



Del existir temporal: Heidegger y el problema del tiempo

Alejandro Escudero Pérez

UNED

aescudero@fsf.uned.es

Introducción

Una de las tareas filosóficas más estimulantes y difíciles consiste en elaborar una *teoría del tiempo*. Esta pretende nada menos que esclarecer conceptualmente *qué es el tiempo*. En este artículo intentaremos cumplir tres propósitos: exponer en sus líneas básicas la primera propuesta de Heidegger, lanzar sobre ella algunas objeciones y, por último, indicar una línea de investigación contemporánea sobre el *problema del tiempo*. Pero antes es menester subrayar lo principal: en el marco de su primer programa filosófico Heidegger se topó, respecto a la cuestión aludida aquí, con un monumental *hallazgo* que merece ser ensalzado y proseguido. ¿En qué consiste ese enorme hallazgo? Digámoslo con brevedad.

El hallazgo tiene dos lados. En primer lugar Heidegger puso de relieve con

fuerza que el tiempo no es únicamente una continua e infinita sucesión de horas puntuales perfectamente cuantificable ni tampoco un inerte marco vacío en el que pacíficamente se depositan y organizan los fenómenos¹. En segundo lugar expuso una idea insólita: el tiempo es lo que es en una o desde una temporalización. El doble hallazgo, por lo tanto, puede concretarse así: hay una *pluralidad modal del tiempo* –en tanto hay varias formas o figuras de este- y, además, la raíz última del tiempo modalmente plural está en una *temporalización* o en un temporalizarse del tiempo. Estamos aquí, nos parece, ante dos pilares de una futura teoría filosófica del tiempo significativamente mejor que las ofrecidas con anterioridad por la tradición.

Pero no todo lo que reluce es sin más oro. A pesar de sus meritorios y denodados esfuerzos Heidegger terminó malogrando el hallazgo reseñado. ¿Cuál fue el principal motivo de que no consiguiese llevarlo adelante satisfactoriamente? La asunción tácita de las principales coordenadas del idealismo filosófico moderno. Bajo la presión de estas por un lado introdujo en el seno de la pluralidad modal del tiempo una rígida jerarquía, por otro lado atribuyó unilateralmente a la existencia humana el poder de temporalizar el tiempo. ¿Qué enseñanza o moraleja puede sacarse de aquí? Que solo erradicando las coordenadas idealistas –y no es cosa fácil el lograrlo- este hallazgo tendrá, tal vez, alguna oportunidad algún día de dar auténticos frutos rigurosos y perdurables.

¹ Heidegger expuso tres modalidades temporales: el tiempo de la existencia humana, el tiempo cotidiano o mundano (en el que lo cualitativo predomina sobre lo cuantitativo, etc.) y el tiempo cuantitativo continuamente sucesivo.



Una cosa más antes de comenzar: una de las claves de la primera tematización heideggeriana del tiempo se encuentra en la noción kantiana de *autoafección*². Heidegger la recogió de Kant y la moduló con nuevos acentos con el fin de incluirla en el desarrollo de una analítica ontológica de la existencia humana. ¿A qué conduce, en el fondo, el fenómeno de la auto-afección? A destacar –exageradamente a nuestro entender- en la humana existencia lo auto-referencial: su volver a sí misma, su venir o regresar o retornar hacia sí misma; se enaltece así en nosotros mismos todo lo que tenga la apariencia de consistir en un ensimismamiento, una introversión, una interiorización, y esto hasta el punto extremo de que la autenticidad de la vida humana se concibe como una desvinculación –siempre incompleta, imperfecta- del mundo y lo mundano (incluyendo aquí los quehaceres ordinarios y los otros que coexisten con cada uno de nosotros). Pero esto es algo que expondremos con más detalle a continuación.

1. Sentido del ser y temporalidad de la existencia

La analítica de la existencia humana –en la que se busca localizar el fundamento de la ontología “en general” y con ella el foco desde el que elaborar una serie de ontologías regionales- consta de dos etapas: en la primera se exhibe el *ser* de la existencia (el cuidado, *Ser y tiempo*, § 41) y en la segunda el *sentido* del ser de la existencia humana.

² Sobre la cuestión kantiana de la autoafección pueden destacarse las exposiciones de Fernando Montero Moliner en su libro *Mente y sentido interno en Kant*, editorial Crítica, 1989, y Henry E. Allison en *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, ed. Anthropos, 1992.

