⁷⁸ Subrayado nuestro.

conseguiría, a juicio de Heidegger, encabalar la negatividad de la muerte en la posibilidad, pues la muerte será definida como «*la posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general*» (Ib., p. 262), no como la *imposibilidad de todas las posibilidades*, es decir, no como la absoluta clausura del horizonte, la imposibilidad total de la existencia. Eso, dirá Heidegger, concierne al fallecer (*Ableben*), no al morir (*Sterben*).

Es por lo anterior por lo que, al volver sobre el tema de la muerte bajo la finalidad de conectarlo con la resolución, Heidegger recuerda que el estar-dirigido-al-final (*Zu-Ende-sein*) es, desde el punto de vista existencial, un estar *vuelto-hacia* el fin (*Sein zum Ende*). Volverse hacia el fin significa, para Heidegger, comprender ese fin como un poder-ser propio, es decir, *proyectarlo* en su posibilidad de cuidado. De manera que la resolución que tiene que confrontar la negatividad de su ser-culpable hasta el final descubre que al hacer esto realmente se *está-volviendo-hacia-el-fin*, es decir, descubre una negatividad superior y ya no simplemente óptica, a saber, la negatividad de la constante anticipación de la muerte. Ahora bien, como de esta forma el anticiparse no aparece simplemente «conectado» con la resolución, sino como aquello que viene a hacer posible la modalidad *propia* de la resolución, entonces es el morir quien modaliza existentially (como el ser-propio de) la resolución. Lo que signifique «modalizar existentially» es aquí una clave que solo se deja desconfigurar concretamente si se repasa *palmo a palmo* la vinculación mentada en la resolución precursora.

Modalización existencial de la resolución a partir de la estructura de la muerte.

El *quid* de la interpretación ontológico-existencial de la muerte es comprenderla, interpretarla y realizarla «en toda su fuerza *como posibilidad*» (Ib., p. 261). No obstante, la muerte es «negadora». La muerte tiene el sentido de una imposibilidad (del «mundo», del «uno», del sí-mismo, del «ser»). Pero, como dentro de su interpretación existencial esa imposibilidad debe interpretarse sobre el fondo del cuidado, la muerte viene a hacer posible por primera vez el poder-ser-propio del Dasein. Si el cuidado significa el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) (Ib., p. 192), y si la negatividad de la muerte cancela todo estar referido al mundo y todo estar

dominado por la impropiedad, y si, además, como fenómeno existencial debe ser concebida desde el poder-ser propio, entonces la clave existencial a partir de la cual se debe interpretar la muerte es el adelantar-se del cuidado (*Sich-vorweg-sein*). Anticipar en la posibilidad (*Vorlaufen in der Möglichkeit*) es el modo en el que se realiza el anticipar en la muerte (*Vorlaufen in den Tod*). Esto marca una hoja de ruta para la comprensión existencial de la muerte «determinando los caracteres que debe tener el abrir anticipante para que pueda llegar a ser *una comprensión pura (reines Verstehen)* de la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y, como tal, indeterminada» (Ib., p. 263).

De acuerdo con la precomprensión cotidiana la muerte es un suceso que puede ocurrir en *cualquier* momento del tiempo ordinal. Desde el punto de vista existencial ese «cualquier momento» se formalizará como un «ya» bajo el sentido temporal de lo *inminente*. Lo inminente sobreviene e irrumpe verticalmente en un «pronto» y, en este sentido, tiende a resquebrajar o, al menos, a reposicionar sin previo aviso, la continuidad temporal de lo que simplemente sucede. La inminencia de la muerte se refiere al poder-ser-propio del Dasein, que Heidegger entenderá desde el horizonte del proyecto, abriendo así la dimensión temporal de lo inminente-proyectivo y de lo proyectado-inminente. Esta tensión temporal refleja que el acto de comprenderse en la muerte es «comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto» (Ib., p. 263). Si la muerte abre el ser-propio del Dasein, ese ser-propio no es nada óntico, sino su negación, en cuanto cancelación de la caída en el «mundo» y en el uno. La inminencia de la muerte es, pues, la posibilidad de la negatividad, o la negatividad posible (si se comprende el fenómeno desde el horizonte del proyecto existencial).

La resignificación heideggeriana de la inminencia de la muerte es solidaria con su replanteamiento del carácter arrebatador de ésta (*entrissen*)¹⁷⁹. Desde el punto de vista cotidiano, la muerte le arrebató el difunto a los que quedan, tanto como le arrebató a aquél

¹⁷⁹ Es revelador que en *Sein und Zeit* los términos *entrissen* y *abringen* se utilicen de manera emparentada o inclusive intercambiada, pero que nunca se utilicen como sinónimos. Temas decisivos para la obra, como el olvido del ser o la verdad se acuñan por medio de la expresión *abringen* (Ib., pp. 1 y 222), pero también la verdad es una forma de *entrissen* (Ib., p. 295). Por su parte, la muerte arrebató al Dasein del uno, tanto como al difunto de la co-existencia con los deudos (*entrissen*, Ib., pp. 238 y 263).

su ocuparse del mundo. Pero desde el punto de vista existencial, el arrebatarse, si bien sigue siendo algo así como un corte, no se identifica con la absoluta desaparición existencial. El arrebato existencial ocasionado por el estar vuelto hacia la muerte, arrebato que tiene el carácter de lo inminente, es un rompimiento o quiebre de la condición respectiva que, al comienzo, se manifiesta como una monótona levedad de los vínculos con el mundo significativo. La muerte es irrespectiva (*unbezüglich*) porque interrumpe y negativiza el entramado de relaciones que dominan el ser-en-el-mundo del Dasein cotidiano. Desde el punto de vista temporal, esto significa una interrupción *virtual* del tiempo del mundo y del tiempo del ahora, pues al no cumplirse la totalidad respectiva el Dasein quedaría desenmascarado ante su propio por-mor-de (*Worumwillen*). La muerte aísla al Dasein hacia o sobre sí-mismo (*vereinzelt das Dasein auf es selbst*). Este «aislamiento metafísico», como ya vimos que lo nombra Heidegger en la lección sobre Leibniz, «es el modo como el “Ahí” se abre para la existencia» (SZ, p. 263). Sin embargo, como con esta interpretación naturalmente ha quedado por fuera el carácter de *necesidad-bruta* con el que irrumpe la muerte en la existencia, Heidegger cree revalidarlo al sostener que el volverse hacia la muerte «*fuerza* al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo» (Ib., p. 264)¹⁸⁰.

Recordemos que es el Dasein cotidiano «quien» sugiere la muerte como respuesta al problema de la completitud porque confunde totalidad con límite y, especialmente, con límite entendido en cuanto que insuperabilidad de éste en la muerte. Sin embargo, la inminencia del poder-ser más propio y la irrespectividad del ser-arrebatado le dan a la interpretación existencial de la muerte como límite un sentido distinto. Límite significa no-poder-ir-más-allá, no-poder-superar lo que limita, en este caso, la muerte. La

¹⁸⁰ Subrayado nuestro. Heidegger se esforzará por conquistar existencialmente esta *necesidad primigenia* de la muerte, de un modo problemático, a nuestro entender, en otros dos pasajes. A propósito de la llamada hablará, por ejemplo, de «un momento de choque, de repentina sacudida» (Ib., p. 271) y, más adelante dirá que la resolución precursora «golpea fuertemente en la conciencia con el carácter de máximamente propio e irrespectivo» (Ib., p. 307). Esta suerte de obligatoria coerción recabada en la finitud es, ciertamente, discutible desde el punto de vista existencial, pero, asimismo, investida de cierta *necesidad* para el planteamiento ontológico-fundamental heideggeriano, pues solo en la constancia de la negatividad se puede lograr que el Dasein muestre en su ser la apertura al ser en general de manera contundente y *libre* de toda amenaza o sospecha provenientes del uno (de lo óntico). Coincido con el resaltado de la necesidad de la necesidad existencial llevado a cabo por Reis (2016, pp. 2-12).

interpretación existencial de la muerte impone entender lo anterior en el sentido del no-poder-ir-más-allá-del-poder-ser-propio, es decir, *que no se puede encontrar una posibilidad más genuina y originaria para el Dasein*, vale decir, que el modo propio del estar-vuelto-hacia-la-muerte es *insuperable* y que, por lo tanto, es ese modo de ser el llamado a ofrecer la base fenoménica última para la interpretación del sentido del ser del Dasein. Según Heidegger, no haber encontrado una forma de ir más allá del poder-ser-propio atestiguado en la muerte, significa que éste es *insuperable*.

Pero la insuperabilidad de la muerte encarna un problema desde el punto de vista de la negatividad de la muerte, pues ella es la menos negativa de todas sus determinaciones. De hecho, solo se viste de negatividad, pues la verdadera insuperabilidad de la muerte es por antonomasia *impensable*. La insuperabilidad de la muerte arriesga la estructura completa del estar-vuelto-hacia-la-muerte; su pobreza de negatividad descompensa el equilibrio de la estructura. En efecto, la insuperabilidad *afirma* un no poder-ser superior del Dasein, es decir, ya presupone conocer todo lo que el Dasein es o puede-ser, consiste en la elevación del agotamiento de las posibilidades a posibilidad extrema y eminente. La insuperabilidad de la muerte logra tener completamente al Dasein en cierto modo ahí y lo denomina insuperable en cuanto que constantemente propio. Y, con todo, la insuperabilidad de la posibilidad es crucial porque solo en ese modo máximamente propio sería «legible» el ser en general en el ser del Dasein. Empero, si ni siquiera la muerte lograra mostrar un ser propio de estas proporciones, entonces no sería posible una ontología fundamental como la pre-delineada por *Sein und Zeit*.

Además de insuperable, la muerte puede sobrevenir en cualquier momento y arrebatarnos del mundo. Esta es la certeza empírica de la muerte. Ser-arrebatado del mundo significa la aniquilación absoluta de toda posibilidad, ser decantado al océano del vacío y del no-ser, pues morir no es otra cosa que dormir sin soñar y sin volver a abrir los ojos. La interrupción absoluta de la existencia por parte de la muerte pone sobre la mesa el más difícil problema de su interpretación temporal-existencial. En efecto, el arrebatarse de la muerte es una cesura que cuestiona ya no el erigirse del poder-ser-propio del Dasein, sino el mantenerse, el sostenerse de éste (*Ständigkeit des Selbst*). Heidegger dará aquí una

respuesta tan solo parcial e intentará luego dos acercamientos sobre el tema: primero, a propósito de la llamada de la conciencia y, después, a propósito de la mismidad y de su ser-constante en la mismidad (*Sebst-Ständigkeit*), tematización esta última que, como ya vimos, dará paso a la interpretación de la temporalidad originaria y propia. En el contexto presente se responde a partir de la certeza de la muerte expuesta sobre el fondo de la *verdad existencial*.

Heidegger asevera que es desde aquella verdad que se determina la certeza de la muerte. En este sentido, la certeza empírica de la muerte queda superada, pero también la certeza apodíctica de lo simplemente real. La verdad existencial es un comportamiento aperiente del Dasein como tal (Cf. Ib., p. 256). Cuando el Dasein está convencido de esa apertura como solo en la muerte puede estarlo porque ella negativiza todo lo contrario o extraño al Dasein, todo lo simplemente parecido que, como el uno, desea investirse del Dasein auténtico, entonces el Dasein logra mantenerse en el constante desfondamiento óntico que lo llena de convicción (*Überzeugung*) y le ofrece el verdadero testimonio (*Zeugnis*) de cara a comprenderse a sí-mismo desde la *constancia* en aquellos comportamientos aperturizantes que desvelan su constitución puramente existencial. En la certeza de la muerte se realiza su negatividad y, por esto, la certeza está vinculada a la situación.

Finalmente, la muerte es indeterminada en lo referente al cuándo. El cuándo, como la constante certeza y los demás momentos de la estructura de la muerte, tiene una conexión tanto con la negatividad como con el tiempo. No obstante, lo *indeterminado* del cuándo es esquivado por el Dasein cotidiano dándole prioridad a la ocupación *determinada* y a la *determinación* desde la ocupación, es decir, desde lo que se hace, se tiene o se «es». En este sentido, la grieta *abierta* por la muerte hacia un cuándo indeterminado, es decir, hacia un tiempo allende al tiempo del mundo y al tiempo del ahora, y a toda posible medición del tiempo que se le ocurra en un futuro al Dasein inventar, queda prontamente menguada con el «al menos *por ahora* todavía no» de la muerte. La dimensión temporal *insinuada* por la temporalidad indeterminada de la muerte se abre hacia un tiempo posible en el que el Dasein puede superar, volviéndose él mismo insuperable, el mero fallecer y descubrir un sentido del tiempo completamente otro, uno en el que no existe la datación

matemática y anquilosada del tiempo y en el que el Dasein se vuelve a encontrar con la primera experiencia de la muerte, regresa a esa muerte, pero ya no gobernado por la huida o por el espanto, sino dispuesto a penetrar en el misterio de la muerte, aunque tenga que mantenerse ya en otro sentido en ella, vale decir, en su *pura negatividad*. Si en la primera experiencia de la muerte el Dasein cotidiano la asumió inadvertidamente como *el no-esenciarse del ser en el ente*, en el darse la vuelta hacia la muerte la encara como *el esenciarse del no-ser en el ser del ente*. Para Heidegger, solo la angustia es «*capaz de mantener abierta la constante amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein*» (Ib., p. 255).

La modalización existensiva de la resolución por parte de la muerte se realizará a partir de una comprensión de cada una de estas dos estructuras (resolución y muerte) mediada por un *trasfondo negativo* que no es definido explícitamente por Heidegger, pero que en nuestra interpretación venimos enfatizando sistemáticamente. Este acercamiento no solo lograría interpretar la muerte desde la existencia, sino, correlativamente, la existencia desde la muerte, en un giro que parece descubrir un nuevo tipo de negatividad del cuál no se advirtió o no se sabía al principio de la investigación analítico-existencial. Esto se debe, en parte, a la tendencia implícita de *Sein und Zeit* consistente en aplicar identificaciones o diferenciaciones *radicales* entre fenómenos o estructuras clave como existencia-Dasein, existencia-ser en general, existencia-muerte, propiedad/impropiedad, etc. De esta forma se piensa la negatividad desde la existencia, pero no la existencia desde la negatividad, ni tampoco se abre el abordaje de la negatividad más allá de las escisiones, justamente, porque *Sein und Zeit* no llega a plantear un verdadero debate sobre este asunto nuclear.

Dicha toma de posición característica se deja advertir ya desde la aplicación del primer modalizador existensivo de la resolución, a saber, el carácter propio del anticiparse a la muerte. El modo propio de la resolución consiste en «dejarse llamar hacia adelante, hacia el más propio *ser-culpable*» (Ib.). Ahora bien, ¿de qué forma la culpabilidad tiende al anticiparse como su forma propia de ser? Heidegger invita a pensar el ser-culpable como una posibilidad existensiva, es decir, desde el poder-ser del Dasein que es en cada caso

propio o impropio. Pero, entonces, el ser-culpable es realmente un *poder-ser-culpable* y esto significa que la culpabilidad originaria también cae dentro del ámbito de la posibilidad o, lo que es lo mismo, que tiene que ser modalizada en estos términos. Inclusive el ser-culpable *puede-ser*, aunque *puede* que no, *puede* ser impropio, mas también propio, etc. Sin embargo, la forma impropia de concebir el ser-culpable sería entenderlo como una condena, como una suerte de sino malévolo a causa del cual el Dasein *tiene* que subir una cuesta empujando una pesada roca que luego amenazará con aplastarlo, y así al infinito. El concepto de «ser» culpable, en esta perspectiva, ya está fijado desde el principio y significa un estar-dado-para-siempre, es decir, lo contrario del Dasein, en cuanto clausura de todo rescoldo de posibilidad; la posibilidad siempre es lo otro de lo «actual», es decir, *lo posible*. Ese ser-posible o *poder-ser* es el que Heidegger considera indisociable de la culpa cuando ésta se comprende de manera propia «cualificándose» («*qualifiziert*»), es decir, modalizándose existentially desde el estar vuelto hacia la muerte (Ib., p. 306). Al proyectarse comprensivamente hacia la muerte la resolución torna el mero ser-culpable, en un *poder-ser-culpable propio*, de suerte que «la resolución solo *en cuanto precursora* llega a ser un originario estar vuelto hacia el más propio poder-ser del Dasein» (Ib.); la resolución ya no permitirá que el ser-culpable la detenga o la paralice, sino que (se) lo anticipará. Lo existencial resulta cualificado desde lo existencial.

Debemos tener en cuenta que el cuidado, como ser del Dasein, implica cooriginariamente muerte y culpa (Ib.). En la resolución el Dasein se asume como el único responsable del fracaso anunciado en la negatividad inherente al ser-culpable; la resolución es el modo de ser propio del cuidado porque en ella el Dasein no solo se hace cargo del *ser* que comparece en la existencia, sino que, además, en la resolución dicho ente asume su culpabilidad de cara a su poder-ser-más-propio, es decir, que en ella el Dasein se hace cargo de que «él *es* el fundamento negativo de su negatividad (*Nichtigkeit*)» (Ib.). La muerte no es el *final* de la vida, algo que venga de último o como culminación de ésta, sino aquello a lo que el Dasein es arrojado *desde el principio*, es decir, en tanto que existe. El ser que comparece en la existencia y el ser que comparece en la angustia ante la muerte parecen tener algo *esencial* en común, vale decir, esa negatividad que es fundamento de su propio

no. Como se dijo al inicio de este apartado, una de las tesis fundamentales de Heidegger es que la negatividad de la existencia y la negatividad de la muerte son una y la misma. Esa negatividad es el cuidado o, con otras palabras, el cuidado debe estar de algún modo *enraizado* en esa negatividad. Heidegger dirá a propósito de esa relación entre existencia y muerte que «la negatividad (*Nichtigkeit*) atraviesa originariamente el ser del Dasein de un extremo al otro dominando (*durchherrschend*), se le revela a él mismo en el estar vuelto en forma propia hacia la muerte» (Ib.).

Al estar modalizada por el anticiparse, la resolución proyecta comprensoramente la negatividad de su poder-ser-culpable hacia la irrespectividad de la muerte. Según Heidegger, la llamada de la conciencia no solo rompe el dominio del uno, sino que, junto con eso, aísla al Dasein y cancela toda referencia a lo mundano. Cuando la llamada de la conciencia se entiende desde el volverse hacia la muerte, entonces esa irrespectividad se radicaliza en la forma de un movimiento que «golpea fuertemente» al Dasein (Ib., p. 307), lo saca de su estar perdido en el uno, lo despierta y lo libera hacia lo irrespectivo del poder-ser-culpable¹⁸¹. El «inexorable rigor» (Ib.) de este contundente golpe existencial-desfondador desfonda todas las *pretensiones* del uno, pero también toda la megalómana *desidia* del *je me fous* «existencialista» con que la publicidad cree poder con el Dasein. Esto es lo que podemos llamar un «golpe del tiempo» o, mejor dicho, de la temporalidad originaria y propia, capaz de enseñarle al Dasein la carencia de fundamento de lo mundano, pero

¹⁸¹ Cuando deja de «escuchar» a los otros (que también son *existencia*, aunque caída) y se escucha a sí mismo en la llamada, el Dasein experimenta el «choque» o la «repentina sacudida» (SZ, p. 271) del puro decir no, de la negatividad autoamonestativa de la existencia que habla desde su ser más propio-amundano. La repentinidad del impacto de la llamada es, por lo pronto, «solamente negativa», pues implica un desoír al uno, un quebrantar su dominio y un ser rescatado de la pérdida. La interpelación de la llamada es *inmediata y fulminante*, pero también es limitada en un sentido en el que puede ser recapitalizado fácilmente por la perversidad del uno, a saber, el de abandonar al Dasein en una orfandad mundana repentina, des-orientada, fragmentadora, a-proyectiva, (in-)constante en su vaciamiento de la curiosidad y de las habladurías públicas (pero a la manera del uno), ciertamente distanciante, pero no *diferente*, ni configuradora de una unidad, en este caso, de una «mismidad»; de nada sirve, pues, desencajar el mundo público del uno si no hay una *promesa o proyecto* que opere como *contra-posibilidad*. Para demostrar que en la sacudida de la llamada había ya algo más que un negativo desposeerse del uno impropio (fácilmente satisfacible si se llega a contar con mejores oportunidades de incorporarse en su progreso), será necesario *reparar*, también, en ese otro mensaje de la llamada, más tenue y delicado, que solo estamos listos para escucharlo cuando volvemos sobre el acontecer de la muerte, pero con otros ojos. Heidegger elaborará ese otro tipo de negatividad vinculando resolución y anticipación de la muerte.

también la carencia de fundamento propia de la existencia y de la muerte: su cuidado se enraíza en esa *doble* negatividad, no tiene otro responsable que él mismo en su negatividad y surge fundamento en eso negativo.

Para Heidegger este efecto de la resolución precusora es tan pregnante que ya no tiene vuelta atrás; es, pues, insuperable, como la muerte. Ciertamente, después de la colisión con su tiempo originario y propio, el Dasein puede querer o, en efecto, llevar una vida mundanalmente «tranquila», es decir, *ajetreada y automática*; sin embargo, el aguijón del tiempo que lo ha pinchado ya nunca lo dejará aliviado: una vez que se escucha esa voz de la conciencia como tal jamás puede ser desoída, quizás pueda ser «ignorada», pero ignorar es una forma deficiente del prestar atención, una estratagema con la que el Dasein pretende «invisibilizar» su poder-ser-culpable propiamente. No obstante, una vez que la resolución se anticipa e introduce en su poder-ser-culpable la posibilidad de la muerte, entonces, dice Heidegger, «la existencia propia del Dasein no puede ser *superada* por nada más» (Ib.). Que el *ser* que comparece en la existencia se torne insuperable significa que ya el Dasein no puede huir de él, pero también que no hay nada superior ni ontológicamente más elevado que él en el Dasein. Este rendimiento fenomenológico será decisivo para la ontología fundamental, pues significa que el Dasein ha alcanzado una instancia, un «ahí», en el que está *listo* para que se le formule la pregunta que está por encima de toda pregunta, vale decir, ¿qué entiende, *ahí*, por *ser*? Hemos encontrado, pues, el significado genuinamente *ontológico-temporal* de la expresión «Dasein» en la filosofía heideggeriana.

En esa dirección, Heidegger le llama a tal resultado la «*verdad* originaria de la existencia» (Ib.) o, en un giro mediante el cual reinterpretará la idea de «sentido del ser» a partir de la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*, la *verdad del ser* (GA 9, p. 201). *Sein und Zeit* arriba al concepto de verdad justo al final de la «Primera sección», donde el ser del Dasein queda despejado en una primera instancia que busca dar paso a la elaboración de una «*ciencia del ser en cuanto tal*» (SZ, p. 230). Recordemos que ser y verdad han sido conectados e incluso identificados desde el inicio de la filosofía occidental y que dicha relación se ha elaborado conceptualmente a partir de la verdad de la proposición. Para Heidegger, por el contrario, la verdad es un existencial del Dasein y solo *derivadamente*

puede ser comprendida como la concordancia del enunciado con su objeto. Que la verdad sea un existencial significa que la verdad está siendo pensada enfáticamente desde el ser-descubridor-del-Dasein, es decir, desde aquel modo de ser en el que el Dasein es radicalmente verdadero tanto en el sentido de que es *descubridor por excelencia* como en el sentido de que es *veraz por excelencia* o, como dice Heidegger, propio (Cf. Ib., p. 219). Intrínsecamente pensada, la verdad permite distinguir y a la vez comprender en su unidad el ser-verdadero del Dasein y su ser-en-la-verdad (*Wahrsein y In-der-Wahrheit-sein*), de suerte que resulta posible entender cómo «a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio» (Ib., p. 221), o, dicho con otras palabras: al ser-verdadero del Dasein le pertenece necesariamente su ser-en-la-verdad. El problema de la verdad circunscrito en *Sein und Zeit* remite, por lo tanto, a los dos problemas neurálgicos de la obra, vale decir, el sentido del ser del Dasein y el sentido del ser en general. Acerca de la verdad de la existencia, por ejemplo, Heidegger anticipaba que «ésta alcanzará su determinación ontológico-existencial dentro del contexto de un análisis de la propiedad del Dasein» (Ib.), es decir, en el marco de la resolución precursora y de la temporalidad originaria y propia que la posibilita, contexto en el que nos encontramos actualmente. Por otro lado, la verdad originaria de la existencia ofrece la base fenomenológicamente necesaria para la ya citada ciencia del ser en cuanto tal. Resolución precursora, temporalidad, verdad y ser conforman, pues, un único nexo filosófico que tiene que ser explorado y que necesita de un hilo conductor *radicalmente no-óntico* para su tematización. Esto debido a la tesis fundamental según la cual:

ser – no ente – solo lo «hay» *en tanto* que la verdad es. Y la verdad es *en tanto y mientras* el Dasein es y en la medida en que el Dasein es. Ser y verdad «son» cooriginarios (Ib., p. 230)¹⁸².

Sein und Zeit evoca estos resultados y su lugar programático ontológico-fundamental en el contexto de las modalizaciones existenciales en virtud de que considera que

¹⁸² Subrayado es nuestro. En «sofern und solange» identificamos una resonancia fundamental de la *Ständigkeit des Selbst* o de la *Selbstständigkeit*, es decir, del *quién* del Dasein (SZ, p. 375).

con la resolución precursora (propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada en el *cuándo*) se alcanza un tipo de desvelamiento originario que, sin dejar de ser fáctico, tiene al Dasein en sí mismo como «este desvelar y quedar desvelado» (Ib., p. 307)¹⁸³. Un nexo así es solidario con el tipo de mostración existencial que ya propiciaba el fenómeno de la llamada de la conciencia, en la cual el Dasein «se llama a sí mismo» (Ib., p. 275); él es, pues, el llamar y el ser-llamado y, en esa *unidad originaria*, es capaz de comprender el trasfondo de la llamada que procede de sí-mismo y se remite a sí mismo; el de-dónde, el a-partir-de-dónde (*Woher, woraufhin*) y el hacia-dónde (*Wohin*) de la llamada «coinciden» (Cf. Ib., 280). Por estas razones la verdad existencial reconduce la problemática a una dimensión en la cual la unidad del éxtasis y la unidad de la temporalidad pueden ser elucidadas de cara a la pregunta por el *sentido* del ser como tal.