La cuestión del *sentido*, del sentido de la existencia, apunta hacia lo que sostiene y reúne el *ser* de eso que soy o que somos. Es lo que, por ejemplo, explican estos textos:

-«La unidad de los momentos constitutivos del cuidado, existencialidad, facticidad y caída, hizo posible la primera definición ontológica de la totalidad del todo estructural que es el Dasein [...] la totalidad de la estructura del cuidado no se obtiene por el acoplamiento de partes y, sin embargo, es una totalidad articulada. Este resultado fue evaluado considerando hasta qué punto satisface las exigencias de una interpretación originaria del Dasein. El resultado de esta consideración fue que ni el Dasein en su totalidad ni su modo propio de poder-ser habían sido tematizados [...] y así se ha hecho también más apremiante la pregunta existencial por la unidad de esta totalidad. ¿Cómo debemos concebir esa unidad? ¿Cómo puede el Dasein existir unitariamente en los mencionados modos y posibilidades de su ser?»³.

-«En la pregunta por el sentido del cuidado se pregunta: ¿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?»⁴.

La cuestión del sentido, el fenómeno del sentido, apunta entonces hacia

³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. Trotta, 2003 (en adelante escribiremos *SuZ*), página 335. Las traducciones de Heidegger son las del autor del artículo.

⁴ *SuZ*, página 342.



aquello que posibilita y reúne el repertorio de existenciarios de la existencia humana. Y ese sentido es, sostiene Heidegger en el marco de su primer programa filosófico, el *tiempo*, eso sí, en una acepción determinada distinta de la concepción habitual y tradicional. La analítica de la existencia defiende que la *temporalidad* es el sentido, la raíz del ser de la existencia humana, aquello en que consiste el meollo de lo que somos cada uno y en cada caso. En efecto: «El resultado de la analítica existencial, esto es, la exposición de la constitución ontológica del Dasein en su fundamento, suena así: la constitución ontológica del Dasein se funda en la temporalidad»⁵.

El sentido es la temporalidad. Ella posibilita el ser de la existencia humana, lo sostiene y concede consistencia. Es preciso, ahora, insistir en lo siguiente: si la temporalidad constituye la *ratio essendi* del existir, su *ratio cognoscendi* son aquellos modos de ser del Dasein caracterizados porque en ellos acontece una sustracción al cotidiano ser-en-el-mundo. Solo en los comportamientos en los que la existencia humana se ha sustraído al círculo de lo inmediato y regular, allí donde lo rompe y desborda, cabe alcanzar y mostrar la temporalidad como sentido de su ser. A estos comportamientos del existir, literalmente extra-ordinarios⁶, se les concede un papel central bajo la idea de que son la catapulta que permite que se pueda traer a conceptos el *sentido del ser en general*, o sea: los comportamientos auto-referenciales de la existencia tienen –eso se pretende– un papel estelar a la hora de desarrollar

⁵ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, 2000, página 278.

⁶ Nos referimos a los comportamientos siguientes: la angustia, la voz de la conciencia, la resolución anticipante o precursora (la descripción heideggeriana de ellos los presenta una y otra vez como comportamientos puramente auto-referenciales –pero ¿lo son verdaderamente?).

una filosofía primera⁷. Cuando se afirma: «La temporalidad ha sido sacada a la luz considerando el modo propio del poder-ser-un-todo del Dasein»⁸, se está diciendo, a la vez, que se han tenido en cuenta aquellos comportamientos, y *solo* esos, en los que la humana existencia desbarata su adscripción fáctica al círculo de la cotidianidad (identificado con la caída, con el decaer de la existencia en razón de su mundanización).

Importa en este momento destacar, brevemente, que al establecer el nexo entre el cuidado como ser del Dasein y la temporalidad como su sentido, se está rechazando, en cierta medida al menos, una posible vía de respuesta a la cuestión de la unidad y la totalidad del ser que somos. Una vía de respuesta compleja e influyente: la vía inaugurada por Descartes y proseguida, con muchos matices, pues se la despoja, al menos aparentemente, de su impronta substancialista, por Kant y Husserl, por nombrar dos ejemplos eminentes. Se trata de lo que puede denominarse la *vía del Yo*, el camino de las filosofías de la conciencia reflexiva (hoy representada por Dieter Henrich y sus discípulos, U. Pothast y K. Cramer, entre otros)⁹.

Según esta línea de respuesta -adoptada por una vigorosa tradición- se diría: «El “Yo” parece ser lo que “mantiene unida” la totalidad del todo estructural. El

⁷ El supuesto que guía la indagación de Heidegger lo expone así Felipe Martínez Marzosa: «La Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general», página 10, *El sentido y lo no-pensado*, ed. Universidad de Murcia, 1985.

⁸ *SuZ*, página 389.

⁹ Sobre estos autores es excelente el artículo de Román G. Cuartango “La conciencia y el pensamiento”, en el libro editado por Manuel Cruz con el título *Tiempo de subjetividad*, ed. Paidós, 1996.



“Yo” y el “sí-mismo” han sido concebidos desde siempre en la “ontología” de este ente como el fundamento sustentador (substancia o sujeto)»¹⁰. ¿Por qué el “Yo” (o la yoidad)? Porque se trata, al menos presuntamente, de un “dato” máximamente evidente, alcanzable por cualquiera cuando dirige reflexivamente su mirada no a las cosas y a los otros que le rodean y circundan, o sea, a la experiencia externa, sino solo o primordialmente a sí mismo. Un texto de la analítica del Dasein resume esta forma de argumentar -en algunos puntos verdaderamente persuasiva pero en el fondo plagada de trampas y supuestos injustificados-:

«El Dasein es el ente que soy cada vez y en cada caso yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación apunta hacia una estructura ontológica, pero solo eso. Al mismo tiempo, contiene la indicación óntica, aunque rudimentaria, de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros. El quién [soy] queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí mismo”. El quién [soy] es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad. Ontológicamente solemos entenderlo como aquello que, dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí, como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de todo lo demás, es decir, como el subiectum. Este tiene, en cuando es “el mismo” en medio de la multiplicidad de las diferencias, el carácter de la “mismidad”»¹¹.

Así pues, o esto es lo que se cree, gracias a los actos reflexivos nos

¹⁰ *SuZ*, páginas 335-336.

¹¹ *SuZ*, página 140.

alcanzamos directa e inmediatamente -aunque sea a través de una desconexión con todo lo exterior- en el fondo último de nuestro ser, en nuestro auténtico yo. Y lo hacemos, si esto fuese como estamos diciendo, de un modo cierto y evidente, un modo tal que no cabe dudar de él. La captación de sí mismo por sí mismo es, pues, como ocurre en la *Crítica de la razón pura* de Kant con el “Yo pienso” o en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl con el “Yo puro”, la primera y más incontrovertible verdad, la que sirve de último fundamento¹². Y al que niegue esto, parece, habría que repetirle una y otra vez esto:

«Pero, ¿no va contra las reglas de toda sana metodología que el planteamiento de una problemática no se atenga a los datos evidentes de ámbito temático? ¿Hay algo más indudable que el dato del yo? Y este ser dado ¿no nos indica que debemos prescindir -con vistas a su elaboración originaria- de cualquier otro “dato”, vale decir, no solo del ser de un “mundo”, sino también del ser de otros “yo”?»¹³.

Sin embargo la analítica ontológica de la existencia pone en tela de juicio, con razón, este tipo de planteamientos y de propuestas. La indagación ontológica de nosotros mismos, marcando su distancia con ellos, pregunta: «¿Es acaso

¹² Es importante notar lo que dice Jean Paul Sartre siguiendo esta línea de pensamiento propia de la tradición moderna: «No puede haber ninguna otra verdad, en el punto de partida, que esta: *yo pienso, luego yo soy*; es la verdad absoluta de la conciencia alcanzándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de este momento donde se alcanza a sí mismo es una teoría que suprime la verdad, porque fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de las probabilidades que no está apoyada sobre una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Así para que haya una verdad cualquiera es precisa una verdad absoluta; y esta es simple, fácil de alcanzar, está al alcance de cualquiera; consiste en aprehenderse sin intermediario», *L'existencialisme est un humanisme*, ed. Gallimard, página 57.

¹³ *SuZ*, páginas 140-141.



evidente a priori que el acceso al Dasein deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el Yo de los actos? ¿Y si este modo de “autodonación” del Dasein fuese una tentación para la analítica existencial, y una tentación fundada en el ser mismo del Dasein? [...] ¿Y si la analítica existencial, al tomar como punto de partida el dato del yo, cayese, en cierto modo, en una trampa del Dasein mismo y de una autointerpretación solo presuntamente evidente?»¹⁴.