Como mencionamos arriba, Heidegger considera que la verdad siempre va acompañada de la certeza, que a aquella siempre le pertenece ésta. La certeza de la verdad existencial es el *estar-convencido* (*Gewißsein*) que se identifica con la convicción misma con una intensidad tal que el Dasein logra mantenerse constantemente (*ständig*) en el *ser* (existencia) abierto en la resolución precursora. El estar-convencido es, pues, el modo de ser más alto en relación con la verdad existencial en cuanto que allí el Dasein se apropia explícitamente de lo abierto. Pero, entonces, el estar-convencido debe, también, modalizarse existencialmente, de suerte que esté a la altura del reto que le abre la verdad de la existencia. Para Heidegger, esto se alcanza en la *situación*. Es en ella donde la verdad puede ser verdaderamente cierta, donde el estar-convencido de la convicción existencial se pone a prueba y se convalida para sí mismo en una *realización* que tiene que ser *siempre eminente*. Al margen de la resolución la fuente de las ocasiones vividas es *ad hoc* e incierta, pero en la resolución precursora existencialmente verdadera la situación se resuelve en el sentido de que es «abierta a la determinabilidad» (Ib.) del proyecto existencial-mortal del Dasein. Por lo tanto, la certeza «debe mantenerse en lo que ha sido abierto en el acto resolutorio» (Ib.), no obcecarse en la situación, ni mucho menos en las «circunstancias».

¹⁸³ «daß es selbst dieses Enthüllen und Enthüllensein ist».

Lo más importante es que el acto resolutorio se mantenga *libre y abierto*, aunque esto signifique una posible o incluso necesaria revocación (*Zurücknahme*). De hecho, la verdad existencial solo puede ser constantemente cierta, es decir, no relapsar en la irresolución, si «es un resuelto mantenerse libre para la revocación» como «*modo propio de estar-resuelto a la repetición de sí mismo*» (Ib., p. 307). La verdad existencial es eminentemente *negativa* y así es que abre una *grieta* en dirección al ser en general. Este tipo especial de constancia temporal es, para Heidegger, la única posibilidad de «socavar existentemente» la irresolución del uno, pues ella se mantiene «*permanentemente libre*» (Ib.). La absoluta certeza de la muerte le confiere, así, a la resolución certeza absoluta, permanente y constante en su precursar o en su anticiparse en la medida en la que, también en el volverse hacia la muerte, el Dasein *debilita* o revoca la fuerza conminativa de todo lo óntico-mundano. Lo único que resulta, pues, desvelado y sostenido en la verdad existencial es ese *ser* que comparece en la existencia.

Por último, Heidegger analiza la modalización existencial a partir de la indeterminación de la muerte. La indeterminación no es descubierta por primera vez en la resolución precursora, sino que, al contrario, ella caracteriza la no-verdad en la que también se mueve el Dasein en la impropiedad del uno. Sin embargo, la indeterminación impropia es muy distinta puesto que se configura desde la curiosidad y la huida de sí mismo. Es en estas condiciones que el Dasein no sabe qué hacer con, ni qué esperar de la existencia; una indeterminación vacía parece abrirse bajo sus pies como un gran bostezo. No obstante, es una falsa indeterminación en la medida en la que suele significar la carencia de un asidero óntico que, aunque provisional y de probada vacuidad, con todo, le sirve de consuelo, mejor dicho, de entretenimiento. La indeterminación de la carencia de consuelo es distinta de la indeterminación existencial, indeterminable en sí misma desde el punto de vista óntico, pero determinada-determinable desde el punto de vista ontológico-existencial en el *ser* que comparece en la existencia, en la certeza de la muerte y en la verdad de sí que se alcanza en la resolución precursora. El cuándo-indeterminado del estar-vuelto-hacia-la-muerte abre la posibilidad de pensar un tiempo que *rompe* con el tiempo derivado e impropio. Es un cuándo, es decir, es tiempo tan inmediata y genuinamente efectivo como el

que Aristóteles encontró en la expresión «ahora», cuyo significado también es, ciertamente, estrictamente temporal, aunque perteneciente a otro orden. El cuándo del tiempo habla desde una incógnita abertura, desde una suerte de fisura hacia lo oculto del tiempo para lo que ha de acontecer, mientras que el ahora sabe que pasó y lo que pasó. *La manera fundamental de preguntar por el tiempo en lo que va de Aristóteles a Heidegger tenía necesariamente que transformarse desde sus raíces.*

La indeterminación existencial del cuando es importante porque, entre otras cosas, impide que el Dasein esté convencido de la imposibilidad de su elección en un sentido óntico, es decir, provoca que la elección siempre esté ontológicamente abierta en lo que de realizable y de posible tiene; esto es tan importante como la apertura de la revocación, pues la impropiedad tiende, justamente, a apegarse febrilmente a posibilidades inviables y fugaces, aunque *prometedoras*. La situación límite del Dasein es, pues, indeterminada en el cuándo, pero su negatividad tiene el mismo sentido existencial del ser-culpable cuando se lo comprende cabalmente como un *poder-ser-culpable*. En esta línea, la angustia ante la muerte resulta particularmente importante en tanto que es dicha disposición afectiva la encargada de remover todo enfoque óntico para interpretar desde la propiedad el poder de la negatividad. La resolución precursora es la única posibilidad que tiene el Dasein de ponerse a la altura de la angustia originaria, evitando así caer en el miedo y asumiendo la indeterminación desde la nada de entes, es decir, quitando de en medio todo lo óntico-mundano y liberando el puro *ser* de la existencia en su pura negatividad de cara a un *cuándo originario*, a *otro-tiempo*. Para Heidegger, en efecto, la angustia ante la nada «desvela la negatividad que determina al Dasein en su *fundamento*, fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte» (Ib., p. 308).

El mutuo determinarse de muerte y resolución. La totalidad y la unidad del cuidado.

Los cinco momentos de la modalización existencial operada por la muerte sobre la resolución han esclarecido el tipo de conexión mentado en la resolución precursora. Tal vínculo está signado por la negatividad y, solo en virtud de esto, abre el planteamiento ontológico-fundamental. La muerte le otorgó a la resolución sus caracteres esenciales

(propiedad, irrespectividad, insuperabilidad, certeza e indeterminación). Estos caracteres fueron conceptualizados a través de lo Heidegger denominó un «proyecto ontológico-existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte». La necesidad de ese paso metodológico se impuso en la medida en la que el Dasein mismo no puede experimentar la muerte en cuanto ente, pues eso significa su aniquilación, pero tampoco precisa de una tal realización extrema, sino que justamente ha roto con ella en el *Nichtmehrdasein* y en el *Unvorhandensein*, es decir, en tanto que ya comienza a fisurar, en la angustia, el predominio de la publicidad del uno. Justamente esta situación permite comprender que «el Dasein nunca se comporta de un modo propio respecto de su fin» y que, además, ese modo de ser le está oculto también a los otros (Cf. Ib., 260). Por lo tanto, solo quedaba sobre la mesa la opción de proyectar ontológico-existencialmente un modo propio y originario de hacerse cargo de la muerte, con base en las líneas maestras no solo del concepto existencial de la muerte, sino también de la analítica existencial desarrollada hasta este punto. La muerte implica una desvinculación existencial.

La modalización existencial de la resolución por parte del anticiparse traerá, asimismo, una consecuencia fundamental para el proyecto ontológico-existencial de la muerte como tal. La razón fundamental se encuentra en que Heidegger considera que la negatividad de la existencia (resolución) y la negatividad de la muerte (anticiparse) son uno y el mismo fenómeno. Si esto es así, *entonces* el anticiparse a la muerte no es solamente factible en el ámbito ontológico-existencial, o sea, como *proyecto*, sino que, además, la muerte deviene el fondo de toda la estructura del Dasein gracias a la resolución. El anticiparse es, pues, la *modalidad* inherente a la posibilidad *existencial* de la resolución en la que, ciertamente, se atestigua el poder-ser propio del Dasein. Con esto resulta, entonces, que el anticiparse se *transforma* en «la posibilidad, escondida en la resolución existencialmente atestiguada, del modo propio de esa resolución, posibilidad que de esta manera queda coatestiguada también ella misma» (Ib., p. 309).

De lo anterior se desprende que el papel de la modalización existencial es decisivo en tanto que gracias a ella se exhibe fenomenológicamente la *codeterminación* entre los dos fenómenos fundamentales del Dasein, vale decir, existencia y muerte, resolución y

anticiparse. Sin embargo, esta vinculación todavía acarrea otro resultado importante. Según Heidegger, un despliegue inmanente de los dos fenómenos es el que lleva a tener que reconocer su *íntima filiación*. En efecto, la resolución tiende hacia la muerte y el anticiparse es el único capaz de *completar* o *totalizar* al Dasein. La unidad de ambas en la resolución precursora completa la interpretación del ser del Dasein y, asimismo, abre la interpretación de su sentido temporal en ser-constante del sí-mismo (*Selbstständigkeit*). El reconocimiento de esa íntima filiación es la posibilidad existensiva-existencial del Dasein propio. Acerca de esto dirá Heidegger: «en la resolución existentemente atestiguada está coatestiguado también un modo propio del poder-estar-entero del Dasein» (Ib.).

Es por eso por lo que Heidegger puede afirmar en el presente contexto que «*la pregunta por el poder-ser-entero es una pregunta fáctico-existensiva. El Dasein la responde en tanto que resuelto*» (Ib.). Lejos queda, pues, la aparente gratuidad con la que se introdujo la pregunta por la totalidad. Según Heidegger, esta pregunta no es un pretexto para cavilaciones teoréticas o metodológicas encaminadas a *agotar* los análisis en torno al Dasein. La legitimidad de esa pregunta por la totalidad radica en la resolución precursora (propiedad) porque en ella «su fundamento se remonta a una posibilidad óntica del Dasein» (Ib.).

La modalización existensiva tiene, pues, un tercer rédito, este último desde el punto de vista metodológico: en ella «se ha alcanzado una manera de ser del Dasein en la que éste se lleva hacia sí mismo y se pone delante de sí mismo desde el punto de vista tanto óntico, como ontológico» (Cf. Ib.). La vía metodológica elegida a través de la totalidad y de la unidad está respaldada por el resultado de un modo de ser del Dasein a la vez total y unitario.

Reiteración ontológico-temporal de la mismidad: la Ständigkeit des Selbst

Gracias al descubrimiento de la íntima relación con el ser-sí-mismo fenomenizado en la resolución precursora se pone la base fenomenológicamente decisiva para la

interpretación del tiempo originario. La *Ständigkeit des Selbst* es el resultado ontológico-temporal de la interpretación del Dasein, es su *Kernstück*¹⁸⁴.

Al referirnos en el Capítulo III a este concepto en el horizonte de la discusión sobre el olvido del ser (propio) y el consecuente olvido del tiempo (propio) fueron presentadas algunas de sus características sobre todo en clave existencial. Al ser redescubierta en el vórtice entre totalidad y unidad del Dasein, la *Ständigkeit* tiene una función articuladora y ontológica. Por ejemplo, supera los problemas metodológicos de la analítica existencial y, además, en cuanto *verdad existencial* abre la puerta para que se pueda preguntar por el *sentido* de esa verdad que oficia como respuesta a la pregunta por el ser del Dasein propio. La jabonosa unidad estructural del Dasein se puede ahora interpretar concretamente en la *Ständigkeit*, es decir, se puede *traspasar negativamente* la aparente necesidad de comprenderla como un estar-ahí-dado, algo que caracteriza tanto a la publicidad del uno como a su interpretación por parte de la vieja ontología. Este traspaso es posible gracias a que la *Ständigkeit* es un modo eminente del tiempo, más aún: es *su temporalización privilegiada*. *Sein und Zeit* propone que se le platee al Dasein la pregunta por el sentido del ser *recién* en ese *momento*, es decir, que en la *Ständigkeit des Selbst* él sea interrogado (*das Gefragte*) por lo que comprende *entonces*, esto es, *ahí*, por el ser en general.

El decurso de nuestras consideraciones permite que ahora profundicemos en el sentido ontológico-temporal de la *Ständigkeit*. Para la vieja ontología el ser tenía que ser pensado al interior de la constante permanencia de lo que estar-ahí dado (*Beständigkeit oder Beharrlichkeit*), es decir, de la *ousía*, cuyo significado pre-filosófico es «la hacienda», «la posesión o propiedad», «el haber». La historia del concepto de tiempo refleja esta tendencia, por ejemplo, cuando Aristóteles determina el tiempo a través del movimiento permanentemente circular de la substancia primera, cuando Kant determina la substancia a través del esquema-permanencia en el tiempo como forma del sujeto o

¹⁸⁴ Heidegger va a declarar en *Die Grundprobleme* en apoyo de nuestra interpretación que: «Mirando hacia atrás, podríamos decir: la temporalidad es en sí misma proyecto originario de sí mismo de modo que siempre y donde haya comprensión – dejando a un lado los otros momentos del Dasein –, esta comprensión será posible solo en el autoproyecto (*Selbstentwurf*) de la temporalidad. Esta está ahí (*ist... da*) en tanto que desvelada porque hace posible el “ahí” de su estar-develado en general. [...] La temporalidad es ante todo proyecto de sí mismo (*Selbstentwurf*) en tanto que la condición de posibilidad de todo develar» (p. 436).

cuando Hegel, en una síntesis radical, propone entender lo verdadero no solo como substancia, sino también y al mismo *tiempo*, como sujeto. Para Heidegger, en cambio, el tiempo, la verdad y el sí-mismo no deben determinarse «ni como substancia ni como sujeto» (SZ, p. 303)¹⁸⁵. A partir de esta posición original radicalmente revisionista, algo así como la persistencia o la permanencia del Dasein (*Beharrlichkeit des Daseins*) debe ser reinterpretada desde la constancia del sí-mismo entendida como la más eminente temporalización de dicho ente (Cf. Ib., p. 375), una tan singular que cimbra todo el andamiaje de la vieja ontología y, con ello, permite una reinterpretación del vínculo originario entre tiempo y ser.

La *Ständigkeit des Selbst* en cuanto fundamento *constantemente futuro, finito y negativo* del proyecto del ser propio del Dasein alcanza un tipo *de constancia y de persistencia* y se *mantiene* en ellas con tal *insistencia* que ofrece la *oportunidad* de fenomenizar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser y del tiempo que en ese *instante preciso* se revela. Por lo tanto, la *Ständigkeit des Selbst* es un fenómeno temporal que rompe con el tiempo del mundo, con el tiempo de los ahora y con el sentido del ser que de allí se desprende y que es el único que la vieja ontología conoce.

Para cerrar este capítulo se puede decir que una vez que hemos alcanzado la delimitación de la posición original de Heidegger es como si nosotros mismos pudiéramos ahora *por primera vez* mirar y darnos cuenta de que aquello de lo que se estuvo hablando desde el principio y constantemente fue de nosotros mismos, es decir, de algo que nos concierne a nosotros mismos también observar y determinar. Ese «algo» es lo que en buen español llamaríamos un «estado» o una «condición» (*Ständigkeit des Selbst*) en cuya inmersión o posesión desplegamos una manera de ser que conmina e irradia al todo del ente y al ser. También en nosotros ha ocurrido la experiencia radical en cuyo *ahí* asimismo habrá tenido que darse para nosotros, al menos, el paso fugaz de eso que Heidegger llama *ser*.

¹⁸⁵ «wenn anders es weder Substanz noch Subjekt ist».

Capítulo V. Temporalidad y ser.

El concepto de tiempo en Heidegger se comprende principalmente como extático. «Éxtasis» significa «estar fuera de sí», «salir de sí mismo». El término «éxtasis» se define en relación con lo estático justamente como la acción (*sis*) de salir o ir más allá (*ek/ex*) de lo que «está en pie», de lo «establecido» (*hístemi*). El verbo *histamai* significa en latín *stare* y en español «estar». El sentido temporal de «estar» es lo estático, el estar-ahí de lo que transcurre estando acotado por un límite. Por su parte, la palabra «éxtasis» piensa ese «estar puesto», «detenido», «establecido», pero lo piensa ya como su «pasado», como aquello más allá de lo cual se expone constantemente. Lo extático piensa el tiempo del ser, así como lo estático piensa el tiempo del estar. Para Heidegger ser y tiempo son extáticos.

La estructura fundamental del «salir de sí» del éxtasis, además de un extenderse más allá del estar-ahí (cuyo sentido temporal es el «ahora» de un tiempo constante), permanente y acotado, implica otros dos momentos articulados. El éxtasis, como salir de sí mismo, ya piensa el hacia-dónde (*Wohin*) del ir más allá de sí y lo hace no con rumbo a un estado, pues el éxtasis no tiene nada que ver con el «estar», sino que es, más bien, su *constante* evasión. Tampoco se podría decir fácilmente que el hacia-dónde no sale con rumbo a un estar sino a *un* ser, pues en ese caso «ser» se pensaría como *un* «estar», solo que todavía no presente, pero por llegar. Por ende, el hacia-dónde del éxtasis se dispara formal-negativamente hacia el ser en tanto que desagua todo *contenido* y *repele* toda identificación con el ente como estatismo del ser. El hacia-dónde del éxtasis se estructura en los esquemas-horizontales del hacia-sí o futuro («*Auf-sich-zu*»), del de-vuelta-a-sí o pasado («*Zurück auf*») y del dejar-comparecer o presente («*Begegnenlassen von*»).

Pero el éxtasis, además de pensar en cierto modo su hacia-dónde, también barrunta ya de alguna manera su a-partir-de-dónde (*Woher, woraufhin*). El a-partir-de-dónde del éxtasis no es simplemente lo estático del estar-ahí carente de todo ímpetu genuinamente gatillador. La pregunta fundamental es, precisamente, de dónde proviene el *ex* del éxtasis

entendido como la acción del ir más allá de sí, si lo único que aparentemente «hay» es lo estático, que no es a-temporal, pero sí tiempo del mundo o tiempo de los ahora, es decir, continuidad ilimitada, intratemporalidad mensurable. No es suficiente con entender el a-partir-de-lo-cual del éxtasis como oposición al estar-ahí del ente, pues eso dejaría inexplicado el origen del éxtasis o lo entendería implícitamente o bien como producto de un mecanismo natural (es decir, eliminaría su estructura de fuga), o bien como resultado de lo milagroso (es decir, debido también a un orden, solo que «superior»), o bien como surgido del azar o de la magia (es decir, eliminaría su capacidad de oposición). El sentido propio del éxtasis se *resiste* a ser comprendido tanto en términos de «accidentalidad» como en términos de «necesidad»; en los dos casos se trata de posibles estados de los entes. Nos encontramos, en efecto, ante un enigma, no ante un «misterio».

Desde el capítulo anterior comenzamos a elaborar una posible elucidación del a-partir-de de la temporalidad extático-horizontal. Nuestro propósito es llegar a interpretarlo mediante una determinación de la posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo. El concepto «posición original» articula cinco indicadores fundamentales del lugar sistemático reservado para el tiempo en una filosofía y, a la larga, en la historia de la filosofía misma. Recordemos que hasta ahora hemos desarrollado (1) la posición del tiempo en la obra *Sein und Zeit*, (2) la arquitectónica en la que se inserta su interpretación, (3) el éxtasis temporal que predomina en ella y (4) la ontología explícita del Dasein que la acompaña. Solo nos queda por analizar el último índice, esto es, (5) la potencia histórico-crítica de la posición original, *su actualidad*.

El último momento de la posición original es fundamental no solo porque cierra nuestra investigación, es decir, porque nos permite dar cuenta del concepto heideggeriano del tiempo, ni porque adelante una meditación acerca de ese sentido del tiempo que es la historia, sino porque, en medio de estas discusiones, resulta historizar la propia historia del concepto de tiempo de Aristóteles a Heidegger. Que el ejercicio adelantado aquí resulte, él mismo, historizado por el tiempo, es decir, que se descubra al final que lo que en esta investigación se ha desarrollado es una realización del acontecer del Dasein en tanto

que temporalizado a partir de su propio haber-sido, es uno de los enigmas más sorprendentes que acaecen al tratar el tema del tiempo.

El camino que nos llevará hasta allí se compone de tres apartados que siguen el hilo conductor de la relación tiempo-ser-historia en tanto que nexo determinante del proyecto *Sein und Zeit*. Para Heidegger ese proyecto madura hacia una «transformación histórica» (*historisch zu werden*) de la ontología fundamental. De suerte que hasta tanto no se tematice el nexo en cuestión no puede haber concepto heideggeriano del tiempo ni ubicación hermenéutica del lugar sistemático del tiempo en su filosofía. Esto significa que debemos investigar en torno al significado de «tiempo y ser» tanto en el sentido de aquella mítica sección de *Sein und Zeit* que nunca llegó a ser escrita, como en el sentido verdaderamente definitivo de problema filosófico objetivo, el cual no solo *se puede* reconstruir, sino que *se tiene* que reconstruir para poder comprender los alcances últimos de la historia del concepto de tiempo.

A nuestro juicio el acervo conceptual y metodológico que ha sido decantado en los Capítulos I-IV de esta sección nos permiten emprender esa tarea. Dicho acervo se puede resumir, condensada pero orientativamente, en la idea de la *Selbstständigkeit*. Es por esto por lo que en el primer apartado la retomamos y la reencausamos en orden a interpretar la relación Dasein/ser, es decir, que la proyectamos en un horizonte ontológico-temporal y no ya solamente, como habíamos hecho al tratar de la temporalidad originaria y propia, en un horizonte existencial-temporal. Veremos cómo estos horizontes se entrecruzan en un único hilo conductor. Justamente por esto, en el segundo apartado, reconstruimos detalladamente el paso de la *Zeitlichkeit* a la *Temporalität des Sein* mediante un rastreo de todas las menciones importantes a la sección no-escrita «Tiempo y ser» y a sus tareas fundamentales. Esto permite comprender cómo en el transcurso de *Sein und Zeit* evoluciona la idea de una comprensión del ser a partir (*aus*) del tiempo en el problema de las temporalizaciones originarias de la temporalidad del Dasein. Heidegger reconoce como consecuencia de ese problema una «transformación histórica» de toda futura investigación. La pregunta que no podemos dejar de hacernos es ¿por qué?

En el tercer apartado respondemos a la pregunta a través de un análisis de la formalización heideggeriana del concepto de «historia» en clave de negatividad. Como resultado de la comprensión formal-negativa del concepto vulgar de historia resultarán la prioridad del «pasado», la efectuación, la transmisión y totalización de la historia. En términos ontológico-temporales estos elementos formales de la historia se entenderán como (1) la prioridad del haber-sido (*Gewesenheit*), (2) el destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*), (3) la repetición (*Wiederholung*) y la respuesta (*Antwort*) y, finalmente, (4) el acontecer de la historia y la historia del mundo.

Al final de este capítulo retornaremos renovadamente a la historia del concepto de tiempo desde la destrucción fenomenológica como segunda tarea de la ontología fundamental que se efectúa sobre la base de lo precomprendido como tiempo y ser. Es posible afirmar que la historia del concepto de tiempo es el desarrollo de la destrucción fenomenológica de la vieja ontología y que esta tarea todavía sigue siendo parte de su *actualidad*.

1. La fenomenología del Dasein y la ontología fundamental.

El resultado crucial de la *Ständigkeit des Selbst* promete un desarrollo tan radical y plausible del problema fundamental del tiempo como nunca en su historia fue siquiera imaginable. El Dasein es el *ahí* para el ser, la *dimensión* en la que destella el ser, destello que el Dasein mismo puede-ser si lo extiende temporalmente al máximo en el proyecto de la resolución precursora, en la *Selbstständigkeit*. La condición de arrojado a la muerte antes de empujar la interpretación al descubrimiento de un destino desesperanzador y aciago más bien *demuestra existencialmente* que *no* estoy al servicio del ente, sino que puedo acercarme a algo que se muestra en *mi* existencia, algo que no se reduce, ni le sirve al mundo: es el *ser* de mi existencia en cuanto tal, «algo» fundamentalmente no-óntico (por tanto, negativo). Allí o ahí, en ese estado-de-apropiación es que se puede plantear la pregunta por el ser; ese estado es el ahí (el tiempo propicio) para el ser, el tiempo del ser. La pregunta por el ser no se debe plantear en el momento de aparición de la *ousía* (hacienda, propiedad, posesión, haber) logrado en el acceso teórico a la Naturaleza, ni tampoco *en*

su circunstancia o contexto heredero, a saber, el *ego*, la subjetividad moderna, el *hypokeímenon*, que se erige en amo y señor de la Naturaleza, pues su sentido temporal estático obedece al estar-ahí de las cosas o de los objetos. Si el ser mismo es tan extático como el tiempo, es decir, si se evade permanente y negativamente del estatismo del estar-dado, entonces el interrogante se debe plantear radicalmente en un *instante* en el que el éxtasis del tiempo se abra, él mismo, al ser como tal; ese instante es la *Ständigkeit des Selbst*. Este hallazgo es el que permite pensar en la revelabilidad plena del ser en general al interior de un tiempo que emerge «gracias» al Dasein originario y propio¹⁸⁶.

La *Selbstständigkeit*, como promesa, debe enfrentarse a dos dubitaciones que, en el fondo, siempre la acompañarán. Por un lado, es necesario establecer cómo puede el Dasein mantenerse en una persecución constante de sí-mismo, es decir, cómo puede extender el tiempo del ser de tal forma en el tiempo de su existencia y de su facticidad que no abandone el genuino estado en el que es digno de que se le pregunte por el ser, digno de dar testimonio del ser en general. *Esta es la pregunta existencialmente fundamental*. Por otro lado, el Dasein debe explicar bajo qué *circunstancias* precisamente «él» vendría a ser algo así como un testigo eminente de «algo» que lo supera, de «algo» que no puede inscribir o integrar al *mundo*, pero que, no obstante, se acredita en fenómenos tales como la angustia, la muerte, la llamada o la culpa. *Esta es la pregunta metodológicamente fundamental*.

Tal interrogante se alimenta, precisamente, del hilo conductor que se ha seguido para descubrir los fenómenos señalados, pues duda de que el camino seguido no esté lastrado desde el principio por un «ideal fáctico de existencia» (SZ, p. 310). En realidad, el problema proviene del origen mismo de la analítica existencial, solo que únicamente ahora Heidegger se atreve a aceptar abiertamente que: «efectivamente es así» (Ib.), es decir, que por debajo de la interpretación ontológico-existencial sí hay una determinada concepción óntica de la propiedad. El «horizonte-de-apropiación» tiene, no obstante, una «*necesidad positiva*» (*positive Notwendigkeit*) que debe ser entendida desde el objeto temático de la

¹⁸⁶ En el §21 de *Die Grundprobleme*, titulado «Temporalität und Sein», se afirma abiertamente que: «Donde está develado un ahí en sí mismo, se manifiesta la temporalidad» (GA 24, p. 437).

ontología fundamental: el ser en general (Ib.). Se trata, pues, de un supuesto no solo reconocido, sino asumido en su función aperturizante: es el supuesto de la *contemporaneidad* ser/Dasein.

El problema de la prioridad (*Vorrang*) del Dasein afecta decisivamente la relación entre ontología fundamental y analítica existencial o, dicho desde la necesidad positiva de esa relación, es, más bien, el fundamento que la hace posible, es la razón gracias a la cual se puede poner en marcha una investigación sobre el sentido del ser. La cuestión, como hemos dicho, se encuentra en la semilla misma de *Sein und Zeit*, manifestándose en un momento tan reciente para su puesta en marcha como el §2. Según ese apartado, entre Dasein y ser hay una «referencia retrospectiva o anticipativa» (*Rück- oder Vorbezogenheit*) en virtud de la cual ambos se refieren mutuamente sobre el horizonte de la mentada contemporaneidad.

Lo anterior significa que el Dasein tiene una prioridad óntico-ontológica, pues es el único ente al que en su propio ser *le va* su ser más propio. En el contexto de la «Introducción» a *Sein und Zeit* la prioridad no se explica de cara a la contemporaneidad, sino a la comprensión. El «le va» significa que el Dasein comprende su propio ser, el ser de todo otro ente y, consecuentemente, el ser en general. Es, pues, la exposición de la *Ständigkeit des Selbst* la que permite apreciar el trasfondo temporal que acompaña la comprensión de un «es» cualquiera (*Vorhandensein*), así como la temporalidad que determina el comprender del sí-mismo más propio y, *desde ahí*, del ser del ente y del ser en general.

La diferencia ontológica, el fundamento óntico de la ontología y el olvido del ser (propio) son los motivos que conducen una vía investigativa de esta naturaleza. En primer lugar, la *ontologischer Unterschied* es la condición necesaria de la ontología fundamental, pues indica que hay una diferencia «verdadera» entre ser y ente, es decir, que existe un camino para preguntar por el ser mismo. Su tesis principal es que «el ser del ente no es, él mismo, un ente» (Ib., p. 6), de tal forma que el ser mismo puede ser esclarecido porque en su comparecer ya es otro que el ente. En segundo lugar, el paso obligado a través del ente es la condición necesaria de la analítica existencial. La historia de la ontología muestra la necesidad de un fundamento óntico bajo la tesis de que «ser es siempre ser del ente» (Ib.).

No obstante, queda abierta la cuestión de cuál es el ente por el que se tendría que pasar si el objetivo es llegar al ser en general. Ese ente, dirá Heidegger en la «Introducción», es el Dasein. La *Ständigkeit des Selbst* muestra que, en verdad, es un *estado* del ser de dicho ente, un modo de ser del Dasein, el que *puede* abrir la temporalidad de la existencia de tal forma que se configure el momento para preguntar originaria y propiamente por el ser en general. En tercer lugar, la constatación del olvido del ser (propio) es la condición necesaria de una búsqueda fenomenológica que despeje los encubrimientos que silencian el llamado a seguir la posibilidad eminente del Dasein y su resguardo extensivo-temporal. Es, pues, necesario preservar la fenomenología del Dasein de sus tergiversaciones, como dirá Heidegger más adelante (Ib., p. 135).

El supuesto según el cual todo lo predicable del Dasein propio es un predicado acerca del ser en general es, pues, desarrollado siguiendo un método fenomenológico. Pero la fenomenología del Dasein no es un furgón de cola de la ontología fundamental, sino precisamente el camino que lleva a conquistar la dimensión de lo ontológico-posible y, asimismo, la encargada de su despliegue. La posición original de la fenomenología del Dasein conduce, entonces, hasta el ámbito de la revelabilidad o verdad de la existencia, un ámbito de la mostración pura, de lo automostrante que, por definición, no puede ser falso, no puede ocultar. La fenomenología es el único método que no yerra en el descubrimiento de su objeto, si bien puede equivocarse acerca de qué o dónde encontrar el fenómeno en sentido fenomenológico, sobre todo porque éste se caracteriza por el *disimulo*, es decir, porque siendo lo que es, no obstante, por alguna razón no quiere mostrarse como tal en lo que genuinamente es. La fenomenología lleva hasta el ámbito de la verdad existencial, tanto en el sentido de que quita los encubrimientos como en el sentido de que allí se topa con lo máximamente revelable, con la verdad del ser puro que comparece en la *Ständigkeit des Selbst*.

La fenomenología asume, entonces, la posibilidad del encubrimiento y lo hace únicamente porque ella se pliega a su objeto temático, el Dasein, quien se caracteriza por un olvido del ser (propio). La ontología fundamental es fenomenológica porque contrarrestando tal olvido pone en *evidencia* la manifestación pura del ser *en* la existencia en cada

caso propia. Aquí, en efecto, hay una tensión que explica la *negatividad* polifacética del fenómeno en sentido fenomenológico a la que Heidegger tan solo alude en el §7 (Ib., p. 28). Por una parte, la negatividad se expresa en que la fenomenología, cuando quiere dar cuenta de la *Selbstständigkeit*, no tiene la forma de realización de un puro hacer-ver (pues la existencia es en cada caso la mía), sino que tiene que recurrir cada vez a otra cosa para poder mostrar su objeto temático; ya no muestra, *enseña* y enseñar es lo contrario de disimular, así como mostrar es lo contrario de aparentar. Por otra parte, ese objeto temático, el Dasein, tiende a encubrirse a sí mismo olvidando su más propio poder-ser e identificándose con un ente más, es decir, dando la espalda a la diferencia que sí podría realizar en su propio ser. Finalmente, la mostración pura de la *Ständigkeit des Selbst* es, en sí misma, negativa y solo manteniéndose en dicha revocación de toda reificación puede exhibir una instancia propicia para la pregunta por el sentido del ser, cuya elaboración es el objetivo primero y último de *Sein und Zeit*.

2. De la *Zeitlichkeit* a la *Temporalität des Seins*.

La sección que debería extender en clave ontológico-fundamental los resultados analítico-existenciales de la *Zeitlichkeit* se titula «Tiempo y ser». Esa sección nunca fue publicada. El recorrido realizado hasta aquí nos permite presumir, muy a las claras, de qué tiempo y de qué ser debería tratarse allí. Retomar las preciosas anotaciones que proyectan la «Tercera sección» en la «Introducción» a *Sein und Zeit* es un camino para concretizar dicha imagen y para definir *la tendencia última del planteamiento heideggeriano* en el marco de la historia del concepto de tiempo.

Como ya lo mencionamos al empezar la *Primera sección*, la publicación parcial de *Sein und Zeit* obligó a Heidegger a distinguir en el famoso «Prólogo» que se encabeza con la cita del *Sofista* de Platón entre una meta preliminar (*vorläufiges Ziel*) y un objetivo concreto (*Absicht*). Lo primero rige para todo el proyecto, lo segundo principalmente para la parte efectivamente publicada. La meta de *Sein und Zeit* es «la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general» (Ib., p. 1). El

horizonte es caracterizado como «originario y universal» (Ib., p. 26), pero, más específicamente, como un horizonte *transcendental* (Ib., p. 39). El significado de dicha expresión corresponde aproximadamente a la de esquema-horizontal y, como nos ha mostrado la *Segunda sección*, es el resultado de un esforzado trabajo hermenéutico profundizando en el esquematismo kantiano. Por su parte, el objetivo concreto de la parte publicada será, primero, preparatorio, y segundo, provisional, encargándose de una «elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser”» (Ib., p. 1). En el camino a la *Ständigkeit des Selbst* fue elaborada, efectivamente, la dimensión para interrogar por el ser. De manera que queda por comprender cómo es que habría de desarrollarse ese preguntar una vez descubierto el horizonte de la temporalidad originaria y propia.

La sección «Tiempo y ser» pretende una *renaturalización* de ciertos indicadores que se observan ya operantes en la tradición del olvido del ser y en la comprensión preontológica del ser. La vieja ontología, pero también las ciencias en general, barruntan una función del tiempo que, no obstante, desconocen en cuanto concepto. Se trata, pues, de renaturalizar esa relación «tiempo-ser» valiéndose del descubrimiento *fundamental* del tiempo originario y propio. En cierto sentido es necesario asumir que toda la tradición desde Parménides de alguna manera barruntó el carácter de hilo conductor de dicha relación, pero que era incapaz de desarrollarla a un nivel filosófico antes de Kant, pues la vieja ontología, carece de una fenomenología del Dasein. Incluso Kant, pese a su original comprensión de la relación tiempo-sujeto, incurre en esta omisión. Únicamente la *Ständigkeit des Selbst* ofrece una apertura desarrollable *ontológica, existencial, fáctica y fenomenológicamente* hacia el carácter temporal del ser.

En la tradición se le asigna al tiempo la ingenua función de criterio óntico para distinguir regiones del ente: lo temporal, lo intemporal o lo supratemporal sirven para diferenciar entre regiones, modos de ser o campos temáticos. Se presume que el tiempo tiene una *función ontológica*, pero se lo utiliza como *criterio óntico*, ya que de lo que se trata en cada caso es de referir el ente a su manera de estar-en-el-tiempo. Sin embargo, definir qué es lo que habilita al tiempo para fungir como tal criterio exige algo más que comprender las diferenciaciones temporales como casillas que están en el tiempo y en las

que se almacenan tipos de entes. ¿Cómo llegó el tiempo en la historia de la filosofía a fungir como diferenciador óntico? ¿Existe alguna legitimación para esta función del tiempo o solo se sigue haciendo porque algún pensador en los albores de la filosofía identificó el ser con la pura presencia?

Estas preguntas constituyen el tema de investigación de la sección «Tiempo y ser». Su *primera tarea* tenía que ser, por supuesto, reconducir la ingenua (*naiv*) función óntica del tiempo a la genuina (*eigentlich*) relevancia ontológica que le concierne. El tiempo es, en efecto, no uno, sino «el» *criterio ontológico*, pero esa función de discriminación y el patrón que le da la «unidad de medida» del diferenciar, no se van a establecer fenomenológicamente nunca mientras se los busque en fenómenos intratemporales. Es por esto por lo que para cumplir la primera tarea es necesario haber ganado la temporalidad originaria y propia, ya que es en ella donde se descubre un sentido del tiempo allende el tiempo del mundo y, mucho más, del tiempo del ahora. La *Zeitlichkeit* es, como dice Heidegger, el «horizonte trascendental» en el que se debe plantear la pregunta por el sentido del ser en general. Sobre el fondo de la *Ständigkeit des Selbst* es posible, entonces, mostrar «*que y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*» (Ib., p. 18). La interpretación de la temporalidad originaria y propia que expusimos en el capítulo anterior nos permite descubrir que en la «Introducción» el criterio ontológico es programáticamente colocado en relación con la *Ständigkeit des Selbst*, aunque allí *no* se lo haga explícito por razones que desconocemos.

En *Sein und Zeit* ese criterio ontológico recibirá el nombre de *Temporalität des Seins*, temporaneidad del ser. Una vez que se ha mostrado que el ser mismo tiene un carácter temporal se plantea una *segunda tarea* que versa sobre la distinción conceptual entre lo intratemporal, lo temporal y lo temporáneo. El ser mismo y todos sus modos de ser deben concebirse a partir (*aus*) del tiempo. Por lo tanto, lo que aquí signifique «tiempo» tendrá un sentido exclusivo e, inclusive, distinto de su aproximación temporal (*zeitlich*). Así como el ser en general está por encima de la mundaneidad y de la intramundaneidad, así mismo la *Temporalität des Seins* debe ser diferente de la *Zeitlichkeit* y de la intratemporalidad. Heidegger solo da una lacónica pista para entender más precisamente ese

enigmático concepto cuando dice que se trata de una *determinación* temporánea del ser (*temporale Bestimmtheit des Seins*) (Ib., p. 19). En todo caso, aquí se alcanzaría la respuesta a la pregunta por cuál es el sentido del ser.

Ahondar en la manera en la que se autocomprende esa respuesta a la pregunta ontológico-fundamental aporta un ingrediente más para barruntar lo que significa concebir el ser *a partir del tiempo*, es decir, la *determinación* temporánea del ser en general. Lo curioso es que dicha respuesta no es una conclusión, sino que ella «da comienzo a la interrogación investigante» «dentro del horizonte que habrá sido puesto al descubierto» (Ib.). Nos encontramos, por lo tanto, ante la *tercera tarea* de «Tiempo y ser», que, sin embargo, *es la transición hacia* la «Segunda Parte» de *Sein und Zeit*, la cual solo se podrá desarrollar en el horizonte abierto por la *Temporalität des Seins*. ¿Cuál es, pues, ese horizonte? Al parecer no sería el mismo horizonte trascendental, pues éste sirvió para posibilitar la pregunta por el sentido del ser cuya respuesta es la temporaneidad. El horizonte que resulta es temporáneo, pero no trascendental, sino histórico y comportará una transformación radical de la investigación, puesto que tendrá que volverse, ella misma, histórica (*historisch zu werden*). El nexo entre lo temporáneo y lo histórico es la clave última para la interpretación de la posición original de Heidegger en la historia del concepto de tiempo.

La interrogación investigante que se abre como consecuencia *obligatoria* de la temporización del ser recibe el nombre de «destrucción de la historia de la ontología». La destrucción no es la encargada de exponer la *Temporalität des Seins* ni tampoco la transformación histórica de la fenomenología, sino que presupone esos dos pasos metodícos. El punto de inflexión exacto es difícil de situar por el carácter fragmentario de *Sein und Zeit*. En algún sector todavía oscuro entre la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität des Seins* está el origen de la destrucción fenomenológica. Este capítulo se encamina hacia la arriesgada empresa de auscultar esa zona gris, y además tiene que hacerlo si su talante es verdaderamente filosófico. Mediante la reconstrucción de la tarea fenomenológico-destruictiva también podremos conquistar algunas pistas que permitan delimitar con precisión la zona en la que ocurrió la transformación, sus posibles desencadenantes y sus alcances.

No son pocos los réditos que la destrucción le aportará a *Sein und Zeit* y hasta tal punto importantes que descartan su interpretación como «segunda tarea» en términos meramente jerárquicos¹⁸⁷. La destrucción conduce hasta el «fundamento de la función ontológica del tiempo» (Ib., p. 26) que se abrió en la *Zeitlichkeit*, es decir, hacia esa «base más alta, la propiamente ontológica» (Ib., p. 17). La destrucción elabora, entonces, «el hilo conductor para toda futura investigación» (Ib., p. 19), algo que le dará a la pregunta por el ser su «verdadera concreción» (Ib., p. 26), es decir, justificará la «repetición» de dicho interrogante y, por tanto, «la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento» (Ib., p. 21).

De lo anterior se desprende que la destrucción conduce tanto como opera ya con base en el fundamento de la función ontológica del tiempo. ¿Cómo se explica esto? Aquí nos encontramos con un problema semejante al de concebir una *Temporalität des Seins* que, siendo despejada gracias a la *Zeitlichkeit* del Dasein, sin embargo, debe ser su trasfondo ontológico de posibilidad. Lo mismo ocurría, recordémoslo también, con la primacía que se le concedió al futuro, el más extático de todos los éxtasis. Una forma de entender ese viraje es de la mano de la distinción entre una «elemental historicidad» y una «historicidad propia».

La «Introducción» a *Sein und Zeit* le da una importancia muy sobresaliente a las tradiciones en las que se mueve el comprender, a la historia de la pregunta y al histórico olvido del ser, importancia que no llega a transparentarse en el resto de la publicación. Para nosotros esto es un indicio de que en la «Introducción» Heidegger ya reflexiona con cierta distancia acerca de los resultados de las dos secciones escritas y trata de direccionar el planteamiento ontológico-fundamental; en efecto, el último capítulo del libro publicado en 1927 versa acerca de la historicidad.

La temporalidad del Dasein es la condición que hace posible el modo de ser de la historicidad. Heidegger la vincula con el concepto de acontecer (*Geschehen*), el cual aplicará dos años más tarde a su interpretación de la *Crítica* kantiana y a la ponderación

¹⁸⁷ Como mencionamos en la *Primera sección*, tomamos distancia de la manera en la que Grondin (2015, p. 33) interpreta el carácter secundario de la destrucción fenomenológica.

temporal del problema de la metafísica en Hegel¹⁸⁸. A la altura del §6 afirma: «la historicidad es la constitución de ser del “acontecer” del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la “historia universal” y para la pertenencia histórica a la historia universal» (Ib., p. 20). La idea de una «elemental historicidad» parte justamente de aquí, del reconocimiento de una pertenencia a la historia que es en sí misma histórica. En este sentido, el Dasein fáctico *emerge desde la historia*, se configura históricamente en lo que es y cómo lo es. Historia significa, aquí, el pasado que el Dasein *es*, con el cual ha ido creciendo y con el cual se encuentra familiarizado. La historia comporta una cierta interpretación inmediata de la existencia de carácter normativo y dominante. *Esta historia se le anticipa al Dasein*, es decir, compite con el carácter proyectivo de su temporalidad originaria y propia o, más bien, realiza la comprensión del tiempo bajo los rasgos que se acaban de indicar (acostumbramiento, normatividad heterónoma, dominio de la nivelación, etc.).

Por su parte, la historicidad propia no compite con la *Zeitlichkeit*, sino que se apropia de su carácter anticipativo-resolutorio. En la historicidad propia no son las tradiciones las que se le anticipan al Dasein para imponerle caminos y límites posibles, sino que es el Dasein propio el que se anticipa a la historia. A esto le denomina Heidegger el «acontecer». La historia no consiste en «hechos» o en «interpretaciones», sino que consiste en *posibilidades de futuro* del Dasein. La estructuración del acontecer mediante el que se realiza la posibilidad futura es la historicidad.

Ahora bien, el fundamento de la función ontológica del tiempo es la *Ständigkeit des Selbst*, la cual se descubrió gracias a la resolución precursora que se apropia de la negatividad de angustia, muerte y llamada a poder-ser-culpable. Llegar a ser en su

¹⁸⁸ De la Maza (2007) ha analizado los sentidos del tiempo en la *Fenomenología* llegando a conclusiones interesantes para nuestra investigación. Por una parte, el autor resalta que, entre 1801 y 1804, el tiempo precede en Hegel al espacio, mientras que después de 1805 es el espacio quien precede al tiempo. Por otra parte, de la Maza considera que es posible interpretar la *Vollendung der Metaphysik* realizada en la *Fenomenología* como el anuncio de un «parto» que se abre a un tiempo histórico múltiple que replantearía la eternidad temporal del Espíritu absoluto. En este mismo sentido, presenta en otro trabajo (2010a) críticas al proceder hermenéutico heideggeriano destinado a integrar el tiempo hegeliano dentro del tiempo de la naturaleza. Una pesquisa de los momentos filosóficos en los que Hegel piensa y repiensa su concepto de tiempo (incluso en el proceso de escritura de la *Fenomenología*), unida a la exploración de esa otra forma de pensar la historicidad, enriquecerían críticamente la historia del concepto de tiempo aquí realizada.

mismidad el ser que comparece en la existencia y abrirse en la apropiación de ese estado o condición al sentido del ser en general es, para Heidegger, la posibilidad eminente del Dasein, su poder-ser más propio. A partir de *ahí* acontece el Dasein propio.

Sin embargo, si contra algo ha tenido que enfrentarse constantemente la fenomenología del Dasein es contra la tendencia al encubrimiento, *al disimulo*, ínsita en su modo cotidiano de ser. El Dasein es, él mismo, su poder-ser-más propio, pero por alguna enigmática razón *no quiere* mostrarse a sí-mismo, es decir, no se *acepta* como lo que verdaderamente es: precisamente, *verdad existencial*. En esta tendencia a la «resistencia», la genuina negatividad existencial asume la perversa forma del caprichosamente-negativo «no» hacer caso de la posibilidad eminente, originaria y propia. El Dasein se encubre a sí mismo; su «resistencia» al análisis existencial tiene un por qué, el cual Heidegger autojustifica desde la caída en tradiciones. Por lo tanto, la destrucción está llamada a cumplir una *doble* realización de la negatividad, vale decir, como *despejamiento* de las dominantes interpretaciones heredadas y como *extensión* de la negatividad que caracteriza a la temporalidad originaria y propia. Es, pues, necesario, sacar a la luz la historia del encubrimiento. *La historia del concepto de tiempo es la destrucción de la historia de la ontología*¹⁸⁹.

Esta afirmación se corrobora cuando se repara en el recorrido propuesto por Heidegger para la destrucción de la historia de la ontología, pero, sobre todo, en su justificación. Sobre lo último, ciertamente, el resultado de la temporalidad originaria y propia como sentido de ser del Dasein pecaría de ingenuidad si se considerara exenta de la amenaza de autoencubrimiento. En todo caso, primero tiene que ratificar que se mantuvo al margen de todo secreto influjo de la tradición. ¿Fue realmente la *Ständigkeit des Selbst* un descubrimiento originario? Las razones de la sospecha heideggeriana, como hemos visto a lo largo de esta investigación, no son infundadas y, mucho menos, a la luz del descubrimiento de que la condición de arrojado del Dasein es una caída en tradiciones. Esta conclusión es producto de la reflexión que hace Heidegger en la «Introducción» acerca de los

¹⁸⁹ He abordado el problemático y apasionante tema de la destrucción fenomenológica en distintos trabajos a los que me permito remitir: Pulido, 2009a, 2019b y 2021.

resultados de *Sein und Zeit*. En ella identifica el nexo estructural entre la publicidad del uno y las tradiciones históricas, un tema que, ciertamente, *no* desarrolló en el capítulo dedicado a interpretar el «quién» del Dasein cotidiano.

El fenómeno del uno se mostró en nuestro Capítulo III en su carácter público e, inclusive, en su carácter intra-temporal, pero *no* en su índole sobresalientemente histórica. Ahora se puede explicitar que, cuando el Dasein cae en la publicidad del uno, en lo que incurre es en una caída en tradiciones históricas impropriadamente asimiladas. Estas tradiciones dominantes se autoencubren tanto en su carácter normativo como en su propio origen. La tradición, dice Heidegger, «desarraiga» al Dasein, lo «insensibiliza» frente a su acontecer y todo esto a pesar de que lo envuelve en un esteticismo historicista que se basa en «la propia falta de fundamento». La tradición, en definitiva, mengua toda *posibilidad* de «una apropiación productiva» del pasado, es decir, del acontecer del Dasein (Ib., p. 21). Si el fenómeno de la caída en tradiciones se toma radicalmente en serio cabe, pues, preguntarse: ¿Logró verdaderamente la interpretación heideggeriana de la temporalidad originaria y propia sobreponerse al influjo de la tradición en lo programático, en lo metódico y en lo conceptual? ¿Se alcanzó, realmente, en la *Ständigkeit des Selbst* «la más radical individuación» del Dasein (Ib., p. 38) frente a la vorágine de tradiciones que lo determinan de cabo a rabo? ¿Cómo puede haber *seguridad* al respecto? El sentido ontológico-existencial de la destrucción (y no solo su función hermenéutico-crítica) se alcanza cuando sus desencadenantes se rastrean hasta el problema del tiempo, específicamente, hasta el paso hacia «Tiempo y ser» o, dicho de otra forma, hasta la transformación de la *Zeitlichkeit* en la *Temporalität des Seins*. Esa transformación la califica Heidegger de *histórica* (*historisch zu werden*). Hay que entender la historia para entender la destrucción.

La *Selbstständigkeit* es un fenómeno que viene de afuera de la filosofía. No se trata de que la verdad existencial se adapte a la filosofía, sino de que sobre la condición de mantenerse constantemente en lo más propiamente Dasein (cuya prioridad óntico-ontológica ya se subrayó), a lo mejor la filosofía sea la ocupación más indicada para eso. Solo entonces sería legítimo elegirla. La necesidad de una persecución constante de lo propio es la condición de posibilidad del diálogo con la filosofía. La prioridad de *Sein und Zeit*

no es hacer una filosofía; la prioridad es el Dasein cuando está listo para que se le pregunte por el sentido del ser. Esto permite que la investigación heideggeriana tenga esa característica distancia crítica con la filosofía a la cual hoy se le suele llamar «metafilosófica», mas no solo en relación con la vieja ontología, sino con la filosofía misma en cuanto posibilidad del Dasein histórico. Ya se dijo que la historia originariamente comprendida no se ocupa de «hechos» o de «interpretaciones» sino de posibilidades de futuro. ¿Qué es lo todavía posible en la historia de la filosofía y en la filosofía misma como modo de ser? Lo posible, sin embargo, no lo vamos a encontrar mediante la historiografía filosófica, que está en cuestión, sino precisamente en contra de ella y guiados no por su influjo, sino por el motivo originario que nos llevó hasta ella, vale decir, la búsqueda del más propio poder-ser. Al principio no era la filosofía; pero puede muy bien no solo vincularse, sino «ser necesaria» para el cumplimiento de la *Ständigkeit des Selbst*.

La crítica heideggeriana de la tradición es, pues, una des-estructuración de la herencia histórico-filosófica que sigue el hilo conductor de «Tiempo y ser». Los pasos que la conducen a través del esquematismo kantiano, de la incorporación cartesiana de la ontología medieval al *sum* y de la interpretación del *Tratado sobre el tiempo* de Aristóteles permiten presumir los márgenes de la *Temporalität des Seins*, cuyo hilo la destrucción sigue en todo momento. Cada una de esas *épocas ontológicas* discrepa en algún aspecto crítico de la *Selbstständigkeit* (subjektividad moderna, dependencia de la ontoloteología medieval, interpretación de las categorías a partir del permanente presente), pero también entronca con la experiencia originaria (vínculo tiempo y sujeto en Kant, ontología del *sum* «en la línea más propia del pensamiento de Descartes», necesidad de renaturalizar al Dasein cuando se evidencia el nexo de dependencia entre *ousía*-concepto griego de hombre-*lógos-noein*). La pregunta conductora de la destrucción tiene que ser formulada, entonces, como una historia del concepto de tiempo cuyo fundamento ontológico-operativo no sea la ni la *ousía* ni el sujeto, ambos conceptos de estatuto ontológico intratempóreo, sino la extática *Ständigkeit des Selbst* que apunta más allá de sí en apertura hacia la temporaneidad. Por eso la destrucción como historia del concepto de tiempo interroga

si, y hasta qué punto, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo y si la problemática por la temporaneidad, que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada (Ib., p. 23).

3. Negatividad, historicidad y temporalización: *Das Geschehen des Daseins*.

A nuestro juicio, el eslabón entre la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität des Seins* es el acontecer del Dasein pensado en toda su extensión histórica (*das Geschehen des Daseins*). Por lo tanto, es preciso indagar en el acontecer para interpretar el significado y los alcances de una comprensión de la *Temporalität* «a partir» (*aus*) de la *Zeitlichkeit*. En el acontecer se encuentra, pues, el fundamento de la función ontológica del tiempo, el cual obliga a la transformación histórica de la filosofía como *condición necesaria* para la destrucción de la historia del concepto de tiempo en cuanto hilo conductor de toda investigación futura. En otras palabras, esa transformación es también necesaria para la genuina comprensión de todo el plexo fenoménico comprendido en el concepto heideggeriano de tiempo: *Temporalität des Seins*, *Zeitlichkeit*, tiempo del mundo, tiempo del ahora, idea kantiana del tiempo e idea aristotélica sobre el tiempo. Este es el programa histórico-filosófico de *Sein und Zeit*.

Dicho programa ensaya diversas expresiones para nombrar esa zona todavía oscura entre la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität des Seins*. La primera y, también, la más usada, pero a la vez la menos técnica, la más aproximativa, es afirmar que la *Temporalität des Seins* se debe comprender «a partir de» (*aus*) la *Zeitlichkeit* (Ib., p. 17). Pero ¿qué significa «a partir de»? De acuerdo con lo interpretado en esta investigación no puede significar otra cosa que *a partir del* «horizonte trascendental» de la *Zeitlichkeit*, desde su perspectiva (*aus dem Hinblick*) (Ib., p. 25). Por cierto, Heidegger lo dijo desde la primera página de *Sein und Zeit*: el tiempo es «el horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general» (Ib., p. 1). ¿Es esto equivalente a afirmar que la *Temporalität des Seins* se debe comprender «a partir de» la temporalidad originaria y propia? La «Introducción» *no* habla *todavía* del carácter originario y propio que debe tener la *Zeitlichkeit* para oficiar como

horizonte trascendental de la posibilidad de toda comprensión del ser. Tan solo afirma que la *Zeitlichkeit* es «aquello desde donde» (*von wo aus*) de la *Temporalität* (Ib., p. 17). El nexo en cuestión se torna un poco más claro cuando Heidegger asevera que toda comprensión del tiempo «brota» (*entspringen*) de la *Zeitlichkeit* (Ib., p. 18) y que la problemática ontológica «hunde sus raíces» (*verwurzelt ist*) en la *Temporalität des Seins* (Ib.). Por lo tanto, «a partir de» la *Zeitlichkeit* significa brotar, emerger, surgir, ser concebible a partir de ella (*fassen*) (Ib., p. 26). Heidegger dirá también que la *Temporalität des Seins* se comprende «en referencia a» la *Zeitlichkeit* (*mit Rücksicht auf*) (Ib., p. 25). Se concluye, entonces, que para *Sein und Zeit* el ser se debe comprender *a partir del* tiempo y el tiempo *a partir de* la *Zeitlichkeit* originaria y propia. ¿Y la *Zeitlichkeit* como tal a partir de dónde?

Al contrastar el despliegue terminológico destinado a apresar el nexo en cuestión en la «Introducción» con las formulaciones que sobre el mismo tema realiza el último párrafo del libro (§83) nos encontraremos con que la comprensión del nexo se ha decantado ostensiblemente y se expresa de una manera mucho más diáfana. Heidegger sigue considerando que el tiempo es el criterio ontológico; *de eso no dudará jamás*. No obstante, el intento de interpretar esa función ontológica a partir de la *Zeitlichkeit* como *fundamento* ha dejado como resultado provisional que el ser debe comprenderse «a partir de las posibilidades de temporalización del tiempo originario» (Ib., p. 437). No cabe duda, pues, de que en el transcurso de *Sein und Zeit*, el «a partir de» entre *Temporalität des Seins* y *Zeitlichkeit* ha evolucionado notablemente y ahora cuenta no solo con un concepto fundamental para su expresión, sino con una orientación definitiva, con un nicho problemático en el cual es posible excavar, vale decir, el fenómeno de la temporalización (*Zeitigung*).

Este planteo recibe en el §83 todavía una última formulación bastante diciente. Heidegger reitera que el ser se abre en la comprensión del ser del Dasein *existente* como ser-en-el-mundo y que, por esta razón, posibilita la apertura del habérselas *con el ente* en general. Cabe, pues, preguntar, «¿cómo es posible para el Dasein una comprensión apiente y propia del ser?» (Ib.). La analítica existencial revela que la *Zeitlichkeit* es el fundamento de la función ontológica que el tiempo cumple. Por lo tanto, Heidegger puede concluir que «un originario modo de temporalización de la temporalidad extática misma

(*selbst*) debe posibilitar el proyecto extático del ser en cuanto tal» (Ib.). Esto es lo que significa comprender el ser a partir del tiempo y el tiempo a partir de la *Zeitlichkeit*: la *Temporalität des Seins* es una temporalización originaria y propia de la *Zeitlichkeit*. Tal es la intuición heideggeriana fundamental que ha animado su historia del concepto de tiempo en Aristóteles y en Kant. Esto es, también, lo que significa la «transformación» de «ser y tiempo» en «Tiempo y ser» que recibe en la «Introducción» el apelativo de «histórica». ¿Por qué darle este título?

El acontecer es la historicidad propia.

La respuesta a esta pregunta no es sencilla, pues el problema de la historia, como dice Heidegger, «no puede resolverse de un solo golpe de mano» (Ib., p. 377). La respuesta no solo tiene en contra la penuria de unos medios categoriales que no incluyen a lo histórico dentro de lo «ontológico», sino que, además, el horizonte ontológico mismo en el que se tendría que responder es muy oscuro, cuando no discordante con la propia pregunta por la historia. Cuando Heidegger plantea una transformación histórica de su investigación es consciente de que solo desde una inversión radical es posible resignificar tanto lo ontológico como lo histórico. Pero también responde a una necesidad que procede desde el fondo más íntimo del tiempo originario y propio. *Toda la disertación que se va a realizar en torno a la historia se esfuerza por hablar desde la transformación misma.* Por suerte, la temporalidad en cuanto sentido de ser del cuidado ha sido conquistada previamente y puede ofrecer una orientación ontológica determinante. Ella exhibe lo que Heidegger llama el «*enraizamiento originario*» o el «lugar ontológico del problema de la historia» (Ib.)¹⁹⁰.

¹⁹⁰ En esta misma dirección se desarrolla la explicación realizada por Abalo (2019) del nexo entre tiempo e historia en el marco de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Para el autor, la preeminencia del tiempo sobre la historia tiene la función principalmente metodológica de articular los distintos sentidos del término «historia» bajo la mediación de un «ideal normativo que consiste en la asunción de la propia existencia vista desde el aspecto temporal» (p. 240). El artículo de Abalo enriquece la historia del tiempo aquí realizada en cuanto que resalta que en el periodo anterior a *Sein und Zeit* la relevancia de la pregunta ontológica y el reconocimiento de la trascendencia finita del Dasein en el hombre todavía no forman parte del concepto de tiempo que allí se intenta pensar *también* como el originario.

En conformidad con lo anterior, el hilo conductor de la tematización acerca de la historia intentará hilvanar dos temas esenciales. Por una parte, retoma el tema de la temporalidad originaria y propia, pero en clave de la *Ständigkeit des Selbst*, es decir, el problema fundamental en la línea de lograr un mantenerse en constante persecución de sí mismo como la única instancia en la que se abre el ahí para el ser, tanto como se corrobora que el ser solo es comprensible en el horizonte del tiempo. De ahí que la cuestión a resolver sea: ¿«de dónde pueden ser surgir (*geschöpft*), en general, las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente»? Solo a condición de encontrar la clave de la posible dilatación temporal de la *Selbstständigkeit* es, pues, posible un planteo de la pregunta por el sentido del ser que en esa forma de comprender-se se comprende. Por otra parte, la tematización va encaminada a solventar un reparo en contra de la analítica que el mismo Heidegger reconoce como «grave» (*schwer*) (Ib., p. 372) y que es un reflejo de la penuria conceptual y horizontal que atraviesa la pregunta por la historia. Esto implicaría que, al menos formalmente, *Sein und Zeit* cae presa de alguna forma de ahistoricismo. En efecto, su concepto de temporalidad como sentido de ser del Dasein se basa en el estar vuelto hacia el fin, en el futuro que deja todo lo pasado detrás de sí y que no puede volver la espalda al pasado sino a riesgo de petrificar la persecución de la apropiación de sí.

El problema fundamental es que dichos análisis pretendieron cubrir la totalidad y unidad del Dasein cuando no hicieron otra cosa que dejar por fuera, nada menos, uno de sus dos extremos, vale decir, el estar vuelto al comienzo (*Sein zum Anfang*), el nacimiento. La analítica incurrió en unilateralidad en la medida en la que *no* se hizo cargo del *extenderse* (*Erstreckung*) del Dasein entre el nacimiento y la muerte. De lo que sí se ocupó prolijamente la reflexión que sistemáticamente desembocó en la temporalidad originaria y propia fue de la comprensión de la existencia desde la muerte y viceversa. Heidegger, en efecto, presupone que entre esos dos fenómenos hay un único e idéntico *trasfondo negativo* que intenta pensar a partir de la existencia apropiadora. *La historia se haya en esta encrucijada*. Este enfoque, sin embargo, no piensa la existencia desde la negatividad, sino toda forma de negatividad desde la existencia. ¿Logra el nacimiento incorporarse a la ecuación existencia/muerte o el tipo de negatividad que está siendo presupuesta impide

su comprensión? ¿Ocasiona el nacimiento una meditación *renovada* en torno a la negatividad o, sin amenazar el planteo completo de la analítica, puede ser incorporado en el proyecto futuriente-finito de la temporalidad originaria y propia?

Heidegger se va a concentrar principalmente en el problema del extenderse y, desde allí, intentará dar cuenta del nacimiento, es decir que lo comprenderá desde el tópico de la *Ständigkeit des Selbst*. Esto, sin duda, marca un cierto desplazamiento en relación con la prioridad concedida a un «proyecto existencial» de la muerte en los capítulos que antecedieron al tratamiento de la historia o, cuando menos, un ensanchamiento de sus implicaciones, pero desde el punto de vista del acontecer. En cierto sentido, la tensión ya estaba presente, pero en una polaridad distinta, pues se trataba, por ejemplo, de ganar lo existencial de la muerte en lo existivo de la llamada. Ahora, en cambio, se trata del extenderse existivo de lo existencial, por así decirlo.

Es por esto por lo que la tematización del extenderse volverá sobre el problema de «la trama de la vida». El asunto tiene sus antecedentes tanto en la historia de la filosofía, como en la analítica existencial misma, ya que la publicidad cotidiana del uno es el contenido de esa trama, pero al margen del concepto, que es justamente por lo que ahora se pregunta. Desde el punto de vista ontológico-existencial también se necesita una «trama», no obstante, signada por la apropiación del sí-mismo. La trama, por lo tanto, no debe ser pensada desde el tiempo de los ahora en el que se la entendería como la secuencia del continuo cambio a través de momentos que dejan de ser y de los cuáles solo es real el presente. Bajo esta óptica, la trama se comprende ciertamente como cambiante y permanente a la vez, pero tal discurrir es atravesado «a saltos» por el Dasein, ya que solo puede existir en el ámbito de lo presente (Ib., p. 373).

Sin duda, esta no es una opción válida para pensar la trama que sería característica de la temporalidad originaria y propia y, mucho menos, cuando ese «entre» se debe pensar como un *extenderse* de la *Selbstständigkeit*, además, entre nacimiento y muerte. La muerte, como ya se dijo, no es el paso al no-ser, sino la *posibilidad* de la imposibilidad de todas las posibilidades. De igual manera, el nacimiento tendrá que pensarse en sede existencial. Sin embargo, a diferencia de la muerte, el nacimiento no tiene tras de sí un trayecto

de experiencia existencial, sino que es su radical inauguración. En cuanto tal, el nacimiento no es solamente un fenómeno existencial, sino existencial. El *no-todavía* del cual es fronterizo el nacimiento no debe pensarse, como sucedía con el *todavía-no* de la muerte, en términos de un no-ser en medio de cuyos dos brazos estaría el Dasein como una cosa en el tiempo. Antes que encontrarse rodeado por el océano del no ser cuya presencia mantendría a raya las aguas, el Dasein se extiende en la resolución precursora como *una negatividad existente*. Esto quedó claro al analizar la muerte. Heidegger invita a pensar la negatividad del nacimiento en los mismos términos, y sin duda hay una afinidad, *pero no una igualdad de lo negativo del nacimiento y de la muerte*.

Si para definir la muerte se usó el giro «posibilidad de la imposibilidad de todas las posibilidades», para definir el nacimiento esta expresión se puede readaptar de manera que suene: «posibilidad de la posibilidad e imposibilidad de las posibilidades». Esto no es en modo alguno un juego de palabras de cara a la definición de la muerte interpretada en el capítulo anterior. El contraste no hace más que resaltar lo que ya estaba siendo pensado al definir la muerte. En efecto, al entenderla como posibilidad se presupone un tipo de negatividad, vale decir, como posibilidad de cesación. Pero el nacimiento no puede ser definido así, sino como posibilidad de inauguración. Su negatividad es de otra índole. De igual manera, la muerte era posibilidad de la «imposibilidad», donde tal cosa significaba, sin que fuera expreso, algo así como «a-nular, des-conectar, in-validated o suspender» las posibilidades, que no eliminarlas, pues no se trataba de un fenecer, sino de un ser-para-la-muerte. ¿Qué posibilidades?, cabe preguntarse. De nuevo, el análisis detallado permite decodificar algo que la proposición engloba sintéticamente: las posibilidades que se anulan o negativizan en la muerte como cesación de... son las posibilidades óntico-mundanas, no la posibilidad a secas, pues la cesación de la posibilidad no es una suspensión de su dominio, sino simplemente la des-aparición. La muerte es, pues, la cesación a-nuladora del dominio incondicionado de lo meramente óntico-mundano. Eso óntico-mundano es lo que Heidegger denomina la publicidad del uno o, más precisamente, la tradición impropia.

Del nacimiento, por ser un estar vuelto al comienzo que no tiene que cortar las anclas de la impropiedad precisamente porque ella *no* existe *todavía*, se puede decir que es posibilidad como *inauguración*, entendiendo que allí la negatividad sigue otra dirección y tiene otros desencadenantes. En efecto, nacer no anula, desconecta, invalida o suspende la posibilidad, sino que *la funda por primera vez* de una manera que la muerte por más acotaciones existenciales que medien no puede hacer jamás. En relación con la muerte hay, además, un tercer matiz también afectado por su negatividad, a saber, que el nacimiento es posibilidad de la posibilidad e imposibilidad «de las posibilidades», donde «posibilidades» no significa solo lo óntico-mundano, ni la caída en el uno, sino, *también*, la inauguración *negativa* del ámbito mismo de la posibilidad: este es el significado profundo de ser-dado-a-luz, de nacer¹⁹¹. En cuanto tal, el nacimiento es el punto de partida de todo inicio. El nacimiento funda por primera vez la oposición de lo impropio, pero a la vez incursiona en ella. Este estatuto fronterizo le permite, al igual que se lo permitía a la muerte, aunque gatillado en un sentido opuesto, abrir una dimensión del ser-posible que se mantiene al margen tanto de la nada vacía de un hipotético no-nacimiento, como de la «negatividad» amañada o perversa característica de la impropiedad cosificante. Por lo tanto, el nacimiento no inaugura desde lo óntico-mundano, sino antes de éste. La posibilidad de ese «no»-óntico-mundano es lo que el nacimiento germina. En un intento de definición similar al realizado a propósito de la muerte se puede decir, pues, que el nacimiento es la inauguración radical que fundamenta por primera vez la posibilidad e imposibilidad de lo «no»-óntico-mundano, vale decir, el acto resolutorio.

Esa forma de negatividad tan oscura que constituye el nacimiento es la que Heidegger trata de pensar bajo el adjetivo «naciente» (*gebürtig*), aunque en una reflexión que en *Sein und Zeit* no solo es breve, sino que se encuentra muy en ciernes¹⁹². La pregunta que se puede formular es, de nuevo, si el nacimiento debe pensarse a partir de la muerte. Heidegger, ciertamente, no lo pone en cuestión. Por el contrario, afirma que lo naciente

¹⁹¹ Una primera aproximación a este tema fue la realizada en el artículo «Dar a luz nuevamente al “hombre”» (Pulido, 2017a, pp. 55-73).

¹⁹² Más amplio será su tratamiento en la lección de 1929-1929 *Einleitung in die Philosophie* (GA 27, pp. 134 y ss).

del Dasein se debe pensar «en el sentido del estar vuelto hacia la muerte» (Ib., p. 374). Que para el Dasein su nacimiento no sea un evento del pasado, sino la constante persistencia de su natividad significa que «nacientemente muere también» (Ib.). Con esta ingeniosa formulación ciertamente Heidegger incluye el nacimiento dentro de su reflexión leyendo su movilidad en términos existenciales, pero, asimismo, la confina dentro del proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte que, sin embargo, parece presuponer el nacimiento. La tensión se explicita en las últimas líneas del *único* párrafo dedicado a elucidar lo naciente del Dasein: «En la unidad del estar arrojado y del estar vuelto hacia la muerte rehuyente o precursantemente, nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del Dasein. En cuanto cuidado, el Dasein *es* el “entre”» (Ib.).

Analizar la elección de este enfoque esclarecerá lo que en última instancia entiende Heidegger por lo «naciente». El objetivo fundamental es pensar «la específica extensión, movilidad y persistencia del Dasein» (*Erstreckung, Bewegtheit, Beharrlichkeit*) a partir de su temporalidad originaria y propia. Lo interesante es que estos tres conceptos inquieren por fenómenos completamente originales en la analítica existencial, aunque ésta haya hecho alusiones simplemente expositivas a los mismos. Lo que se persigue con estos conceptos es lo que *Sein und Zeit* denomina «*el extenderse extendido* del Dasein, es decir, su *acontecer* (*erstrecktes Sichertrecken*)» (Ib., p. 375). El Dasein está lejos de ser una suerte de Robinson Crusoe existencial, un Adán del acto resolutorio con el cual todo «nace» *ónticamente* por primera vez. El Dasein se extiende en su propiedad y originariedad sobre lo ya extendido, pero, como ha optado radicalmente por sí mismo, no se extiende sobre lo dispersado o lo dispuesto por el uno, sino por lo ya extendido del Dasein histórico. Heidegger parece pensar en una especie de continuidad histórica del acontecer, pero solo el atinente al Dasein propio¹⁹³.

Este motivo entronca con la dilucidación fundamental de la *Ständigkeit des Selbst* que precedió a la acuñación de la temporalidad en el capítulo pasado. En la *Selbstständigkeit* el Dasein es propiamente lo que él es, es decir, por primera vez tiene un *quien o es ese quien* y desde él deviene al lanzarse decididamente hacia adelante como proyecto. Por

¹⁹³ «Continuidad libre», según la conferencia de 1955 *Was ist das – die Philosophie?* (GA 11, p. 17).

lo tanto, es en la *Ständigkeit des Selbst* que el Dasein *temporaliza su temporalidad* verdaderamente, es decir, desde la verdad existencial. La temporalización es tiempo futuro y, para Heidegger, se debe pensar a partir del acontecer. Esta indicación es importantísima para la ontología fundamental ya que implica que en el acontecer de la *Selbstständigkeit* se desemboca «ante los problemas de una investigación temática de la temporalización en cuanto tal» (Ib., p. 375). Nunca estuvo *Sein und Zeit* tan cerca de la *Temporalität des Seins* como en estos pasajes acerca del acontecer, la historicidad propia y del problema de la historia.

Antes de avanzar es preciso mencionar una suerte de cláusula que hará parte ineludible de los análisis en torno a la historicidad propia. Al abordar esta estructura solamente se puede proponer «una construcción fenomenológica» o un «proyecto existencial», dado que, como pasaba en el caso del proyecto de un modo propio del estar vuelto hacia la muerte, el Dasein *jamás* puede estar seguro de la inexistencia de resortes impropios en la manera en la que está vuelto hacia el fin (Ib., p. 376). Análogamente, en tanto que el concepto de la historicidad propia depende del acontecer del Dasein como el extenderse extendido de la *Ständigkeit des Selbst* a partir de la que se acuña la temporalidad originaria y propia, la historicidad propia solamente puede ser construida fenomenológicamente a base de un proyecto existencial. Esta cláusula permite avanzar en la comprensión del acontecer propio del Dasein, pero a su vez reivindica la provisionalidad de lo que se va a decir, una anotación muy valiosa de cara a algunas resonancias ético-políticas que vamos a encontrar en este capítulo de *Sein und Zeit*.

El acontecer como el engranaje de destino, repetición y respuesta.

La construcción existencial tanto de la muerte como de la historia tiene que partir del darse cotidiano del fenómeno. Ese darse es impropio. Como tal, puede ser solamente indicador, pero necesita *un criterio existencial* para poder llevar a cabo la *formalización* de lo dado impropriamente. En el caso de la muerte, esa guía existencial la proporcionan la angustia y el poder-ser-culpable. La negatividad del concepto existencial de la muerte que de esta manera se conquistó pudo modalizar *existentivamente* la resolución en cuanto *precursora*.

El acto resolutorio se abre gracias a esto hacia la dimensión de lo *puramente* existencial, al ahí temporalmente propicio para que se le pregunte por el sentido del ser. Heidegger le llama *Ständigkeit des Selbst* y establece tanto un *factum* ontológico-existencial, como abre el problema ya referido de la extensión, movilidad y permanencia del Dasein. En todo caso, se trata por sí mismo de un logro ontológico-existencial de inaudito valor que debe guiar a partir de ese momento toda la investigación y, especialmente, el abordaje del problema de la historia, el cual no es en ningún caso indiferente a ese mismo *factum*, ni mucho menos a su problematicidad. En el proceder de la formalización negativo-existencial de lo impropio y en la guía de la *Selbstständigkeit* la investigación forja una clave hermenéutica para dar el primer paso en torno a la pregunta *ontológico-existencial* por la historia. Lo que se alcanzará gracias a este proceder es el concepto de acontecer.

Dada la ambigüedad de los términos «historia» e «histórico» se debe empezar por una identificación de los matices esenciales que comporta eso de lo «histórico» que es a lo que se refiere o aquello acerca de lo que versa la «historia». Son identificadas cuatro connotaciones que luego deberán ser formalizadas: (1) «histórico» significa «algo *pasado*», algo que ya no está-ahí; (2) el estar o no ahí de lo «histórico» es pensado como su eficacia en el presente (*Wirkungsbezug*); (3) lo «histórico» es eso transmitido a lo largo del tiempo que, a despecho de su mayor o menor eficacia, sigue estando-presente: lo «histórico» es algo que no está-ahí, pero que sigue estando-ahí; (4) lo «histórico» se refiere a la totalidad de lo que se encuentra al alcance de la estela humana: el espíritu, la cultura y la naturaleza que recibe los efectos de este sentido de totalidad. El cuarto significado de lo «histórico» es lo que hoy en día denominamos el «Antropoceno». Heidegger formaliza estas cuatro indicaciones en el siguiente texto:

Historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer «ya pasado» y a la vez «transmitido» y siempre actuante en el convivir (Ib., p. 379)¹⁹⁴.

¹⁹⁴ En la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59), Heidegger ya había planteado un ejercicio de análisis terminológico al distinguir seis usos de «historia». Allí, sin embargo, no toma como hilo conductor las antigüedades, sino el «tener o no tener» historia y, en lugar del método de la formalización negativa, aplicará una versión previa de éste, a la que denomina «diudicación» (*Diudication*)

La tarea que se abre es, entonces, la de comprender existencialmente esos cuatro elementos de lo «histórico»: que es un acontecer del Dasein, pero específico y eminente, que se refiere a lo ya pasado, pero que se transmite y que su efectividad tiene modalidades. La idea de la historia se enfrenta con esto al reto de hacer frente a la indiferencia ante lo sido, al dominio ciego de la tradición y al pasado como lo que quedó atrás. También el concepto de éxtasis, la temporalidad y la muerte debieron enfrentarse a su interpretación como lo que horada y erosiona lo existente, como el permanente presente y como el fenecer que no me concierne mientras esté vivo, respectivamente. La historia debe, igualmente, *invertir* desde el criterio existencial que le sirve de guía la relación que guarda con su éxtasis temporal determinante, «el pasado».

La búsqueda de una explicación al primado del pasado a la hora de comprender lo «histórico» es uno de los hilos conductores del acontecer. Realmente de cómo se interprete esa referencia al pasado depende lo que se entienda por el extenderse del Dasein y por su manera de encontrarse estructurado. El pasado (*Vergangenheit*) se debe entender desde el haber-sido (*Gewesenheit*) y el haber-sido es un éxtasis a la vez que un esquema-horizontal de la temporalidad originaria y propia. Con esto no solo se consigue una interpretación existencial del pasado, sino que, además, se da un paso definitivo en orden a entender por qué «el pasado» tiene en la historia impropia una primacía, a saber: porque es la versión caída de la función originaria que el «haber-sido» tiene en la historicidad propia. Solo desde este punto de vista se esclarece el carácter histórico de las antigüedades, como objetos historizados.

La comprensión impropia de lo *histórico-historizado* interpreta los objetos pasados del tipo de las antigüedades como cosas que pertenecen a un mundo pasado que ya no está-ahí. No obstante, lo histórico en las cosas no se encontrará por ninguna parte mientras

entendida como la definición de la posición genealógica original que le corresponde a cada uso de «historia» de acuerdo con las tres directrices del sentido (contenido, relación y efectuación). La decisión (*Entscheidung*) que está detrás de la diiudicación tiene para Heidegger un criterio (*Kriterium, Maßstabs*) que se resume en la referencia a la efectuación del «mundo del sí mismo» (pp. 43-86). Sobre el nexo vida-historia establecido en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, véase Arrien, 2001.

no se salga de ellas mismas y se advierta que es el mundo historizado el que las hace históricas. «Es el *mundo* lo que ya no está más», como dice Heidegger. Todo lo histórico-historizado tiene, pues, el carácter de mundo, es mundi-histórico (*Weltgeschichtliche*), mundo que es una determinación ontológica el Dasein y que, como tal, se temporaliza desde su temporalidad originaria y propia. Por lo tanto, lo que genuinamente se encuentra detrás de lo histórico-historizado es el haber-sido de la temporalidad del Dasein histórico.

Ahora bien, el Dasein historizado o acontecido no es un Dasein «pasado», en el sentido de la *Vergangenheit*, sino que es un Dasein *existido* (*da-gewesen*). Pero el Dasein que ahora es existido fue un Dasein existente, es decir, un ente que devino existido solo en tanto que se proyectó hacia el futuro e incursionó bajo esta dinámica en su presente, en otras palabras, en tanto que temporalizó su temporalidad originaria y propia. En consecuencia, estas son las coordenadas en las que una interpretación de la historicidad propia debe concebir el primero de esos cuatro elementos formalizados anteriormente, el pasado. Lo mismo se tendrá que hacer, por supuesto, con la eficacia, la transmisión y la totalización de lo histórico-historizado. Lo que pase históricamente con el Dasein impropio y la historia impropia, con el Dasein que *perdió* la batalla contra la impropiedad a la que está llamado o que, simplemente, nunca la libró, no es un problema inmediato para Heidegger, si lo llega a ser en algún momento. Estos «Dasein» o no dejan hueyas o no las dejan al modo en el que Heidegger las busca.

La reflexión sobre la antigüedad en tanto que algo histórico-historizado intima a enfocar el análisis del acontecer nada más que en la temporalización del Dasein. Es, pues, en la temporalidad originaria y propia donde se debe buscar un extenderse que sirva de hilo conductor para la interpretación existencial de la *efectividad* de lo histórico-historizado, esto es, del haber-sido. La resolución precursora es dicho hilo conductor en tanto que, al erigirse en el modo propio del acontecer del Dasein finito, abre la posibilidad de *asumir plenamente* (*unter die Augen gehen*) la condición de arrojado (Ib., p. 382). En este nexo entre proyección apropiadora, empuñamiento de la propia mortalidad y determinación mundana se configura la efectividad del haber-sido para la historicidad propia. Ese nexo da expresión al vínculo temporal entre futuro y haber-sido, pero también al hecho de

que el acto resolutorio se realiza siempre en una situación. En este sentido, el ámbito del que deban surgir (*geschöpft*) las posibilidades de las que el Dasein debe hacerse cargo en el acto resolutorio en cuanto que son las más propias ya no debe ser concebido, según Heidegger, desde el Dasein individual, aislado, puro y arrojado, sino «*en general*», es decir, trascendiendo el acto resolutorio. Por ahora, el estatus propio o impropio bajo el que deba concebirse esa generalidad no se puede precisar, pero sin su introducción tampoco habría «problema de la historia». La encrucijada, por más paradójica y conceptualmente necesaria que parezca, no exime, sin embargo, de su esclarecimiento fenomenológico.

Heidegger insiste, pues, en la tesis de que la incapacidad de la muerte (negatividad) para ofrecer posibilidades de realización propia de la existencia obliga al Dasein a buscarlas en su ser-en-el-mundo. Sin embargo, el Dasein que se resuelve anticipativamente en y para la *Ständigkeit des Selbst* no está ya simplemente consignando a un «mundo» o caído en la publicidad de la tradición, aunque tampoco se exime de la condición de arrojado. De suerte que la búsqueda de la efectividad de lo sido para el proyecto propio no se margina del mundo previamente interpretado por la tradición, sino que «el acto resolutorio asume siempre desde él y contra él y, sin embargo, en pro de él, la posibilidad escogida» (Ib., p. 383). El balance entre estas tres connotaciones del hacerse cargo de lo histórico-historizado no solo determinará su forma de ser-efectivo, sino también su transmisión y su totalización.

La clave fundamental para comprender este entramado de referencias, pesos y contrapesos entre el haber-sido y el proyecto futuriente-finito se halla en el concepto de «destino» (*Schicksal*). En él se expresará la efectividad de la historia propia, la cual tiene su punto de partida en la actividad fundamental de la resolución precursora, mas no en la mera receptividad pasiva de lo pasado. El pasado de la temporalidad propia es el volver hacia atrás o el retornar del Dasein desde el futuro en el que llega a ser sí mismo. El esquema-horizontal que temporaliza este haber-sido es el «de-vuelta-a-sí» («*Zurück auf*») en el que el Dasein retorna a la posibilidad más propia. Ese retornar a lo sido desde el

proyecto futuriente-finito es, para Heidegger, el modo propio de *asumir el legado (Erbe)* (Ib.).

Parece obvio que al asumir una herencia hay alguien que entrega y alguien que recibe el legado, no entendido como lo pasado, sino como la posibilidad histórica-historizada. Dicha posibilidad es recibida por tradición, pero no es entregada por ella en cuanto tal, ya que *se presupone* que el mensaje de la tradición se puede independizar del medio de transmisión. Cabe, pues, preguntar, ¿quién entrega y quién recibe? Ya sabemos que quien recibe es el Dasein persecutor de la *Ständigkeit des Selbst*. Ahora bien, en una meditación acerca de la historicidad propia el dador de la posibilidad no puede ser otro que el Dasein mismo, pero el ya existido en el modo de la *Ständigkeit des Selbst*. Nos encontramos, entonces, ante el destino, entendido como el acontecer existente del Dasein resuelto en el que este ente «libre para la muerte, hace *entrega o transmite (überliefert)* de sí mismo a sí mismo una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido» (Ib., p. 384). El Dasein se entrega de sí-mismo a sí-mismo porque es un sí-mismo el que recibe la posibilidad de un sí-mismo por tradición y porque es el Dasein mismo el que se hace entrega a sí-mismo aquella posibilidad. En la historicidad propia el «Dasein» *es* «su» tradición.

Para Heidegger, la efectividad de la historia como destino que se entrega y se recibe en una *contemporaneidad* de Dasein a Dasein a la vez idéntica y distinta, se realiza en la transmisión del legado. Con la intención de sostener esto introduce una perspectiva *completamente* ajena a la analítica existencial, establecida, además, taxativamente: «Si todo “bien” (*das Gute*) es una herencia (*die Erbschaft*) y si el carácter de “bondad” (*die Güte*) consiste en la posibilitación de la existencia propia, entonces en la resolución se constituye siempre la transmisión de un legado (*Erbe*)» (Ib., p. 383).

A nuestro modo de ver, esta perspectiva pone en riesgo el desarrollo fenomenológico de la obra. En efecto, *das Gute, die Güte, das Erbschaft* y, probablemente, también *der Erbe*, no son conceptos ontológico-existenciales (de origen y elaboración análoga a los tratados hasta aquí). Son términos que, ciertamente, le permiten a Heidegger insertar de contrabando cierta necesidad, universalización o generalización del «horizonte-de-

apropiación» ya que de lo contrario el Dasein tendría que resignarse a un aislamiento existencial con visos de una paradójica y desconcertante temporalidad a-histórica, vuelta hacia la muerte, pero sin acontecer desde la natividad. Heidegger necesita, pues, al precio que sea una instancia trans-subjetiva y, sin embargo, no neutral, no «pasiva», pues de lo que siempre se trata para él es de la existencia propia que se resuelve en la situación concreta abierta al ser-en-el-mundo. El proyecto futuriente-finito debe desembocar en la acción, en la *praxis* concreta en el mundo, y esto no solo porque el Dasein caiga en él, sino en un sentido originario y propio en el que puede y debe librarse la faena de la *Ständigkeit des Selbst*. Los guiños visiblemente erráticos a Hegel, a Nietzsche, a Kierkegaard, a Dilthey y las citas del filósofo *amateur* Paul York que encontramos en el capítulo sobre la historicidad son apenas la cara externa de un problema tan colosal que balancea la arquitectónica de *Sein und Zeit*. La salida desesperada de Heidegger será erigir a la existencia apropiadora en la empresa *secreta, silenciosa pero definitiva*, de la historia como tal en sí misma y no solamente en una incumbencia simplemente óptica o incluso ontológico-fundamental del Dasein¹⁹⁵.

La vía optada se explica porque el escape de la caída es directamente proporcional a la intensidad con la que se asuma la muerte. Este hecho lo cambia todo. Hay un más y un menos de la resolución precursora, así como una proporción. El Dasein, al presionarse contra la posibilidad extrema de la muerte, se proyecta cargado de negatividad y desconoce cualquier vínculo con lo mundano, cualquier contenido al que antes se hubiera sentido tentado a aferrarse. Sin embargo, no circunda por la herencia histórica como una suerte de fantasma o de espíritu incapaz de encarnar tanto como de fenecer de una vez por todas, sino que se entrega y recibe una finalidad plenaria (*Ziel schlechthin*) que proviene

¹⁹⁵ En el *Kantbuch* se afirma sin ambages, por ejemplo, que el acontecer es «el genuino sentido del obrar (*Handeln*)» (GA 3, p. 393). También en esa misma obra intenta reivindicar en más de una oportunidad la ideas de «necesidad trascendental» (p. 236) y «necesidad condicionada» (p. 225). Asimismo, se afirma: «Esta necesidad es la más íntima finitud que sostiene al Dasein» (p. 236). Al interpretar la experiencia de la muerte en clave ontológico-existencial vimos que Heidegger extirpó de su concepto toda aura de necesidad que la acompaña. Ahora pareciera como si necesitara reivindicar algo de esa necesidad del acontecer, pero ya no referido a la muerte como fenecer, sino a la resolución precursora que acontece como destino histórico.

de lo más antiguo, de lo más reciente y de lo más futuro de la existencia. El Dasein encontró «el» destino.

Si el acontecer de la historia que se descubrió en el destino individual (*Schicksal*) transparentaba ciertas resonancias pragmáticas y éticas, el destino colectivo (*Geschick*) al que éste necesariamente conduce comporta ciertos ecos políticos y beligerantes. Pero, sobre todo, va a exhibir un sentido de la historia completamente innovador y de tan encapotada constitución que sencillamente no entra en el horizonte *abierto* de la analítica existencial. Además de la anónima, a-histórica e intrascendente «historia» pública, de la historia propia que queda como remanente en el haber-sido y del acontecer destinal del Dasein histórico-historizante que *hace* época, Heidegger aludirá a una historia que «ya ha guiado los destinos individuales» (Ib., p. 384)¹⁹⁶. Este sentido de la historia, que de repente lidera un encaminamiento y una conducción del destino del Dasein propio *superior* a cualquier consideración concebible dentro de una analítica de la existencia, se desprende, para Heidegger, del encuentro en el presente de al menos dos Dasein dueños de proyectos de mismidad futurientes y finitos que pertenecen a un mismo pueblo y a una misma generación. Dada la concepción que maneja *Sein und Zeit* del Dasein y de sus fenómenos estructurales como la caída en el mundo, la angustia, la llamada, la muerte y la resolución, no es de extrañar que el encuentro, por no decir la *colisión* de dos proyectos de apropiación no tengan sobre el tablero sino una de dos alternativas: o la cooperación (*Mitleitung*) o la lucha (*Kampf*). De nuevo, Heidegger se muestra muy interesado por dotar su concepto de destino de un teatro de operaciones real, concreto, fáctico o situacional. Sin lugar a duda, el problema de fondo que está barajando no tiene nada de teórico o de «historiográfico», pero sí todo de «historizante». Es el problema de la temporalización de la temporalidad.

Esta diversificación en el concepto de historia trae aparejado un atemperamiento en la movilidad específica del Dasein originario y propio que condujo desde el inicio la analítica existencial. Si desde el proyecto futurierte-finito que se hace radicalmente cargo de sí-mismo en la resolución precursora que sale al encuentro de la angustia ante la muerte

¹⁹⁶ «Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im Vorhinein schon geleitet».

el Dasein se comprende a sí mismo en la propia *superioridad de poder* (*Übermacht*), la introducción del hilo conductor del nacimiento, del acontecer y del destino propio descubren la *impotencia* del Dasein (*Ohnmacht*), es decir, su incapacidad para superar las contingencias de la situación en la que está emplazado, ni su estar abandonado a sí mismo (Ib.). El destino común y la dicotomía o cooperación o lucha motivan esta *resignificación del cuidado* ya no solo entendido como poder-ser y como proyecto, sino también como impotencia, renuncia y *necesidad* de afirmación. El acontecer del Dasein deviene un co-acontecer de la comunidad y del pueblo. La analítica existencial, tan reacia a toda forma de participación positiva de los otros que trascendiera el nivel formal de la estructura del ser-con (*Mitsein*), ahora *acepta* en afirmaciones taxativas que el destino individual deviene «pleno y propio» tan solo en el destino colectivo (Ib., p. 385). Sin embargo, en tanto que algo así como un destino colectivo no puede ser pensado al modo de la metafísica humanística, sino bajo las coordenadas existenciales del tener-que-ser, del en cada-caso-mío y del horizonte apropiador, entonces tiene que emerger la idea de que «algo» ya ha guiado previamente los destinos individuales, vale decir, «algo» que les ha conferido su finalidad y «algo» que los hace contemporáneos no solo en su estar-despiertos libres del olvido del ser (propio), sino en una suerte de contemporaneidad histórico-destinal en la que el Dasein futuriente, el Dasein presentante y el Dasein sido co-inciden en un mismo tiempo que es en sí mismo historia, que es herencia, pero que al actualizarse en la *Selbsttätigkeit* hace época. Este momento de la absoluta concentración temporal-histórica del destino propio y común que rebasa todo horizonte del Dasein, pero que, no obstante, solo es acreditable en dicho ente, es lo que más adelante se denominará el *instante* (*Augenblick*). Para Heidegger, el ser se debe comprender a partir del tiempo.

Prioridad del «pasado», efectuación, transmisión y totalización fueron los elementos de la historia que se rescataron en su formalización. La *Ständigkeit des Selbst* no solo guía la interpretación existencial del haber-sido y del destino, sino también de la repetición y la respuesta. Para estos dos últimos momentos articuladores del concepto de historicidad propia resulta fundamental la unidad de destino individual y colectivo denominada por Heidegger el destinal destino común del Dasein (*das schicksalhafte Geschick*).

Cuando el Dasein acontece como destinal destino común extrae del haber-sido la posibilidad histórico-historizante que todavía tiene futuro. El poder-ser existensivo todavía futuro es *explícitamente* rescatado y exhibido gracias a la repetición (*Wiederholung*). «La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido» (Ib.). En la repetición el Dasein existe explícitamente como destino, es decir, en «lo» repetible de una tradición parecen encontrar su síntesis el destino individual y el colectivo. La efectuación de la historicidad propia es su transmisión, el destino se realiza como repetición. En cuanto tal, la repetición también es portadora de aquellas resonancias pragmáticas, ético-políticas y, ahora, cuasi-épicas, mediante las cuales Heidegger busca una misión determinada para su filosofía más allá de la «mera» filiación teórica. El contexto del problema de la historia esbozado hasta ahora conduce al lector heideggeriano hasta un pasaje problemático que, a partir de este momento, se convertirá en su piedra en el zapato. Dice Heidegger:

La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido – que el Dasein escoja su héroe (*Helden*) – se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente (*Nachfolge*) y para la fidelidad a lo repetible (*Treue*) (Ib.)

Sin querer agotar la interpretación de este problemático y en sí mismo enrevesado pasaje sobre el que han corrido ríos de tinta¹⁹⁷, podemos hacer notar que el «se funda» testimonia que Heidegger comenta aquí una idea que no es de su propia cosecha, pero que comparte plenamente e intenta refundamentar existencialmente. El fundamento es la resolución precursora, cuya negatividad ya pusimos de presente y que aquí se reitera cuando se recuerda que no se trata de volver al Dasein existido «para hacerlo nuevamente real», es decir, con la finalidad de «restaurar» el pasado (Ib.). Si se trata de restaurar algo será, en todo caso, lo sido y no abierto de otra manera sino *desde la negatividad* de la *Ständigkeit des Selbst*. Por lo tanto, la repetición no tiene, en sí misma, una vocación

¹⁹⁷ En esta investigación solo se considera relevante la discusión crítica del §74 de *Sein und Zeit* desde una perspectiva fenomenológica, conceptual o histórica, como las que han llevado a cabo en su terreno particular Arendt (1996, pp. 49 y ss.; 2003), Ricoeur (2003, pp. 453 y ss.) y Derrida (2013, pp. 259 y ss.).

reaccionaria, sino que ella co-responde (*erwidern*) a un mensaje originario y propio, es decir, libre por negatividad de todo contenido y de los posibles efectos del medio de transmisión, que la resolución precursora escucha en la tradición propia. Lo repetible es, pues, una suerte de *gesto*, de *seña*, la *intención movilizada* de una posibilidad negativa que se escucha y no se ve, es decir, que *se* considera resonante en la tradición y que, como tal, llama a una interpretación igualmente originaria y propia. La repetición, co-responsal de la tradición, es la *Ständigkeit des Selbst*, aunque en una nueva dimensión, vale decir, la persecución constante del sí-mismo originario y propio que *en ese instante*, es decir, *ahí*, cuando se descubre como legado, destino, repetición y respuesta, está listo *entonces* para que se le pregunte por lo que entiende por «ser».

La idea de revocación apoya parcialmente esta lectura negativizante del motivo ético-político del «héroe». La co-respondencia a y con la tradición es una revocación de todo lo anticuario y monumental vehiculizado por la historia solamente porque es «pasado» o «antiguo». La repetición, gracias a la «impotente superioridad del poder» que le insufla la negatividad, es capaz de revocar todo contenido mundano, es decir, toda influencia asfixiante, toda «herencia» gratuita e inculpadora, toda identificación con lo mundano de los orígenes, toda predeterminación del destino propio desde la publicidad del uno, pero también, toda óptica inseguridad en la propia misión, el falso «aislamiento» y toda engañosa «soledad». La repetición es el camino hacia el lugar en el que se callan todas las voces, en el que se libera el sentido del oído para la llamada que hace el gesto al que el Dasein se inclina o tiende a co-responder. La repetición es, finalmente, la mirada hacia el nacimiento desde la muerte, la mirada hacia la herida del origen incomprensiblemente arrebatado por las ambiciones imperialistas y despóticas del «nadie», pero también la posibilidad de existir al modo del *Sein zum Anfang*, del estar vuelto hacia el inicio.

Para Heidegger, el nexo entre destino y repetición explica, en primer lugar, la primacía que el futuro tiene en el concepto de historicidad propia. El Dasein temporaliza su temporalidad anticipándose resueltamente a la muerte y esta resolución lo dispara hacia lo más futuro: la persecución constante de la *Ständigkeit des Selbst*. En segundo lugar, esto explica la primacía del haber-sido dentro de lo histórico, pues la muerte catapultada al

Dasein hacia lo todavía repetible en su condición de arrojado. Heidegger asevera que de esta forma se demuestra que «*El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein*» (Ib., p. 186). Si el programa de la ontología fundamental se presenta inicialmente como un intento de comprender el ser desde el tiempo y el tiempo desde la *Zeitigung der Zeitlichkeit*, ahora se puede advertir que dicha temporalización se realiza en el destinal destino común en el que el Dasein retorna repetitiva e instantáneamente a su haber-sido respondiendo al mensaje que le hereda la tradición propia. La *Zeitigung der Zeitlichkeit* es el acontecer originario y propio del Dasein, su historicidad.

Acontecer e historia del mundo.

El último paso en la construcción fenomenológica de la historicidad propia debe incorporar la variable de la «totalización» formalizada a partir del concepto vulgar de «historia», de la misma forma en la que lo ha hecho con la prioridad del pasado, con la eficacia y con la transmisión. La lectura de este tópico a partir del nexo destino, haber-sido, repetición y respuesta, conlleva, sin embargo, al descubrimiento de un *enigma* que va mucho más allá de la pregunta por la trama de la vida de la que se partió. Aquel interrogante preguntaba por el aglutinante del recorrido entre nacimiento y muerte. Aunque el trasfondo de la cuestión es genuino, no obstante, la *Un-ständigkeit* del uno-mismo hace que la trama se interprete desde lo que es objeto de la ocupación, lo que es útil o lo que está-ahí. El Dasein impropio se dispersa en lo mundi-histórico y, mediante la pregunta por la trama de la vida, pretende re-unirse a partir de la inconexión de las cosas que le ocurren en una cotidianidad guiada por la habladuría, la curiosidad, la ambigüedad y la caída. La búsqueda de conexión se basa en la irresolución (*Unentschlossenheit*) que, preocupada por mantenerse coherente con el fin de evitar sospechas, busca una «línea de interpretación» para lo que le sucede.

Dado este panorama en el que la pregunta por la trama de la vida resulta acantonada en las diversas estrategias de ocultamiento de la *Unständigkeit*, es preciso llevar a cabo una *inversión* de la pregunta bajo cuya influencia la trama sea pensada desde la temporalidad originaria y propia. Por lo tanto,

La pregunta no es: ¿cómo logra el Dasein la unidad de una trama para la ulterior concatenación de la serie de «vivencias» acontecidas o por acontecer?, sino, más bien, ¿cuál es el modo de ser en el que el Dasein *de tal manera se pierde que, como consecuencia, necesita posteriormente reunirse a sí mismo, recuperarse de su dispersión, y excogitar para lo así reunido una unidad que lo haga coherente?* (Ib., p. 390).

Tal modo de ser es la mundi-historicidad fundada por entero en el nexo que da vida a la historicidad propia. En ese sentido, es la trascendencia finita del Dasein hacia el mundo la que con-forma lo histórico-historizado. Dice Heidegger que «*el acontecer de la historia es el acontecer del ser-en-el-mundo*» (Ib., p. 388). Entonces, el destino, la repetición y la respuesta se temporalizan, es decir, acontecen «en» el ser-en-el-mundo. La historicidad del mundo «pertenece necesariamente a la temporalización de la temporalidad» (Ib.), pero dicha temporalización se funda en la *Ständigkeit des Selbst* y en su destino, mas no al revés. De acuerdo con esto, lo mundi-histórico libera el «enigma del movimiento», un enigma que Heidegger considera tan poderoso como el «enigma del ser», y que consiste en la «oscuridad difícil de disipar» (Ib., p. 392) de cómo la totalidad del mundo ya histórico-historizado, el destinal destino común del Dasein y su trascendencia finita se interrelacionan en la facticidad de la existencia.

El enigma del movimiento es otro de los problemas no necesariamente analítico-existenciales hacia los que se abre el planteamiento acerca de la historia. Al reconocer el enigma del movimiento el Dasein que se busca a sí mismo reconoce que el todo está vivo en su carácter histórico y que dicha historicidad del mundo testimonia por doquier la existencia acontecida que se jugó la vida en la persecución constante de la *Ständigkeit des Selbst*. De repente, es decir, en el *instante*, el mundo exclama todas sus «historias» y el Dasein se ve rodeado de su legado, pero también de sus antigüedades. Inclusive las «rocas» «tienen» historia y la tienen porque ellas se aparecen en el mundo de un Dasein que siempre está en camino hacia sí. Lo más obvio de ver dentro de una cultura textualizada es que los libros «tienen sus “destinos”» (Ib., p. 388). Y resulta imposible no pensar en el *acontecer* representado por la *Crítica de la razón pura* en cuyas páginas se dio el primer y único paso hacia la dimensión de la *Temporalität des Seins*. Pero es que, además de este

importantísimo indicio, Heidegger, fiel a la tendencia en los análisis en torno a la historia, sugiere contextos pragmáticos, ético-políticos, histórico-militares, artísticos, etnográficos, económicos y proto-religiosos en los que ilustrar la entera historización del mundo. El mundo es «suelo y escenario» del acontecer, pero también lo son «las obras arquitectónicas y las instituciones», los «paisajes», los «asentamientos humanos», los «terrenos de explotación», los «campos de batalla» y los «lugares de culto» (Ib.). No existe, pues, para Heidegger, una «naturaleza muerta» sino que el mundo completo está historizado, pues «también la naturaleza es histórica» (Ib.), de manera que inclusive las «catástrofes naturales», lo presuntamente al margen del sentido histórico, deben ser comprendidas bajo dicho sentido, aunque sea en el modo de lo sin-sentido (Cf. Ib., 152). Correlativamente, es posible afirmar que cuando todo está lleno de historia el significado de la apertura ontológica también se transforma porque la meditación en torno al entre del extenderse de nacimiento y muerte ha superado el *acceso* desde las experiencias fundamentales o desde las situaciones límite de *un* ente privilegiado abierto en *su* existencia. Es la apertura histórico-ontológica general la que se convierte en foco de atención.

El enigma del movimiento muestra la plena extensión de la historicidad hacia el mundo, pero asimismo exhibe un riesgo para esa misma historicidad en cuanto que propia. En efecto, el mundo ya se encuentra historizado con independencia del Dasein *instantáneamente* (*augenblicklich*) resuelto, de su destino, de su repetición y de su respuesta. Heidegger resuelve esta cuasi-primacía del movimiento sobre el tiempo, a la cual, por cierto, lo hemos visto oponerse vehementemente desde el inicio de su disputa con Aristóteles (*Primera sección*), fundando ontológicamente la movilidad de lo mundi-histórico en la temporalización de la temporalidad que exige superar el olvido del ser (propio), único escenario donde es posible pensar que el tiempo «sigue» al movimiento, es decir, que el Dasein originario y propio acontece sujeto al mundo y no desde la *Ständigkeit des Selbst*.

Sin proponerse resolver el enigma en cuestión, pues, de hecho, eso solo será posible cuando se demuestre la *Temporalität des Seins*, Heidegger argumenta que el movimiento se funda en el acontecer de la historicidad propia porque solo de esta forma el Dasein vence la inestabilidad del uno y conquista una continuidad extensa (*erstreckte*

Ständigkeit) en la cual se vinculan nacimiento, muerte, instante y situación concreta (Ib., p. 391). Lo mundi-histórico es acogido dentro de la entera temporalidad originaria y propia, mientras que el movimiento no puede explicar los grandes fenómenos de la ontología existencial del Dasein. En este marco, Heidegger ofrece un contraste entre las disposiciones originarias del acontecer al modo del destinal destino común y aquellas que caracterizan a la historicidad impropia. Fidelidad (*Treue*), respeto frente a la autoridad de lo repetible (*Ehrfurcht*), libertad, renuncia (*Aufgeben*), des-presentación del hoy (*Entgegenwärtigung des Heute*) y desacostumbramiento del uno (*Üblichkeiten des Man*), se oponen a las contra-disposiciones de la presentación del hoy, inestabilidad, avidez de novedades, olvido, falta de elección, ceguera para lo repetible, conservación de lo anticuario y de lo monumental, acritud y fascinación por lo moderno (Ib.).

Ciencia e historia.

Con la explicación del *ethos* auténtico capaz de salir al encuentro de lo mundi-histórico en pleno cumplimiento de la temporalización eminente de la temporalidad originaria y propia, Heidegger ha completado su exposición de la estructuración del acontecer del Dasein en el modo de ser de la *Selbstständigkeit*, estructuración en la que consiste la temporalización de la historicidad propia. A continuación, dará el último paso en su tematización sobre el problema de la historia (*Geschichte*), a saber, la interpretación de la génesis *existencial* de la ciencia histórica (*Historie*) a partir del modo propio de la historicidad del Dasein. Al hilo de esta cuestión también nosotros volveremos a entroncar con el tema de la destrucción fenomenológica con el que abrimos el capítulo.

Esta agenda, que parece consecuente con lo desarrollado hasta el momento y con otros pasajes de *Sein und Zeit* en los que se interpretó, por ejemplo, la génesis de la tematización a partir del ocuparse circunspectivo modificado ostensiblemente por la obstrucción, el quiebre o el incumplimiento del trato cotidiano que conduce a una desmundanización del mundo, es, no obstante, un punto de inflexión en la ontología fundamental y no solamente en la analítica existencial que se hace cargo de las diversas formas prereflexivas o tematizantes de existir en el mundo. La distancia frente a ese enfoque se establece, por

ejemplo, desde el momento en el que la génesis existencial de la ciencia histórica brota *enteramente desde el modo propio de ser del Dasein*, mientras que las demás ciencias o bien representan una indiferencia modal frente a la propiedad, o bien de consuno son radicalizaciones de la tendencia ínsita en el Dasein a entenderse a sí-mismo y al «mundo» como un mero estar-ahí. En todo caso, se puede afirmar con bastante seguridad que, de acuerdo con *Sein und Zeit*, sí hay robustos vasos comunicantes entre la temporalidad originaria y propia y la ciencia histórica, mientras que son inexistentes entre aquella y las ciencias positivas, si no es que responden a un sentido del tiempo y a un proyecto de mundo completamente ajeno.

Un indicio a favor de este acercamiento lo hallamos en las consideraciones previas al abordaje de la ciencia histórica. Heidegger afirma allí que las oscuridades en torno a la historicidad que comportan el enigma del movimiento y el enigma del ser no son óbice para bosquejar un «proyecto de génesis ontológica de la historia como ciencia» a partir de la historicidad propia del Dasein (Ib., p. 392). Lo más interesante de todo es lo que afirma a continuación: «Este acercamiento servirá como preparación para aclarar, en su momento, la tarea de una destrucción historiográfica (*historische Destruktion*) de la historia de la filosofía» (Ib.). Por lo tanto, la elucidación del origen de la ciencia histórica tiene alcances ontológico-fundamentales, pues la destrucción fenomenológica en la que culmina la ontología fundamental es una forma de historiografía, si bien *filosófica*. De esto se desprende que, una vez cumplida la tarea genético-temática, es posible tener una base sólida preparatoria de lo que se debe comprender más estrictamente por «destrucción fenomenológica» como «segunda tarea» de la ontología fundamental la cual *presupone* la *transformación histórica de la investigación* y, asimismo, el horizonte de la *Temporalität des Seins*.

La estructura científica de la historia, al igual que la de toda ciencia, se funda en el *acontecer* del Dasein. Esto significa que todas las ciencias (bien se trate de las históricas o bien de las positivas) *son en sí mismas históricas*. De manera tal que Heidegger no solamente desenmascara el «proyecto matemático de la naturaleza» que está detrás de todas las ciencias positivas a partir de la moderna revolución científica, sino que, además,

lo reconduce a sus fuentes ocultas, vale decir, al acontecer destinal del Dasein que se temporaliza en el ser-en-el-mundo. En contraste con las ciencias en general, la histórica se diferencia en que «presupone un modo propio y especial de la historicidad del Dasein» (Ib.). Mas la diferencia con las otras ciencias es el *quid* de su afinidad esencial con la tarea destructiva de la ontología fundamental.

En el proyecto matemático de la naturaleza se extrae la idea de ciencia a partir de la ciencia matemática; se concibe la necesidad de una *mathesis universalis* fundamentada en lo objetual y desarrollada en lo metódico. Bajo esta directriz la filosofía moderna de raigambre cartesiana establece una correlativa oposición entre ciencia e historia, pues esta última no se acoge al paradigma de verdad, certeza y evidencia de la *mathesis universalis*. Las disciplinas matemáticas concretas no solamente enseñan, apenas, la punta del iceberg de esa matemática originaria, sino que, además, serían reconducidas por la *mathesis* a la captación de objetos mucho más simples. De esta forma, el proyecto matemático de la naturaleza se enfrenta tanto a una tensión fundada en su origen como a una reducción de su aplicabilidad de cara a la «universalidad» del ente. Si, como dice Heidegger en el curso de Marburg de 1923-1924 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, con base en la forma en la que una filosofía se posiciona acerca de la historia uno puede leer la forma en la que esa filosofía concibe al Dasein como tal (GA 17, p. 320), entonces la problemática tensión que comporta la *mathesis universalis* desconoce por completo al Dasein.

La ciencia histórica tiene que sortear antes que nada un problema atinente a la relación que guarda, por una parte, con su objeto temático y, por otra parte, con su cientificidad histórica como tal, emergente desde la historicidad propia. En cuanto a su objeto temático, la ciencia histórica tiene que suponer el acontecer histórico del Dasein, pues ella es ciencia, justamente, de ese mismo acontecer. El *conocimiento* histórico es, además, un determinado comportamiento que hace parte de un modo de acontecer del Dasein, modo que es, él mismo, histórico. Por otra parte, la ciencia histórica lleva a cabo una apertura del acontecer histórico que en sí misma está enraizada y se fundamenta «en sí misma y por su propia estructura ontológica» en la historicidad del Dasein (SZ, p. 392). La plena aperturidad del Dasein se funda en el acontecer del destinal destino común que repite y

responde a la posibilidad que todavía futura. Por lo tanto, la ciencia histórica se funda enteramente en la historicidad propia del Dasein y ésta, a su vez, en la temporalización de la temporalidad originaria y propia. Si la historicidad es el fundamento (*Fundament*) de la ciencia histórica, el tiempo es el *fundamento* de ese fundamento (*der Grund des Fundaments*) (Ib., p. 397).

Según Heidegger, este complejo de referencias y retroreferencias se deja organizar, también, a través de un proyecto, pero *ontológico*, de la *idea* de ciencia histórica a partir de la historicidad propia (Ib., p. 393). A diferencia de lo ocurrido en la fundamentación cartesiana de la *mathesis universalis*, la génesis de la ciencia histórica no tiene su punto de partida en las ciencias históricas dadas, no abstrae con base en ellas la idea de lo científico-histórico para enriquecerlo luego metafísicamente en una visión completa de la realidad, sino que se fundamenta a partir de la originaria y propia apertura hacia el haber-sido que caracteriza al acontecer destinal del Dasein. El carácter histórico del Dasein y la apertura tematizante hacia el pasado implican que para la ciencia histórica el «posible objeto de la investigación deberá tener el modo de ser de un *Dasein que ha existido*», mas no de un Dasein pasado y marchito, ni de objetos o mundos exóticos ya desaparecidos (Ib.).

Ahora bien, en tanto que la historicidad es historicidad del mundo y de la naturaleza, «ruinas, monumentos y crónicas» hacen parte de los materiales posibles mediante los cuales la ciencia histórica puede abrir el haber-sido. Sin embargo, esta implicación de la mundi-historicidad va a tener profundas consecuencias para el rol que juega el «científico», es decir, el historiador como tal, en la apertura de lo histórico. En efecto, él no es el frío observador de un objeto que manipula teórica y técnicamente sin que le concierna existencialmente, sino que, muy por el contrario, es una existencia histórica concreta, abierta, por lo tanto, al haber-sido, llamada a la repetición de su destino. Su ejercicio indagador se soporta en un *ethos* existencial-genuino. El historiador, en cuanto Dasein histórico que existe en un mundo de tradiciones y herencias, está, él mismo, transido de historia. Por lo tanto, sus métodos de acceso a lo histórico presuponen que el historiador se haya apropiado de sí mismo, es decir, que él mismo busque abrir su destino a las

posibilidades repetibles de la existencia ya acontecida. Es, pues, este empuñamiento de la propia historicidad el que debe guiar el trabajo historiador-científico hasta en sus mínimos detalles (Ib., p. 394).

La ciencia histórica no se ocupa ni de hechos ni de interpretaciones, sino de *posibilidades*. Su tema originario no es un objeto, sino «la callada fuerza de lo posible» (Ib.) que aguarda en el haber-sido y que solo puede ser liberada, es decir, repetida, desde la resolución precursora. De igual modo, los «hechos históricos» son aquellas «efectuaciones» que cristalizaron en la persecución constante de la *Selbstständigkeit* como *determinaciones temporales efectivas* (*temporale Bestimmtheiten-Wirkungen*) del destino individual, del destino colectivo y de la historia del mundo (Ib.). La ciencia histórica se debe limitar a exponer el haber-sido-en-el-mundo a partir de su posibilidad comprendiendo, precisamente, su propia condición de arrojado de la manera más concreta y simple posible. De este modo, el historiador apropiándose de sí-mismo libera la callada fuerza de las determinaciones temporales efectivas del Dasein histórico.

Esta última acotación gravita sobre el mismo problema que para una analítica existencial fundada en la *Jemeinigkeit*, en el tener-que-ser en el mundo y en el «horizonte-de-apropiación» representan «fenómenos» como el destino común, «eso» que ya ha guiado a los destinos individuales secreta pero insoslayablemente, y la callada fuerza de lo posible. Estos fenómenos (si efectivamente lo son, pues más bien hacen posible el aparecer) no pueden ser pensados sobre el fondo de un horizonte trascendental y plenamente abierto, además, en el Dasein *propio*, sino que sugieren algo así como el *revés* de ese horizonte sobre el que se ha movido el *proyecto* de una ontología fundamental hasta el momento. Heidegger vuelve a rozar esta frontera cuando, a propósito de la fundación de la ciencia histórica en la historicidad propia, diga que ella, *entonces*, «también habrá revelado lo “universal” en lo singular» (Ib., p. 395). La revelación por parte de la ciencia histórica de la posibilidad todavía repetible del Dasein que ha-existido equivale a la revelación de la posibilidad cuyas instanciaciones fácticas son tema específico de la tematización del momento. Es, pues, gracias a la radical búsqueda de la *Ständigkeit des Selbst* negativa, finita y, sin embargo, destinal, que se alcanza un tipo completamente único de universalidad: la

universalidad existencial de la posibilidad repetible. Si no se rompe de este modo hasta con el más mínimo ápice de dominio de lo óntico-mundano, entonces no se habrá temporalizado la posibilidad abierta en la temporalidad originaria y propia. La posibilidad es para Heidegger la posibilidad del más propio poder-ser. Por lo tanto, la ciencia histórica se ocupa de *esa* posibilidad, es decir, *revela lo universal de la posibilidad en lo singular de la condición de arrojado*¹⁹⁸.

Heidegger se apresura a acotar los alcances de la afirmación anterior. En efecto, para él la cuestión no es si la ciencia histórica versa acerca de hechos individuales, de leyes históricas o acerca de «un descolorido modelo supratemporal» (Ib.). El corazón que anima a la ciencia histórica es la repetición en la que la fuerza de lo posible irrumpe en la existencia fáctica del Dasein, es decir, que se temporaliza desde el destinal proyecto futuro-finito de la historicidad propia. La ciencia histórica se temporaliza desde el futuro, no desde el «pasado».

Este intento de unificación de lo universal y de lo particular en cuanto posible tema de interés de la ciencia histórica obliga a la investigación a tomar distancia de los posibles extremos que la amenazan. Dichos extremos, según Heidegger, ya fueron reconocidos por Nietzsche bajo la pesquisa de la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida. En primer lugar, el saber histórico tiende a enajenar al Dasein en una fiebre historicista meramente estética que investiga y divulga lo más exótico, enigmático e hilarante de las culturas más extrañas o remotas en relación con la propia. En segundo lugar, el Dasein tiende a comprenderse como un mero estar-ahí, es decir, a deshistorizarse. De estos dos extremos se derivan las tres clases de ciencia histórica: monumental, anticuaria y crítica. Heidegger concuerda con Nietzsche en que «el modo propio del saber histórico debe ser la unidad concreta y fáctica de estas tres posibilidades» (Ib., p. 396). Sin embargo, Heidegger cree haber llegado mucho más lejos que el autor de la *Segunda consideración intempestiva* al establecer el fundamento del fundamento de esa trimembre unidad armónica en la temporalidad originaria y propia. A Nietzsche no le interesaba, ciertamente, dar con el

¹⁹⁸ Entonces quizás el Dasein también se verá llevado a exclamar, como Ifigenia (en Aúlida) antes del sacrificio: «No soy yo, es Grecia» (v. 1420).

fundamento de la ciencia histórica, sino determinar la dosis de historia compatible con la *fuerza plástica*. Pero dirá Heidegger que, en efecto, la temporalización a partir de la *Ständigkeit des Selbst* permite identificar el origen de lo monumental en el éxtasis del futuro, de lo anticuario en el éxtasis del haber-sido y de lo crítico en el éxtasis del presente. La *callada fuerza* de lo posible solo se le revela al Dasein histórico gracias a su temporalidad originaria y propia¹⁹⁹.

La pregunta fundamental es ahora. ¿cómo puede surgir una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía?

El origen de la destrucción de la historia del concepto de tiempo.

Para responder adecuadamente es preciso introducir conscientemente en el planteo las repercusiones que *sobre el proyecto de una analítica existencial-temporal* tiene su esencial historicidad. En adelante ya no se tratará, pues, de pensar a partir de una «elemental historicidad» las posibles relaciones de la existencia con «su» historia, sino que se trata de realizar completamente la *inversión* según la cual el fundamento del ser-en-el-mundo es la temporalización *de la* historicidad originaria y propia. Esto nos exige una actualización de la manera en la que hemos *formulado* en este capítulo el proyecto de la ontología fundamental porque la comprensión de la historicidad la ha impactado en su esencia. De hecho, ya desde el comienzo se presumía una «*historisch zu werden*», mas era desconocido qué significaba eso *realmente*.

Ahora se tiene que decir que es en el *acontecer* destinal de la *Selbstständigkeit* cuando el Dasein se temporaliza extáticamente *hacia* el ser en general y *desde* el ser en general. Es en la determinación temporal y fáctica descubierta por la *estructuración* de la historicidad propia cuando se puede y se debe plantear la pregunta por el sentido del ser

¹⁹⁹ Un pasaje de la *Segunda consideración intempestiva* nos permite aquilatar el diálogo que tácitamente está teniendo lugar y del cual en muy escasa medida se ha dado cuenta en la bibliografía especializada. Aunque una interpretación del asunto merece un trabajo futuro, veamos lo dicho por Nietzsche: «Solo desde la fuerza más sublime del presente debéis interpretar el pasado: solo con la máxima atención de vuestras cualidades más nobles podréis adivinar aquello que del pasado es grande, digno de ser conocido y preservado. Lo semejante con lo semejante» (2006, p. 89). En la lección de 1938-1939 *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»* (GA 46), Heidegger comentará el texto nietzscheano sin referirse, empero, al pasaje citado por nosotros.

asumiendo que *el preguntar* por el ser ya se encuentra en su esencia *historizado*. Indiferencia u olvido ante el preguntar, ser-determinante del preguntar y ser-determinado por el preguntar son los tres grandes hitos por los que *circula* la analítica existencial que «constituye», es decir, *de-viene*, ella misma, la ontología fundamental (Ib., p. 14). Como ya se dijo, el Dasein no está *inmediatamente* listo para la pregunta por el ser, sino que debe prepararse o aprestarse para ella, encontrar el *cuándo* del preguntar. Si dicho ente no encuentra su ser y se lo apropia, es decir, si no se hace uno con el ser que comparece en la existencia, entonces no encontrará la oportunidad, es decir, el momento adecuado para preguntar. El sentido del ser de esa existencia es, en efecto, la temporalidad originaria y propia. *Entonces*, decíamos, el Dasein está listo para preguntar y responder.

Sin embargo, la temporalidad no está dada, como aparentemente lo están el tiempo del mundo y el tiempo de los ahora, sino que el tiempo propio se *temporaliza*. Por ende, el planteamiento de la pregunta deberá realizarse sobre el fondo de la extensión extendida en la que consiste la temporalidad. Esta ruta muestra cómo el acontecer del Dasein es el destinal destino común que, al repetir lo sido, responde la interpelación de Dasein a Dasein. Es *ahí* cuándo se debe plantear la pregunta por el sentido del ser, es decir, en el horizonte historizado por el acontecer destinal (lo historizante).

Sein und Zeit se propone una repetición de la pregunta por el sentido del ser cuya comprensibilidad solo sería posible sobre el fondo del horizonte del tiempo. Pero ¿qué es el tiempo? O más precisamente, ¿*cuál* es el tiempo que debe officiar como criterio ontológico? El aristotélico, el kantiano o el tiempo del mundo *caen* dentro del tiempo; son conceptos de tiempo intratempóreos en los que el tiempo no se concibe desde la determinación temporal, sino desde lo que ya desde siempre ha sido determinado. Es por esto por lo que Heidegger asevera que la *Temporalität des Seins* debe comprenderse a partir de la *Zeitlichkeit* originaria y propia, bajo el entendido de que *surge o nace* de ella (*entspringen*), se enraíza en ella (*verwurzeln*) o solo se concibe en ella (*fassen*).

Estos epítetos no son solamente títulos sonoros destinados a atraer el oído a lo que dice el filósofo, sino más bien expresiones de una *problematicidad colosal* que ahora podemos comprender «en su justa medida» gracias al concepto de historicidad propia.

Recordemos que en el último párrafo de su obra Heidegger concluía: «Por consiguiente, el proyecto extático del ser en general deberá ser posibilitado por un modo originario de la temporalización de la temporalidad misma» (Ib., p. 437). La historicidad propia, como estructuración del acontecer por obra de la cual la *Selbstständigkeit* se mantiene en una persecución constante de sí-misma, *es la temporalización originaria y propia*. Heidegger la definió como el destinal destino común del Dasein que, para responder la interpelación de lo sido, repite la tradición propia. El proyecto extático del ser en general, denominado en la «Introducción» *Temporalität des Seins*, es un *acontecer de la historicidad propia*.

Como consecuencia de la analítica existencial, pero asimismo para *no abandonar* ya su horizonte más alto y propiamente ontológico, la ontología fundamental debe transformarse en «investigación» *histórica*. En esencia toda ciencia es histórica, pues surge desde el acontecer del Dasein, pero la ontología fundamental lo sería en grado sumo. La estructuración de la ciencia histórica a partir de la historicidad propia da pistas de su acontecer: la historización *de la pregunta* ontológica brota del destino propio y originario del Dasein, debe pensarse desde el punto de vista del historiador, su método debe estar guiado por el *ethos* de la apropiación del Dasein y su apertura de posibilidades futuras acontecidas abre la fuerza de lo posible, vale decir, de esos «destinos» cristalizados, brillantes y estelares, que son las determinaciones temporales efectivas no del Dasein «aislado», *sino del ser en general*.

Las estructuras participantes en la «construcción fenomenológica de la ciencia histórica» también dan luces acerca de la manera adecuada de comprender el tipo de historia que es propia, exclusiva y fundamental de la ontología, aunque en sí mismo no puede existir un parangón en cuanto al objeto temático (el ser en general), el método (la fenomenología) y el hilo conductor (tiempo y ser)²⁰⁰.

²⁰⁰ Cuando en el §5 de *Die Grundprobleme* sobre el método fenomenológico de la ontología Heidegger vuelve sobre la destrucción fenomenológica, ratifica la interpretación que estamos llevando a cabo al asegurar que: «Incluso la investigación ontológica que ahora nosotros realizamos, está determinada mediante su lugar histórico y, por ello, mediante ciertas posibilidades de acceso a los entes y mediante la superación de la filosofía precedente. [...] Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento

El §8 que contiene el plan de *Sein und Zeit* identifica la transformación histórica de la investigación (*historisch zu werden*) con «la destrucción fenomenológica de la histórica de la ontología al hilo de la problemática de la temporaneidad» (Ib., p. 39). Por su parte, en un pasaje del §6 encontramos algunos indicios en torno a las razones por las cuales la transformación histórica *se decanta hacia* una destrucción. En principio, la destrucción surge como consecuencia inmediata de la *Temporalität des Seins* y le da continuidad como «segunda tarea» realizable gracias a la conquista de «Tiempo y ser». Sin embargo, el pasaje esencial en el que Heidegger acuña la conversión histórica de la averiguación por el ser, *o bien omite una mención explícita y casi necesaria de la «Tercera sección» o bien ya la implica de alguna manera* que, quizás la interpretación hecha hasta aquí nos prepara para esclarecer. El extenso pasaje dice:

Pero si, por otra parte, el Dasein ha hecho suya la posibilidad que hay en él no solo de hacer transparente para sí mismo su propia existencia [«Primera sección»], sino también de preguntar por el sentido de la existencialidad misma, y esto quiere decir, de preguntar previamente por el sentido del ser en general, y si en este preguntar ha quedado abierta la mirada para la esencial historicidad del Dasein [«Segunda sección»], entonces será imposible no ver que el preguntar por el ser, cuya necesidad óntico-ontológica ya ha sido señalada, está caracterizado, también él, por la historicidad [«Introducción»] . De esta manera, la elaboración de la pregunta por el ser, en virtud del más propio sentido de ser del interrogar mismo en cuanto histórico, no podrá menos que captar la intimación a preguntar por su propia historia, es decir, a volverse historiológico (*historisch zu werden*), para llegar de este modo, por medio de la apropiación positiva del pasado, a la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento [secciones 1, 2 y 3, «Segunda parte»] (Ib., p. 20-21).

¿Dónde quedó la medular sección «Tiempo y ser»? ¿Acaso no era en ella donde debía alcanzarse la respuesta a la pregunta por el sentido del ser y, con ello, el hilo conductor para toda futura investigación? ¿No merecía siquiera una indirecta mención en el

filosófico es, según su esencia, un conocimiento histórico en cierto sentido. Lo que se llama “historia de la filosofía” pertenece al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de investigación fenomenológica» (p. 31).

pasaje capital para la historización de la ontología fundamental? ¿Nos encontramos ante un *lapsus* heideggeriano, probablemente no el único en *Sein und Zeit*?²⁰¹ La aclaración de la historicidad no es un tema más de la analítica existencial, sino el momento en el que la investigación misma sufre una inflexión esencial. Entonces, ¿puede concebirse una inflexión de semejantes proporciones sin contemplar la meta y el hilo conductor de la ontología fundamental, el nexa «Tiempo y ser»? ¿Cuál es, en sí, esa meta: la *Temporalität des Sein* o la *historisch zu werden*? ¿Sería válido decir que se trata de «lo mismo»? ¿En qué consiste esa identidad que lo transforma todo y que solo se manifiesta haciendo la *fisura* de la historia propia?

Heidegger dice que la *Temporalität des Seins* es la *temporale Bestimmtheit*. Como vimos, la ciencia histórica explicita las *determinaciones temporales efectivas* del ser-en-el-mundo, pero no las concernientes al ser en general. Esa es la tarea reservada a la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología occidental. ¿Por qué debe ser una «destrucción» y no sencillamente una «historia de la filosofía»? Toda ciencia histórica debe realizar, guiada por el *ethos* existencial-genuino, una labor crítica tanto como monumental y anticuaria. Pero en el caso de la destrucción fenomenológica, claramente, el rasgo crítico es el preponderante. Dicho en sede temporal, en la destrucción fenomenológica el éxtasis preeminente es el *presente*, el *hoy*. Entonces la pregunta se modifica leve, pero decisivamente: ¿por qué la historiografía filosófica debe tomar la forma de una crítica del presente en clave de realizar su *demolición*?²⁰²

²⁰¹ De hecho, en la primera confrontación pública con la ontología fundamental, la realizada en el *Kantbuch*, Heidegger entiende por ontología fundamental lo publicado en 1927, es decir, excluye todo proyecto «Tiempo y ser». En las lecciones posteriores a la publicación de *Sein und Zeit*, excepto en los §§ 21-22 de *Die Grundprobleme*, se entiende por ontología fundamental lo publicado en 1927, incluso marginando los innovadores parágrafos de *Die Grundprobleme* ya referidos, como ocurre especialmente en GA 27 y 28. Muy probablemente los §§ 21 y 22 de *Die Grundprobleme* corresponden a la mítica sección «Tiempo y ser», la cual Heidegger asegura haber quemado.

²⁰² Nuevamente en *Die Grundprobleme*, en un parágrafo que versa sobre la diferencia ontológica, la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität des Seins*, Heidegger declara: «Sin que sepamos donde se encuentra la falsa interpretación, podemos estar totalmente convencidos de que también la interpretación temporánea del ser como tal esconde una falsa interpretación y, de nuevo, no una cualquiera. Iría contra el sentido del filosofar y de toda ciencia si no quisiéramos comprender que, junto con lo auténticamente visto y genuinamente interpretado, convive una falsedad fundamental» (p. 459). Es difícil encontrar un pasaje que esté más de acuerdo que este con los conceptos de «historicidad» y de «destrucción» que defendemos en esta investigación.

La destrucción es la efectuación temporánea de la *negatividad* que se descubrió como médula tanto de la *Zeitlichkeit* como de la *Geschichtlichkeit*. Por eso la destrucción reúne y expande ontológico-fundamentalmente los momentos negativo-temporales de la revocación y la repetición. Estos nexos son patentes en el concepto de destrucción que presenta el §6 de *Sein und Zeit* y en el hilo conductor propuesto, la historia del concepto de tiempo. La historiografía filosófica debe tomar el camino negativo de la destrucción en coherencia con la negatividad de la *Ständigkeit des Selbst*. La negatividad de la angustia, de la muerte y de la llamada que *se fusionan* en la resolución precursora se abre a la interpelación que proviene como posibilidad de la imposibilidad de todo lo óntico-mundano. Un proyecto futuriente-finito *es posible*. Pero debe desarrollarse en clave negativa. Esto, además, por una segunda motivación, a saber, porque la investigación no puede estar jamás cien por ciento segura de haberse resarcido de la tradición impropia que irriga la conceptualidad filosófica occidental y que fue suficientemente demostrada al interpretar el hilo conductor del tiempo en sus versiones aristotélica y kantiana. Ahí se da, también, una forma de «negatividad», pero caída e impropia. Heidegger la denomina «tradición» y se propone una fluidificación de ésta y una disolución de sus encubrimientos. La destrucción fenomenológica realiza tal *revocación* (*Zurücknahme*) en la que el acto resolutorio que desencadena la transformación histórica se mantiene libre y abierto para la repetición de sí-mismo. El objetivo fundamental de la revocación ínsita en la destrucción es a-nular, des-conectar, in-validated o suspender toda reificación de la pregunta por el sentido del ser desocultada gracias a la *Ständigkeit des Selbst*. El ejercicio destructivo pone en evidencia una «metafísica de la presencia» como el hilo conductor secreto que «ya ha guiado» la completa historia del pensamiento occidental²⁰³. La destrucción fenomenológica realiza la temporalidad originaria y propia, pero asimismo la custodia o la defiende. Además, por

²⁰³ *La metafísica occidental tuvo en ciernes una metafísica del Dasein*. Esta metafísica es la otra cara de esa metafísica que se cierne sobre el concepto de tiempo y lo reduce a presencia. Esta dualidad ante la metafísica es característica de la época de *Sein und Zeit*, e incluso se la sugiere en el §6 a través de reflexiones que evocan a Aristóteles, Descartes y Kant. Asimismo, en *Die Grundprobleme* (§§ 21-22) y en el *Kantbuch* (p. 246) se sugiere que aquella guía secreta de la historia de la filosofía occidental es la planteada pregunta por el ser del Dasein. En el fondo, este el presupuesto fundamental el que justifica los «forzamientos» a Aristóteles y a Kant.

paradójico y dilemático que suene, también parece extenderla más allá del programa de una «analítica de la existencia». Pero ¿qué guía a la propia destrucción o, dicho de otra manera, a la *Selbstständigkeit*?

Ahora bien, el talante revocatorio de la destrucción «tiene un sentido *positivo*; su función negativa es solo implícita e indirecta» (Ib., p. 23). Este «retroceso» heideggeriano ante la negatividad de la destrucción es más expositivo que conceptual, pues la «positividad» de la destrucción es del estilo de la repetición, es decir, continúa siendo negativa. En efecto, la revocación de la tradición es guiada por una búsqueda «de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas» (Ib., p. 22). La experiencia originaria a la que re-conduce la destrucción fenomenológica es la *Selbstständigkeit* históricamente comprendida, es decir, desde la perspectiva del destinal destino común que responde a la tradición repitiéndola. En otras palabras, la pregunta que el estrado planteará a la tradición filosófica es la de si, y hasta qué punto, puso el ser en conexión con el tiempo y si elaboró previamente la condición de la temporización del ser en general, vale decir, la conquista de la temporalización originaria y propia (Ib., p. 23). De esta manera la destrucción *repite* la tradición «por medio de la apropiación positiva del pasado» que lleva «a la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento» (Ib., p. 21). La callada fuerza de lo posible que el filósofo *retoma* y *ajusta* al acontecer originario y propio es la posibilidad del preguntar como el horizonte histórico-temporal que extiende la *Ständigkeit des Selbst*. El hilo conductor de ese preguntar es la historia del concepto de tiempo entendida, ahora, como *la determinación temporal efectiva del sentido del ser en general*. Cabe, pues, renovar la pregunta que ha guiado nuestras reflexiones, mas ahora abriendo un círculo en el que todo lo dicho en esta investigación debe quedar englobado: *¿en qué posición original se encuentran Aristóteles, Kant y Heidegger respecto de la temporáneo-historicidad del ser en general?*

La finalidad última de esta investigación no era otra que la de conducirnos y prepararnos para una renovación del preguntar filosófico, meta a la cual está llamada toda existencia que, al decirle *sí* a la filosofía como posibilidad radical latente en el pasado, a la espera en el presente y señera para el futuro, encuentra el momento propicio para *ser*,

en general, ya no un «mero» individuo, sino una posibilidad de la humanidad histórica.
Quizás llegó nuestro momento, ¿cómo saberlo *ahora*?

Conclusión general.

En el transcurso de esta indagación hemos desarrollado la historia del concepto de tiempo bajo la finalidad de pensar el nexo problemático de fondo y la posible línea de continuidad entre Aristóteles, Kant y Heidegger. El desencadenante de esta orientación ha sido el problema hermenéutico objetivo en torno a la relación entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität des Seins*, relación que en la obra principal de Heidegger no se esclarece y de la cual nosotros hemos dado cuenta gracias a la realización de la historia del concepto de tiempo a partir de Heidegger y en él mismo. Retomaremos el resultado fundamental de la historización que sufre la investigación ontológico-temporal a partir de una recapitulación del problema filosófico de fondo al que nos aproximó dentro de sus propias coordenadas cada una de las tres secciones. Se sugieren, pues, a continuación, posibles desarrollos tanto en lo hermenéutico como en lo sistemático de cara a la interpretación de Aristóteles, Kant y Heidegger buscando de manera recurrente lanzar miradas a la problemática filosófica que estaría a la base.

En la *Primera sección* nos hicimos cargo de la interpretación heideggeriana del tiempo en Aristóteles. Para Heidegger, el *Tratado sobre el tiempo* no es un texto cualquiera, sino la «vía para *discernir* la base y los límites de la ciencia antigua del ser» (SZ, p. 26). Por lo tanto, una hermenéutica del *Tratado* pone en evidencia el problema fundamental, la perspectiva y el aparataje filosófico-conceptual de la vieja ontología. Pero contrastar esta hermenéutica también coloca sobre la mesa, como hemos mostrado detalladamente, los «sesgos heideggerianos» a la hora de aproximarse a esos cinco capítulos de la *Física*. Estas dos características del análisis del tiempo en Aristóteles son igualmente válidas y deben ser proyectadas de cara al acontecer de la historia del concepto de tiempo; por lo tanto, ni de cara a una reivindicación ni a una rehabilitación de Aristóteles. La pregunta es, más bien, ¿cómo es posible que convivan estos dos rasgos («violencia interpretativa» y «fenomenología») en la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles? O, más bien, ¿por qué se hace necesario que al final de la historia del concepto de tiempo ocurran así las cosas?

En términos concretos tenemos, pues, por una parte, un diagnóstico de la interpretación heideggeriana del *Tratado*: es *unidimensional, sutilmente parcializada y kantianizante*. El hilo conductor que llevó a tal caracterización fue la escucha atenta de la capacidad de interpelación del texto aristotélico en su conjunto y, especialmente, de la codeterminación de *akoloutheîn*, la sociedad entre decir-ahora y movimiento, y la distinción entre número numerante y número numerado. Recuérdese, por ejemplo, que el uso sistemático de *akoloutheîn* rehúye de una fundamentación del tiempo en el movimiento, en la magnitud o en el alma. Por su parte, la trifrontalidad del decir-ahora genera la continuidad de pasado y futuro, precisamente en tanto que es discontinuidad del tiempo, del mismo modo en que su transitividad determina la diferencia y la identidad en la que el tiempo se opone al movimiento sin congelarlo. El ahora es *extático* en cuando trífrente, transitivo y fuente de la salida de lo existente de su actual condición. El *éxtasis* del ahora, *tò nûn*, se opone al *éxtasis* del instante, *Augenblick*. La pregunta que se levanta es la de si no debería existir una fuente común a partir de la que el *éxtasis* en general es determinado.

Para terminar este punto cabe anotar que la concepción aristotélica del número concretiza la comprensión del decir-ahora y pone sobre la mesa la implícita distinción entre advertir el movimiento, determinación del tiempo en el número y fenomenización del tiempo. Pero claramente con esto se resalta un problema en cierto grado sugerido por el texto aristotélico y, asimismo, intensificado con el espejo retrovisor puesto en Kant, en Newton y en Leibniz. Retomar los impulsos aristotélicos aquí esbozados implica una necesaria extensión del análisis filosófico, en principio hacia la *Ética a Nicómaco*, obra por excelencia de la hermenéutica heideggeriana de Aristóteles, mas también hacia su obra lógica (para recabar en los usos y aplicaciones de *akoloutheîn*), y hacia sus planteos sobre el decir y sobre las matemáticas.

Por otra parte, es justamente la ambigüedad de ese problema, a medio camino entre evidencia filosófica y exégesis textual, el que más explicita esa frontera entre la apropiación hermenéutica y la cuestión objetiva. En los tres momentos del análisis de la definición del tiempo se subrayó cierta ambigüedad en su delimitación frente al movimiento, pero es especialmente en la última donde se revela la posible exterioridad del tiempo frente a la

acción de su determinación en el número. Si el número determina al movimiento como tiempo, ¿qué «tiempo» determina al número o «corre» junto a él? De igual manera, si el tiempo se fenomeniza en la acción de determinarlo numéricamente, ¿qué ocurre temporalmente hablando con el movimiento que sólo se advierte o incluso con el que no es advertido? El problema fundamental que desencadenan estas oscuridades es que se sobreentiende que el tiempo sólo afecta a la acción humana en cuanto que es erosionador de las sustancias, es decir, en el mismo sentido en el que lo hace con una roca e, inversamente, en que la acción humana individual, e incluso la colectiva, impactan tanto el acontecer del tiempo como lo hacen los procesos naturales del planeta tierra. Pero la acción humana no es una entre otras, sino que tiene una índole diferenciada y unas consecuencias específicas que quedan desdibujadas cuando se comprenden al interior de un tiempo al que ella definitivamente no se subordina. El tiempo humano no es sólo desgaste de su corporalidad y de las cosas existentes, sino también enriquecimiento de estas y a partir de éstas. La acción humana puede hacer época²⁰⁴.

Como hemos dicho, la no completamente radical determinación del tiempo por parte de Aristóteles en el *Tratado* lo expone peligrosamente a una identificación con el movimiento siendo aquello como lo cual sería sin numeración, o a concebir un intelecto tendiente a nada que, no obstante, se define por la capacidad de enumeración de... La dependencia de alma y tiempo inversamente forzada e implícitamente planteada a causa de una indeterminación conceptual que lleva a presuponer que tienen que determinarse mutuamente de alguna manera, pero que no muestra en sí cómo sucede esto, no es suficiente para alcanzar una aclaración del fenómeno del tiempo, ni tampoco para precisar en qué consiste ese fondo del que parece originarse y cómo ocurre exactamente eso.

Ahora bien, la exploración realizada en el concepto kantiano de tiempo condujo a un ámbito problemático *análogo*, aunque en modo alguno idéntico al encontrarse Kant en

²⁰⁴ Comentando el fragmento 115 de Heráclito (*phychês esti lógos heautôn aúzoön*: el logos del alma es crecimiento para sí mismo), dice Heidegger en la lección sobre Leibniz: «El Dasein es el ente que se enriquece a sí mismo a partir de sí mismo en el modo del comprender. En el Dasein mismo se encuentra la intrínseca posibilidad originaria del enriquecimiento, tiene siempre el carácter de ser-más-rico-que, de la superación» (GA 26, p. 273).

una apertura histórica que ya no es la griega. Sin embargo, como se desprendía de la idea de historicidad, el intento originario de pensar tiene que salir al encuentro de los que han pensado como un retorno a los mismos parajes en los que se estima que aconteció el pensar. Kant también es uno de esos parajes. En la *Segunda sección* se hicieron manifiestos una clave hermenéutica principal para agudizar la pregunta por el tiempo, así como un replanteamiento de la cuestión de fondo. Es cierto que, en cuanto a lo primero, allí deliberadamente hicimos caso omiso a una confrontación entre la *Crítica* y el *Kantbuch*, en parte porque esto ya se ha hecho, en parte porque el problema no «está» en la *Crítica*, sino que acontece en su escritura y reescritura. El problema del tiempo originario no depende de la filosofía para punzar a la existencia humana, aunque puede muy bien ocurrir que cierta realización de la filosofía le permita llegar a ser lo que más propiamente puede ser. Pero si bien no deja de ser un disparo al aire plantear una confrontación entre el *Kantbuch* o *Sein und Zeit* y la *Crítica*, bien la edición A, bien la B, cabe preguntarse si no es posible *retomar* la coyuntura filosófico-conceptual en la que aconteció la desvelación del borde interno de la metafísica por obra de un uso originario y ya no tradicional del tiempo en la obra principal de Kant. ¿No es posible volver con el criterio de la historia del concepto de tiempo para sondear la legitimidad del problema que ha devenido el principal desencadenante del pensar heideggeriano? Efectivamente algo así se puede intentar sosteniendo en una mano el problema objetivo y, en otra, la orientación crítica hacia la coyuntura en la que éste fue acuñado. Por ejemplo, en la «Deducción trascendental» A y B, en la «Dialéctica trascendental» y en la «Tercera antinomia» se plantean la relación tiempo e imaginación, la crítica kantiana a la metafísica tradicional y la contraposición libertad/causalidad de los fenómenos de la naturaleza (tiempo del ahora) que no sólo evocan problemas ya referidos en el comentario a Aristóteles, sino que, además, son una condición imprescindible para extender histórico-filosóficamente los alcances y resultados del *Kantbuch* en torno al tiempo. De igual manera, una profunda revisión del carácter limitante del esquematismo en el marco de la historia del concepto de tiempo puede poner en evidencia el contraste entre la hermenéutica aplicada a Aristóteles y la aplicada a Kant. Esta última temática, en verdad, promete una amplia iluminación del planteamiento

filosófico de Heidegger. Pero todo ello solo tiene interés si se realiza en función del rastreo y de la determinación del problema fundamental de la filosofía, problema que no nos ha sido ajeno hasta el momento y al cual la presente investigación parece haberse acercado.

Por otra parte, la pregunta por el acontecer de la *Crítica* y la empresa de una temporalización de la subjetividad del sujeto condujeron al análisis del mantenerse y de la formación del horizonte mismo del tiempo. Este asunto, que parte del esquematismo kantiano y de las síntesis, va más allá de las posibilidades de cuestionamiento de la *Crítica* y se interroga por lo que esta obra barruntó cuando se planteó la tarea de aclarar la sensibilización de las categorías a partir del tiempo o cuando al tocar el tema de la autoafección se pregunta implícitamente acerca de la relación entre apercepción trascendental y forma pura del tiempo. No obstante, el tiempo que realiza la sensibilización no puede ser el mismo en el que se realiza la intuición, ni tampoco el tiempo de la autoafección el mismo que deja salir al encuentro los fenómenos de la Naturaleza, cuya unidad trascendental justamente la apercepción garantiza. Determinar aquél por éste es incurrir automáticamente en una tradición que identifica el ser con lo intuible y el tiempo con la presencia dada.

Por el contrario, lo más originario del planteo kantiano es que, a sabiendas o no, *retorna* al terreno problemático aristotélico, justo allí donde no fue elaborada la conexión concreta entre alma, decir-ahora, tiempo y movimiento, sino donde el fantasma detrás de la enigmática y escasamente usada expresión *hó pote òn*, del tiempo siendo lo cual es a expensas del alma o de la determinación numérica siendo lo cual es sin nada determinable, amenazaba con echar al traste todo el *Tratado* y con dejar al tiempo tan presa del movimiento y del mito como lo está en el *Timeo* de Platón. Que las síntesis hayan mostrado que la experiencia se basa en un acontecer trans-subjetivo de la temporalidad según el cual el sí-mismo se desplaza hacia lo sido de la representación para construirla en objeto y luego regresa al ahora «suponiendo» que todo es, sigue siendo y consiste en lo mismo, pone de presente la radical finitud del conocimiento ontológico anclado en el horizonte del tiempo. ¿Por qué no es legítimo pensar que entretanto ocurrió algo que alteró lo que sucede «en el tiempo»? ¿Cuál es ese nexo vivo conformador y sostenedor del ritmo del

tiempo, ese mismo que parece ya haber enrutado la finitud radical del Dasein en el hombre?

La prefiguración o proto-formación (*Vorbildung*) del tiempo que aduce Heidegger para responder en sede kantiana a estos interrogantes no es en modo alguno ajena a la problemática aristotélica de un tiempo afenomenal, de un tiempo no plenamente fenomenizado que correría el peligro de ser identificado con el movimiento o con una actividad anímica pura en la que el Estagirita no pensó. Cuando Heidegger se pregunta por el acontecer de la *Crítica* se pregunta por eso de alguna manera visto por Kant como condición de una doctrina del esquematismo y de la apercepción trascendental. Las preguntas son, pues, las siguientes: ¿a partir de qué comprensión del tiempo se hace posible pensar en una reglamentación de la sensibilización de las categorías o en una apercepción que se intuye a sí misma evadiéndose de la fenomenicidad del fenómeno, pero siendo más patente que cualquier «representación» pues tiene que poder acompañarlas a todas? ¿En qué consiste el surgimiento, el origen, el nacimiento del tiempo que Heidegger puso en una oscura conexión con «las formas posibles de la nada»?

Este es el acontecer de la *Crítica*: una experiencia radical de la finitud en la que se revela el borde interno de la metafísica justamente en el acto de huir del enigma del tiempo para refugiarse en la vieja ontología del tiempo de los ahora. Según la imagen propuesta por Heidegger, Kant huye temeroso y se refugia en una versión de la metafísica que en la primera edición de la *Crítica* ya había reprendido. Pero, a nuestro entender, si Kant, en efecto, huye del abismo del tiempo volcándose hacia la metafísica, su filosofía tiene que exhibir el *borde interno* de la huida y no sólo el *destino* en el que se refugia. Por lo tanto, desandando críticamente su paso atrás se tiene que volver a hacer visible eso de lo que Kant huyó, sin que esto implique que nosotros no vayamos a temer. Pero la filosofía consiste en ese viaje descabelladamente resuelto hacia lo originariamente desconocido («el ser»), y a eso es a lo que en esta investigación le hemos dicho «sí».

Las dos determinaciones que dieron cuenta del acontecer del tiempo en Kant fueron el mantenerse y el formar su horizonte. Con esas dos determinaciones Kant se mueve en el sentido del tiempo ordinal, presente y horador, mas también lo desborda hacia un

sentido del tiempo que ya no es el tradicional y que, por el contrario, parece moverse alrededor de la pregunta por *el origen trascendental* de éste; por algo así como su surgimiento o nacimiento. Sin embargo, el problema clave de la unidad del tiempo, de la unificación de tal unidad (*Einheit dieser Einigung*) o de lo uno unificado (*einzig Eines*), no es planteado por Kant en parte porque siguiendo la estela de sentido del *Tratado* aristotélico tiende a comprender la unidad como número (categoría, esquema y cuantificador) o, en todo caso, a plantear el problema del tiempo en términos de un problema de la enumeración, como muestra la posición y la función modélicas del esquema «número» en el esquematismo trascendental. Por vía de un replanteamiento de este problema retornará Heidegger al centro de la filosofía y, con ello, evidenciará el hilo conductor de la historia del concepto de tiempo desde Aristóteles hasta él mismo.

La historia del concepto de tiempo llega con Heidegger a su etapa definitiva. En su obra se hace patente una comprensión original del tiempo que se vuelve sobre su propia historia y que entiende ese volverse como la transformación consecuente del ejercicio filosófico. El problema del tiempo en Heidegger toma la forma de la pregunta por el acontecer originario y propio del Dasein, instante en el cual este ente se hace digno de la pregunta por el sentido del ser en general y se ve *transformado* históricamente en su ser y en su modo de preguntar. Mediante ese planteo se cumple o desarrolla un problema fundamental ya barruntado por la tradición, pero a la vez se puede englobar esa misma tradición y se la puede pensar en sus fuentes, en su tendencia inmanente y en sus bordes o límites.

Heidegger busca desde el principio posicionarse a distancia crítica de la vieja ontología y por este motivo rescata al tiempo del mundo de su olvido o de su comprensión sesgada por parte de Kant y de Aristóteles. Es cierto que, por ejemplo, este último afirma que el tiempo está *kai dià ti en pantì dokeî eînai ho chrónos, kai en gēi kai en thaláttēi kai en ouranōi*, «en todo, tanto en la tierra y en el mar, como en el cielo» (*Fís.*, 14, 223 a 18-19). Sin embargo, ni Aristóteles ni mucho menos Kant prestan atención a una apertura del tiempo *prereflexivo* que comparece inmediatamente en el trato con el mundo y que exhibe algo así como la posibilidad de ese mismo trato, la apertura hacia los demás entes y lo ya-interpretado de ese horizonte de la temporalidad. La inmediata relación del trato

temporalizado muestra, además, una tendencia a la historización impropia, de suerte que la determinación del tiempo acaba realizándose efectivamente a partir de los referentes heredados en los que el tiempo no acontece, sino que ya está dado como una cosa más.

La pregunta por el tiempo se convierte en la pregunta por el lugar en el que se debe plantear ese debate, no solo en *Sein und Zeit*, sino todavía en la magistral conferencia de 1962 *Zeit und Sein* (GA 14, pp. 15, 20 y 21). La metafísica propuso una línea de desarrollo que condujo a las ciencias modernas y que empezó a hacerse consciente de sí misma con Kant. Pero el tiempo de los ahora como hilo conductor de ese acontecer metafísico no solo es insuficiente para cubrir todas las posibles preguntas en torno al tiempo sin que la respuesta sea que las no asimilables proceden del sentido común prefilosófico o precientífico, sino que, además, se deriva fenoménicamente del tiempo del mundo en el sentido en el que presuponiéndolo se instauro gracias a un modo de ser que rompe con él (algo que se ve claramente en relación con el fenómeno de la databilidad). Se hace, pues, inútil discutir el tiempo de la metafísica *ad intra*, pues entonces permaneceremos en su círculo, identificaremos «anomalías» en su aplicación o en sus fundamentos, plantearemos «aportes» que mediante el diálogo entre autores determinados por esa misma tradición las «resuelvan», pero en todo caso participaremos de su acontecer en dirección-hacia alguna forma de comprensión del ser como lo siempre presente, disponible y aprovechable.

Nosotros sostenemos que solo en virtud de la identificación de grietas en el acontecer de la metafísica que *no* necesariamente llevan *más allá*, pero que sí exhiben el borde interno de la metafísica misma, el aquello-a-partir-de-lo-cual de su *temporización*, es posible repensar el problema del tiempo más allá de su función para la medición del movimiento (del ente). El tiempo del mundo apunta en esa dirección, aunque se mueve en una dimensión ontológico-temporal y no todavía en la genuina dimensión ontológico-temporal. El tiempo del mundo es la base fenoménica del tiempo de la naturaleza, pero no es el fin último de la investigación precisamente porque no desencadena todavía un análisis fenomenológico pese a encontrarse en esa vía.

Derivar el tiempo del mundo de uno más originario es, pues, tan fundamental como demostrar que el tiempo de los ahora se deriva de aquél. Con la temporalidad originaria

y propia se llega al cenit de la historia heideggeriana del concepto de tiempo y se hace comprensible desde-dónde venía motivada su «lectura creativa» de Aristóteles y su «violencia interpretativa» frente a Kant. El problema que en ellos se daba cita renovadamente será planteado una vez más por parte de Heidegger con la intención de poner en evidencia la solución latente y fundadora de esa misma tradición, pero que, asimismo, la desvela en sus bases ocultas. En efecto, mediante el planteamiento radical de una analítica de la temporalidad originaria y propia Heidegger reitera la pregunta por la conexión entre movimiento, tiempo y alma, mas también la pregunta por la genuina unidad entre mantenerse y formar el horizonte del tiempo. Lo uno-único (*einzig Eines*) o la unidad de la unificación (*Einheit dieser Einigung*) serán buscados en el horizonte de la temporalidad total (*der Horizont der ganzen Zeitlichkeit*), horizonte que se conquista mediante la pregunta por la unidad del Dasein (*Einheit des Daseins*).

La vieja ontología llegó al tiempo de los ahora porque se preguntó ¿qué es el tiempo? La pregunta «qué es» está referida al ente, pregunta por lo que éste *realmente* sea. El tiempo, sin embargo, no es un ente, sino que más bien dice relación con el estar abierto del trato hacia los entes, como mostraba el tiempo del mundo. La pregunta, por lo tanto, debe interrogar ¿quién es el tiempo?, pues de esta manera asume con una radicalidad de la cual toda la historia de la filosofía ha carecido que el tiempo es indisoluble del Dasein y que depende de algún tipo de determinación de parte suya, como ya barruntaban Aristóteles y Kant. El asunto es establecer cuál determinación del tiempo exhibe al Dasein en su ser más genuino, pues no cualquier modalidad suya abrirá el tiempo originariamente. Desde este momento el concepto heideggeriano de tiempo se acuñará *a partir de las modalidades del Dasein*, es decir, *a partir del acontecer histórico-temporal-temporáneo del horizonte-de-apropiación*. Es por esto por lo que preguntamos: ¿Y este «horizonte» a partir de dónde ha sido determinado por la entera historia del concepto de tiempo? ¿Cómo hacer inteligible el paso del «horizonte-de-apropiación» al *acontecer de la apropiación* legible no solo en la interpretación de Kant, sino ya en la idea de una historicidad propia?

Heidegger interpreta el nexo determinación/tiempo ya barruntado por Aristóteles al definir el tiempo como número del movimiento según lo anteroposterior y por Kant al

aplicar en el esquematismo el tiempo a la sensibilización de las categorías en términos de la determinación por la cual, en la cual y desde la cual el Dasein se recupera a sí mismo del olvido del ser (propio) y se mantiene en la constante persecución de su ser más propio. Para Heidegger la *determinación originaria* del tiempo en el seno del modo de *ser* más propio es el horizonte exclusivo e imperante desde el que se debe comprender todo fenómeno temporal, sea éste el horizonte de la anteroposterioridad, el del continuo ilimitado de Leibniz y Newton, el esquematismo trascendental en el que el tiempo va más allá de una intuición pura del sentido interno o el comparecer prereflexivo de instanciaciones mundano-temporales. Tiempo y ser están, pues, esencialmente unidos, pero no en el sentido superficial de la tradición según la cual el ente verdadero es el que real y permanentemente está presente, sino en el sentido de que la determinación originaria del tiempo y del ser parecen apuntar esencialmente a lo mismo.

Nuevamente aquí se trata de un asunto que tiene que ver con la «unidad», pero sobre todo con lo que bajo tal concepto se presupone. Ni el sentido cuantitativo que prima en el *Tratado* aristotélico, ni el sentido trascendental, categorial o empírico que comanda su exposición en la «Lógica trascendental» son suficientes para acometer este problema. Y no lo son porque en uno y otro caso la unidad lograda queda exenta del tiempo o cae en la intratemporalidad. Entonces, la unidad buscada debe, por una parte, eximirse del olvido del tiempo y del ser (propios) y, por otra parte, ser ella misma tiempo o, como dice Heidegger, debe *temporalizarse*. Temporalizarse significa que solo en tanto en cuanto se realiza, se mantiene y se distiende la propiedad del ser propio puede acontecer tal unidad. La resolución precursora es ese modo de ser que fenoménicamente *ocasiona* la unidad del Dasein y, por lo tanto, fenomeniza la unidad de la temporalidad de la cual todo otro sentido del tiempo se deriva. Heidegger reitera el «mismo» problema que barruntaron Aristóteles y Kant.

Ahora bien, la *Selbstständigkeit* realiza un sentido del tiempo que invierte su significación horadora-erosionadora, independizándolo del movimiento y mostrando que, por el contrario, el verdadero enigma es que el tiempo caiga en su comprensión naturalista, ordinal o simplemente mundana. La *Selbstständigkeit*, en cuanto genuina mismidad

(*Selbstheit*) que se mantiene en la persecución constante del *ser* más propio compareciente en la existencia, abre el horizonte extático de la temporalidad originaria y propia, pero, además, en esta apertura formal-negativa también se abre al *ser* mismo y al *tiempo* que le pertenece. La temporalidad heideggeriana es fundamentalmente extática, es decir, se temporaliza yendo más allá de sí misma. La temporalización extática se distiende hacia... a partir de...

El hacia-dónde de las temporalizaciones extáticas es el tiempo del ser-en-el-mundo, que depara en tiempo de la naturaleza, pero que en cuanto tiempo originario desarrolla el proyecto extático del ser propio que totaliza y unifica al Dasein. Esta es la historicidad propia. Cuando Heidegger piensa el hacia-dónde de los esquemas horizontales, piensa el mantenerse del sujeto kantiano en el horizonte del tiempo y piensa también la enumeración del decir-ahora en virtud de la cual el alma aristotélica determina (*horízestai*) el tiempo resultando, asimismo, determinada por éste. Cuando Heidegger piensa el a-partir-de-dónde va más allá del Kant real del esquematismo hacia el Kant posible de la formación originaria del horizonte de la temporalidad y va también más allá del Aristóteles real que encalla en el *hó pote òn* de movimiento e intelecto hacia el Aristóteles posible para quien el número numerante, es decir, el intelecto del alma («lo divino en nosotros»), sería la fuente de la determinación del tiempo de los ahora.

La temporalidad extático-horizontal consigue realizar la historia del concepto de tiempo, pero, correlativamente, descubre el borde interno de la metafísica, justamente ese límite sombrío que sometió a Aristóteles a una perplejidad de la que jamás pudo librarse y que conllevó la huida kantiana luego de haber observado el abismo de la imaginación trascendental. A nuestro juicio esa problemática exige un cambio de perspectiva por el cual logramos acotar la apertura histórica al interior de la cual Heidegger piensa el concepto de tiempo y su historia. Mas se requiere pasar de la heideggeriana historia del concepto de tiempo, a la historia *de* Heidegger *con* el tiempo, entendida como la interpretación de su propio lugar en dicha historia. Por lo tanto, la aclaración del a-partir-de-donde del esquematismo horizontal-temporal heideggeriano lleva más allá de la historia del concepto de tiempo de Aristóteles a Heidegger mediante una interpretación de la *posición*

original del tiempo en su filosofía. Este reenfoque, si se quiere, es el primer paso en dirección a una determinación de la apertura histórica como la cual acontece el tiempo que va de Aristóteles hasta Heidegger. La elucidación de este asunto es, ciertamente, una tarea ambiciosa, pero no carente de fundamentos fenomenológico-hermenéuticos, como esperamos haber mostrado en los análisis concretos.

Ateniéndonos aquí solamente a lo esencial, puede decirse que la posición original de Heidegger se encuentra determinada por la *contemporaneidad de ser y Dasein propio*. Según esta contemporaneidad el ser puede ser abierto en la mismidad propia, esto es, en el *ser* que comparece en la existencia propia, y *allí, ahí, pero también aquí*, se abre el ser como tiempo. Ese ser que así comparece, el Dasein y el ser en general están unidos por un único vínculo originario que al hilo de la resolución precursora expusimos como *negatividad*. Para Heidegger, la negatividad del ser (que no-es-un-ente), la negatividad del cuidado y la negatividad de la resolución precursora son una y la misma negatividad como la cual se *temporanza* el ser en la temporalidad del Dasein propio. El contraste de esta idea con escritos posteriores como *Von Wesen des Grundes* y *Was ist Metaphysik?* revela indudablemente que, en efecto, se está presuponiendo una identidad entre el no de la nada, el no de la diferencia ontológica y el no de la resolución precursora.

La contemporaneidad del ser como rasgo definitivo de la posición original de Heidegger esclarece el significado de las temporalizaciones para la *Temporalität des Seins* y la consecuente transformación histórica (*historisch zu werden*) que conlleva. En efecto, entre la «Introducción» a *Sein und Zeit* y su último párrafo se sugiere que la *Temporalität des Seins* es un modo eminente de la temporalización del Dasein. «A partir de» (*aus*) esa temporalización originaria se temporaliza el tiempo del ser, pero en cuanto tal contemporaneidad del ser mismo, ese tiempo del ser deberá *temporanzar* de algún modo la temporalización de la temporalidad del Dasein originario y propio. La inflexión de *Sein und Zeit* en «Zeit und Sein» que esto presupone, aunque es muy oscura en las obras analizadas, no obstante, es algo con lo que Heidegger *tiene que contar* a la hora de poner las bases metodológicas y conceptuales de una investigación acerca del tiempo entendido como criterio ontológico.

La pregunta fundamental que el Dasein en la mentada *situación temporalizante* se plantea es ¿de dónde deben surgir (*geschöpft*) las posibilidades como las cuales se debe temporalizar la *Ständigkeit des Selbst*? En otras palabras, ¿a partir de dónde y hacia-dónde se realiza la persecución constante del sí-mismo propio como la cual el Dasein escucha la llamada del ser que comparece en su existencia? La posibilidad extrema de la muerte no puede ofrecer posibilidades, pues justamente es su imposibilidad mundana. Es por esto por lo que Heidegger, presuponiendo una vez más que la negatividad del morir y la negatividad del nacer son una y la misma, buscará en el nacimiento y, más específicamente, en el «entre» de nacimiento y muerte, la fuente a la que debería dirigirse el Dasein propio para resolver su pregunta más punzante. Sin embargo, el Dasein del «entre» no es ni el Dasein de la publicidad caída en el mundo, ni el Dasein de la apropiación de sí. El planteamiento de un «entre» socaba en cierta medida la idea de una analítica del Dasein como extremo del hilo conductor de la pregunta por el ser.

En el «entre» el Dasein se realiza como acontecer (*Geschehen*) que modaliza su mismidad. Heidegger define el acontecer como el extenderse extendido de la temporalidad originaria y propia. La temporalidad no solo se extiende hacia... sino que ya se ha extendido. Eso desde donde la temporalidad originaria y propia ya se ha extendido es, para Heidegger, la historia. Volviendo a la pregunta conductora sobre la fuente de la realización originaria, ahora su interrogante da luces para entender que la historia no consiste ni en hechos, ni en interpretaciones, ni en leyes de esencia que determinen al Dasein propio, sino en posibilidades de futuro. Por lo tanto, la pregunta es ¿qué es lo todavía *posible* en el acontecer del Dasein, en su historia propia?

El concepto heideggeriano de historia se alcanza mediante la formalización negativa del concepto vulgar de historia que se guía por la *Selbstständigkeit*. En este sentido es que presupone una igual negatividad de muerte y nacimiento mediante la cual el pasado, la efectividad, la transmisión y la extensión de la historia se reinterpretan como el haber-sido, el destinal destino común, la repetición y la respuesta en situación. Mediante este planteo de la historicidad a partir de la temporalidad originaria y propia Heidegger descubre el acontecer trans-subjetivo de la finitud radical del Dasein en el hombre que ya ha

guiado, es decir, *temporizado*, los destinos individuales poniendo en movimiento una determinada extracción de las posibilidades del Dasein propio a partir de la historia, o sea, una determinada determinación de la temporalización de la temporalidad. La contemporaneidad de ser y Dasein tiene en el entrono de *Sein und Zeit* el sentido temporaneo-temporal del *instante* en el que el Dasein sale al encuentro de un destino que ya lo ha destinado, es decir, que ya salió al encuentro de él mismo. Si de alguna manera Heidegger sugiere *una suerte* de empresa secreta, aunque constrictiva, de la historia propia, es porque descubre que la impotencia del Dasein propio y la salida a su encuentro del destinado destino común *hacen parte del acontecer*, como sucedía con esa finitud que al no ser reconocida marcó el fracaso de Kant ante el enigma del tiempo. La finitud trans-subjetiva radical (donde «trans» mienta la trascendencia finita que acontece *a través* del Dasein en el hombre) no es subjetivista, pero tampoco a-subjetiva y, con todo, trans-versal a la fisura de los sujetos en el Dasein originario y propio. La finitud trans-subjetiva expresa la temporización del ser, es decir, su transformación histórica (*historisch zu werden*).

Sobre el fondo de las consideraciones de este apartado final cabe, por lo tanto, reiterar la pregunta que nos ha guiado a través de la presente investigación: ¿cuál es la posición original en la que se encuentran Aristóteles, Kant y Heidegger respecto de la temporáneo-historicidad del ser en general? ¿De qué manera colinda su posición original con el borde interno de la metafísica?

Bibliografía

- Platón

(1988). *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.

(1988). *República*. Madrid: Gredos.

(2010). *Timeo*. Edición bilingüe a cargo de José María Zamora. Madrid: Abada.

- Aristóteles

(1936). *Aristotle's Physics*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Clarendon.

(1987). *Parva naturalia*. Madrid: Gredos.

(1993). *Aristotle Physics*. Books III and IV. Oxford: Oxford University Press.

(1995). *Física*, libros III-IV. Buenos Aires: Biblos

(1995). *Órganon II*. Madrid: Gredos.

(1995a). *Física*. Madrid: Gredos.

(1998). *Metafísica* (edición trilingüe). Madrid: Gredos.

(1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.

(2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.

(2013). *Poética*. Madrid: Alianza.

(2014). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

- Immanuel Kant

(1980). *Los principios del mundo sensible e inteligible*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

(1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner. Traducción de Pedro Ribas (2019). Madrid: Taurus.

(2002). *La polémica sobre la «Crítica de la razón pura»*. Respuesta a Eberhard. Madrid: Machado Libros.

- Martin Heidegger

SZ: (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. Traducción al castellano por Jorge Eduardo Rivera (2009). Madrid: Trotta.

GA 1: (1978). *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 3: (2010). *Kant und das Problem der Methaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Greb Ibscher Roth (2013). México: FCE.

GA 8: (2002). *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 9: (1976). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción al castellano por Helena Cortés y Arturo Leyte (2007). Madrid: Alianza.

GA 11: (2006). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 14: (2007). *Zur Sache des Denkes*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 17: (2006). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Juan José García Norro (2008). Madrid: Síntesis.

GA 18: (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 19: (1992). *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 20: (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Jaime Aspiunza (2007). Madrid: Alianza.

GA 21: (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Alberto Ciria (2004). Madrid: Alianza.

GA 23: (2006). *Geschichte der Philosophie von Tomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 24: (2005). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Juan José García Norro (2000). Madrid: Trotta.

- GA 25: (1995). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 26: (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Juan José García Norro (2007). Madrid: Síntesis.
- GA 27: (1996) *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 28: (1997). *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophie Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 29/30: (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Alberto Ciria (2017). Madrid: Alianza.
- GA 31: (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 32: (1997). *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 41: (1984). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 46: (2003). *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 56/57: (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 58: (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Francisco de Lara (2014). Madrid: Alianza.
- GA 59: (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 61 (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 62: (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GA 63: (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Klostermann. Traducción de Jaime Aspiunza (2008). Madrid: Alianza.

GA 65: (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 80.1: (2016) *Vorträge*. Teil 1: 1915-1932. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 82: (2018) *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GA 83: (2012). *Seminare: Platón, Aristoteles, Augustinus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Otros autores

Abalo, Francisco (2018). «Tiempo e historia en las *Lecciones tempranas de Friburgo* de Heidegger (1919-1923)», *Tópicos*, vol. 57, pp. 235-254.

Adrián Escudero, Jesús (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.

_____ (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger*. Herder: Barcelona.

Augustinus, Aurelius (2004). *Confessiones. Bekenntnisse*. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.

Agustín, San (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.

Alexander, H. G (Ed.) (1984). *The Leibniz-Clarke Correspondence (1717)*. New York: Barnes and Noble.

Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona-México: Anthropos-UAM.

Aoiz, Javier (2007). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Caracas: Aquinoccio.

Arendt, Hannah (1996). *La brecha entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.

_____ (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Arrien, Sophie-Jan (2001). «Vie et histoire. Heidegger 1919-1923», *Philosophie*, vol. 69, pp. 51-69.

Aubenque, Pierre (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo.

Bauman, Zygmunt (2004). *Modernidad líquida*. México: FCE.

- Beiser, F. C. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Berciano, Modesto (2007). «Filosofía heideggeriana y kairós». En : Anxo, D. y Castillo, D. (Eds.). *Las razones del corazón*. Salamanca : Naturaleza y Gracia, pp. 435-450.
- Berg, Adam (2016). *Phenomenalism, Phenomenology, and the Question of Time. A comparative Study of the Theories of Mach, Husserl, and Boltzmann*. Maryland: Lexington Books.
- Berg, Alexander (2012). *Transzendenz bei Hegel und Heidegger*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Berman, Marshall (1982). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Bernasconi, R. (1989). «Heidegger's Destruction of *Phronesis*», *The Southern Journal of Philosophy*, vol XXVIII, pp. 127-147.
- Berti, Enrico (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Biblos.
- Blattner, William (2002). «Is Heidegger a Kantian Idealist?» En: Dreyfus y Wrathall (Eds.). *Heidegger Reexamined (Vol. 2). Truth, Realism, and the History of Being*. New York and London: Routledge (pp. 231-240).
- Boeri, Marcelo (2017). «“La memoria es de lo que ya ocurrió”. Memoria, tiempo y acción en Aristóteles». *Apuntes filosóficos*, vol. 26, N° 51, pp. 39-60.
- Borges Duarte, Irene (2002). *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein, trascendencia, verdad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis doctoral).
- Boudrillard, Jean (1990). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- Brague, R. (1982). *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris: Quadrigue.
- Brandon, E. P. (1978). «Hintikka on *akolouthēin*», *Phrónesis*, N° 23, pp. 173-178.
- Bröcker, Walter (1935). *Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Brogan, Walter (1990). «Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life». En: Dallery, A. y Scott, Ch. (Eds.). *Crisis in Continental Philosophy*. Albany: University of New York, pp. 137-146.

- Buren J. y Kisiel Th. (1994). *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, pp. 175-194.
- Buren, Jhon van (1994). *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Cala, Favio (2006). *De la relatividad de la inercia a la geometrodinámica intrínseca. Una interpretación relacional del espaciotiempo*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona (Tesis doctoral).
- Cassirer, Ernst (1931). «Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation», *Kant-Studien*, vol. 36, pp. 1-26.
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Cazzanelli, Stefano (2010). «El neokantismo del joven Heidegger», *Revista de filosofía*, vol. 35/1, pp. 21-43.
- _____ (2019). *Indicación formal y donación. Método y práctica de la hermenéutica en Heidegger*. Granada: Comares.
- Chernyakov, Alexei (2002). *The Ontology of Time. Being and Time in The Philosophies of Aristotle, Husserl, and Heidegger*. Dordrecht: Springer.
- Ciocan, Cristian (2014). *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*. Dordrecht : Springer.
- Coope, Ursula (2005). *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14*. Oxford: Clarendon Press.
- Courtine, Jean-François (1996). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin.
- _____ (2007). «Kant y el tiempo», *Universitas Philosophica*, vol. 24, N° 49, pp. 55-77.
- Coyne, Rayn (2015). *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in «Being and Time» & Beyond*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crowell, Steven (2007). «Sorge or Selbstbewußtsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity», *European Journal of Philosophy*, vol. 15/3, pp. 315-333.
- Dastur, François (1996). «Le project d'une "chronologie phénoménologique" et la première interprétation de Kant». En: Courtine, Jean-François (Ed.). *Heidegger 1919-1929*.

- De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin (pp. 113-130).
- Deleuze, Gilles (2018). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (2007) (Eds.). *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg und München, Karl Alber.“
- Denker, Alfred (2011). *Unterwegs in «Sein und Zeit». Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Derrida, Jacques (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée.
- Duque (2015). *La voz de la conciencia*. Madrid: Encuentro.
- Earman, John (1989). *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*. Cambridge: The MIT.
- Edwards, Michael (2013). *Time and The Science of The Soul in Early Modern Philosophy*. Boston: Brill.
- Eilenberg, Wolfgang (2019). *Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Einstein, Albert (1981). «El problema del espacio, del éter y del campo en Física». En: *Mi visión del mundo*. Madrid: Tusquets.
- Eisler, Rudolf (1984). *Kant-Lexikon*. Zürich: Georg Olms Verlag.
- Eliot, T. S. (2018). *Cuatro cuartetos*. Madrid: Cátedra.
- Engelland, Chad (2017). *Heidegger's Shadow. Kant, Husserl, and The Transcendental Turn*. New York, London: Routledge.
- Falkenhayn, Katharina von (2003). *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Farin, Ingo (2012). «Heidegger and Hegel: The Time of Life & The Time of Life-Philosophy», *Parrhesia*, vol. 15, pp. 24-34.
- Farrarelo, Susi (2020). «El don de la intuición en la interpretación heideggeriana de Kant», *Studia Heideggeriana*, vol. I, pp. 65-73.
- Figal, Günter (2013). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- _____ (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Julius Verlag.
- Fischer, Kuno (1866). *Commentary on Kant's Critique of the Pure Reason*. Londres: Longmans Green.
- _____ (2006). *Vida de Kant*. Zaragoza: Lecturas Hispánicas.
- Frank, Manfred (1990). *Das Problem «Zeit» in der deutschen Romantik*. Paderborn: Schöningh.
- Gadamer, Hans-Georg (2017). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Garrett, Brian (2014). *¿Qué es eso llamado metafísica?* Madrid: Alianza.
- Gloy, Karen (2008). *Philosophiegeschichte der Zeit*. München, Wilhelm Fink.
- Goldschmidt, Victor. (1982). *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris: Vrin.
- Golob, Sacha (2013). «Heidegger on Kant, Time and The “Form” of Intentionality», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, pp. 345-367.
- González, Joan (2008). *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*. Madrid: Encuentro.
- Gordon, Peter (2012). *Continental Divide. Heidegger, Cassiere, Davos*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gregoric, Pavel (2007). *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press.
- Grondin, Jean (2015). «La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§1-6)». En: Rodríguez, Ramón (Ed.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, pp. 15-35.
- Haar, Michel (1994). «L'énigme de la quotidienneté». En : *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Million.
- _____ (1996). «Le moment (*kairós*), l' instant (*Augenblick*) et le-temps-du-monde (*Weltzeit*)». En: Courtine, Jean-François (1996). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp. 67-90.
- Han, Byung-Chul (2015). *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Bielefeld: Transcript.
- Han-Pile, Béatrice (2005). «Early Heidegger's Appropriation of Kant». En: Dreyfus y Wrathall (Eds.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, pp. 80-101.

- Harry, Chelsea (2015). *Chronos in Aristotle's Physics. On the Nature of Time*. New York: Springer.
- Hartimo, Mirja (2010). *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht: Springer.
- Heidegger, M. y Jaspers, K (2003). *Correspondencia 1920-1963*. Madrid: Síntesis.
- Held, Klaus (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Dordrecht: Springer.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1991). *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie». Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1992). *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (2014). *Subjek und Dasein. Grundbegriffe von «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main: Klostermann RoteReihe.
- _____ (1997). *La segunda mitad de SZ. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Hintikka, Jaakko (1973). *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoyos, Luis Eduardo (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Husserl, Edmund (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*. Halle: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. 1.
- _____ (1968). *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer.
- _____ (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jaeschke, W. y Arndt, A (2012). *Die klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München: C. H. Beck.

- Janich, Peter (1985). *Protophysics of Time. Constructive Foundation and History of Time Measurement*. Boston: Reidel.
- Kaegi, D. y Rudolph E. (2002) (Eds). *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Meiner.
- Kaufer, Stephan (2014). «Heidegger on Hegel on Time: How to Interpret *Being an Time* § 82», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 43-2, pp. 132-142.
- Kelly, Michael (2016). *Phenomenology and the Problem of Time*. San Diego, California Palgrave Macmillan.
- Kemp Smith, Norman (2003). *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*. New York: Palgrave MacMillan.
- Kierkegaard, Søren (2000). *The Essential Kierkegaard*. Editado por: Hong, H y Hong, E. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kisiel, Theodore (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Kortooms, Toine (2002). *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer.
- Kuehn, M. (2001). *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lafont, Cristina (1994). *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Utting am Ammersee: Suhrkamp.
- Lara, Francisco de (2007). «Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín». *Eidos*, N° 7, pp. 28-46.
- _____ (2008a). *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg-München: Karl Alber.
- _____ (2008b). «El concepto de fenómeno en el joven Heidegger». *Eidos*, N° 8, pp. 234-256.
- _____ (2019). «La verdad de la vida como antimodernismo. Análisis crítico de los primeros escritos de Heidegger (1909-1911)». *Revista de Filosofía*, N° 44, 1, pp. 79-93.
- Laurent, Régis (2009). *Métaphysique du temps chez Aristote*. Paris: Villegagnons-Plaisance Editions.

- Leyte, Arturo (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (2010) (Eds.). *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht: Springer.
- Lugarini, Leo (2004). *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*. Milano: Guerini e Associati.
- Marion, Jean-Luc (2008). *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*. Stanford: Stanford University Press.
- _____ (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: Prometeo.
- Maza, Mariano de la (2007). «Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel», *Ideas y valores*, vol. 133, pp. 3-22.
- _____ (2010a). «La crítica de Heidegger al concepto hegeliano de tiempo en la *Fenomenología del espíritu*». En: Lemm, V y Ormeño J (Eds.). *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros ensayos*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 411-430).
- McTaggard, Ellis (1908). «The Unreality of Time». *Mind, New Series*, vol. 17, N°68, pp. 457-474.
- Mellor, H. (1985). *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mensch, James (2010). *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*. Wisconsin-Marquette University Press.
- Mesch, Walter (2013) (Ed.). *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Miriello, Alba (2016). *Daimon. Non abbassare lo sguardo. La demonologia da Socrate a Plotino*. Roma: Aracne.
- Mongis, Henri (1976). *Heidegger et la critique de la notion de valeur: destruction de la fondation métaphysique*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Newton, Isaac (1993). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. En: *Einstein y otros. La teoría de la relatividad*. Bogotá: Altaya.
- Oaklander, Nathan (2004). *The Ontology of Time*. New York: Prometheus Books.

- _____ (2020). *C. D. Broad's Philosophy of Time*. New York, London: Routledge.
- Odebrecht, R (1931). «Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*». *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 5, pp. 132-135.
- Orth, Ernst Wolfgang (1983) (Ed.). *Phänomenologische Forschungen 14. Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Ott, Hugo (1993). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.
- Owen, G. E. L. (1976). «Aristotle on Time». En: Machamer, P. y Turnbull, R. (Eds). *Motion and Time, Space and Matter*. Columbus: Ohio State University Press, pp. 3-27).
- Pöggeler, Otto (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Prauss, Gerold (2011). *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Prechtl, Peter et al (2008). *Metzler Lexikon Philosophie*. Stuttgart: Metzler.
- Prior, A. N. (1959). «Thank goodness that's over», *Philosophy*, vol. 34, pp. 12-17.
- Pulido, Jorge Enrique (2009a). «Filosofía destructiva», *Eidos*, N°10, pp. 224-235.
- _____ (2009b). «Génesis del conocimiento en el marco de una ontología fundamental». Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga. (Tesis de licenciatura).
- _____ (2011). «La diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) como horizonte para una interpretación del tratado *Sein und Zeit* («Primera sección»)». Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga. (Tesis de maestría).
- _____ (2013). «Ser-aparecer-comprender». *Praxis*, N°36, pp. 225-249.
- _____ (2015). «“La ontología solo es posible como fenomenología”. En torno a la fenomenología de Martin Heidegger», *Franciscanum*, N° 163, vol. LVII, pp. 87-123.
- _____ (2017a). «Dar a luz nuevamente al “hombre”». En: *La pregunta por el humanismo hoy. Tres perspectivas*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, pp. 55-74.
- _____ (2017b). «La angustia como acceso a lo preontológico». En: Gatica, Andrés (Ed.). *IncurSIONES fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia*. Santiago: Teseo Press, pp. 83-114.

- _____ (2019a). «La comprensión del fenómeno de la vida en los primeros cursos friburgueses de Heidegger». En: Xolocotzi, A. y Gibu, R (Eds.). «*Ser y tiempo*» de Heidegger en perspectiva. Buenos Aires: Biblos, pp. 191-208.
- _____ (2019b) «La transformación histórica de la fenomenología en Heidegger». En: Molina, Esteban (Ed.). *Tiempo y espacio*. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH. Buenos Aires: Teseo Press, 2019, pp. 183-191.
- _____ (2021). *Sobrepasar la metafísica. Una aproximación a la destrucción fenomenológica y al dispositivo-apropiación en Heidegger*. Madrid: Studia Heideggeriana.
- Reis, Róbson Ramos (2016). «Historicidade e necessidade existencial em *Ser e tempo* de Martin Heidegger». *Filosofía unisinos*, vol. 17 (1), pp. 2-12.
- Rese, F. (2007). «Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*». En: Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (2007) (Eds.). *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg und München, Karl Alber, pp. 170-198.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Riedel, M. (1989). «Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl». En: Jamme, Ch. Y Pöggeler, O. (eds.): *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 215-233.
- Riedel, M. (ed.) (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Freiburg: Rombach.
- Riedel, M. (ed.) (1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg: Rombach.
- Roark, Tony (2015). *Aristotle on Time. A Study of the Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2010). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

- _____ (2012). «La percepción como interpretación. La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica». En: *Studia Heideggeriana*, Vol. II, Buenos Aires, TeseoPress, pp. 179-202.
- _____ (2015). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- Romano, Claude (2021). «El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana», *Studia Heideggeriana*, X, pp. 7-26.
- Römer, Inga (2010). *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Heidelberg: Springer.
- Rorty, Richard (2018). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Roubach, Michael (2008). *Being and Number in Heidegger's Thought*. London: Continuum.
- Sadler, Ted (1996). *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*. London: Athlone.
- Safranski, Rüdiger (2015). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Madrid: Austral.
- _____ (2018). *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*. München, Fischer.
- Savarino, Luca (2001). *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*. Napoli: Liguori.
- Schmidt, Stefan (2016). *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*. Wuppertal: Springer.
- Schnell, Alexander (2004). *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. Hildesheim: Olms.
- Schopenhauer, A. (2000). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Madrid: Trotta.
- Segura, Carmen (2002). *Hermenéutica de la vida humana: en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Serban, Claudia (2013). «La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le *Dasein*: l'interprétation heideggerienne de Husserl à Marbourg en 1923-1924». En: Keiling,

- Tobias (Ed.). *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 144-162.
- Sommer, Christian (2005). *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Etre et temps*. Paris: Vrin.
- Steffen, Christian (2005). *Heidegger als Transzendentalphilosoph. Seine Fundamentalontologie im Vergleich zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Heidelberg: Winter.
- Stolzenberg, Jürgen. (1995). *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Cohens, Natorp und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Taminiaux, J. (1989). «La réappropriation de l'*Ethique à Nicomaque*: poïesis et prâxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale». En: *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millón, pp. 149-189.
- Theunissen, Michael (2015). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thöma, Dieter (2003). *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Thonhauser, Gerhard (2011). *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Trawny, Peter, (2017). *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Barcelona, Herder.
- Tugendhat, Ernst (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____ (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2017). *Ser-verdad-acción*. Barcelona: Gedisa.
- Verbeke, Gérard (1985). «Les apories aristotéliennes sur le temps». En: Wiesner, Jün-ger, *Aristoteles Werk und Wirkung. Erster Band: Aristoteles und seine Schule*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 98-122.
- Vigo, Alejandro (1996). *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg, München: Karl Alber.
- _____ (2006). *Estudios aristotélicos*. Navarra: Eunsa.

- _____ (2014). *Arqueología y aleiteología. Estudios heideggerianos*. Berlin: Logo
- Volpi, Franco (1988). «Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223 a 16-29». En: Rudolpf, E. (Ed.). *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- _____ (2011). «“La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant”». En: *Studia heideggeriana*, vol. I, Buenos Aires, TeseoPress, pp. 25-54.
- _____ (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wang, Hongjiang (2020). *Ontologie der Praxis bei Martin Heidegger*. Wien: Lit Verlag.
- Warren, Nicolas de (2009). *Husserl and the Promise of Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Nicolas de (2017). «Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins». En: Luft, S. y Wehrle, M. (Eds). *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Sturrgat: Metzler, pp. 75-82.
- Weatherston, Martin (2002). *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*. New York: Palgrave Macmillan.
- Willaschek, Marcus (2018). *Kant on the Source of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ et alt. (2015). *Kant-Lexikon*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Xolocotzi, Ángel, (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- _____ (2011). *Una crónica de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*. México: Itaca.
- _____, Ángel, (2017). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. México: Fontamarrá.
- Yfantis, D. (2009). *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927)*, Berlin: Dincker & Humbolt.
- _____ (2013). «Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konzeption der Fundamentalontologie in der Marburger Zeit». En: Keiling, Tobias (Ed.). *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 144-162.

Zahavi, Dan (2003). «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness». En: Welton, Donn (Ed.). *A New Husserl. Critical Reader*. Indiana: Indiana University Press, pp. 157-180.

Zarader, Marlène (2012). *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: Vrin.

Zavelski, F. (1990). *Tiempo y su medición*. Moscú: Mir.

Zimmerman, Michael (1981). *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. London: Ohio University Press.

Žižek, Slavoj (2000): *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.