De todos modos, la objeción de fondo no es solo la sospecha de que semejante certeza es tramposa y de que el acceso a sí mismo es algo más complicado que la aparente facilidad de la “inmediata” reflexión de cada uno sobre él mismo. La objeción de fondo apunta a que esta vía, y aunque no lo pretenda, se mueve expresa o tácitamente en un marco ontológico “substancialista” (y ello a pesar de destacar que hay una serie de paralogismos implícitos en la psicología racional como los que Kant expuso en su primera *Crítica*)¹⁵. Cuando se argumenta en la dirección que dibuja el primero de los siguientes textos se incurre inevitablemente en las incoherencias y dificultades que expone el segundo:

-«Diciendo “yo”, este ente apunta a sí mismo. El contenido de esta expresión pasa por ser absolutamente simple. Ella se refiere cada vez solamente a mí y nada

¹⁴ SuZ, página 141.

¹⁵ ¿Por qué puede afirmarse que el Idealismo moderno incurre en el fondo en una “substancialización” del hombre? Al menos por dos razones: en primer lugar para que el hombre pueda ser declarado el fundamento del mundo tiene que afirmar la completa “permanencia del YO”, definido así por una Identidad pura; en segundo lugar, la tesis de que el Sujeto humano está definido por una serie de facultades que deben funcionar a piñón fijo es también una manera de substancializar al ser humano (pretendiendo así obturar la radical *apertura* de la existencia, tornando rígida su plasticidad; sobre esta cuestión es magnífico el libro de Dominique Pradelle titulado *Par-delà de la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, ed. PUF, 2012).

más. Siendo simple de esta manera, el “yo” no es ninguna determinación de otras cosas, no es, él mismo, un predicado, sino que es el “sujeto” absoluto. Lo expresado al decir “yo”, aquello de lo que en este enunciar se habla, es comprendido siempre como lo que permanece siendo lo mismo»¹⁶.

-«Aunque se rechace la idea de la sustancia del alma, al igual que la cosidad de la conciencia y el carácter de objeto de la persona, ontológicamente se sigue planteando algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí. La sustancialidad es el hilo conductor ontológico para la determinación del ente desde el que se responde a la pregunta por el quién. Tácitamente el Dasein queda concebido de antemano como algo que está-ahí. En todo caso, la indeterminación de su ser implica siempre este sentido de ser. El estar-ahí es empero el modo de ser de un ente que no es Dasein»¹⁷.

Por todo esto, que sin duda requiere ser desarrollado con mayor amplitud y minuciosidad, la analítica de la existencia humana sostiene que la cuestión del sentido del ente que comprende el ser, es decir, la cuestión de la temporalidad, tiene que discurrir por otros derroteros, una ruta distinta a la que marca la moderna vía del Yo o de la Conciencia Reflexiva. En esta vía, además de las dificultades que la atraviesan, no cabe encontrar una respuesta a las preguntas que se están planteando aquí (en general no es una buena ruta para desentrañar eso que somos nosotros o eso que soy yo mismo). Lo que plantea la analítica ontológica de la existencia no coincide con las pretensiones de las filosofías de la conciencia reflexiva, que sitúan

¹⁶ SuZ, página 336.

¹⁷ SuZ, página 140.



al “Yo” (“lleno” en las versiones substancialistas, “vacío” en las versiones que alardean de ser antisubstancialistas como el idealismo kantiano o husserliano) como el fundamento que unifica la multiplicidad en que consistimos cada uno de nosotros.

2. El tiempo extático y horizontal

A partir de la pregunta por el sentido de la existencia se ha llegado a establecer una conexión entre el cuidado (el ser del humano existir) y la temporalidad. Esta última aparece como la raíz de la existencia humana, como el constituyente último del ente que somos cada uno de nosotros. En adelante trataremos de aclarar -algo no exento de dificultades, un empeño del que no es fácil salir airoso- el concepto y la experiencia del “tiempo” que se propone y elabora en el primer programa filosófico de Martin Heidegger¹⁸. Es esta, como hemos de ver, una problemática compleja, pero también decisiva en la articulación de la ontología. Un texto nos llama la atención respecto a lo que está en juego en este asunto y, por lo tanto, en la aclaración de ese escurridizo fenómeno denominado “tiempo”:

«Mediante esta consideración nos prepararemos para examinar el fenómeno de la temporalidad misma y su estructura fundamental. ¿Qué ganamos con todo esto? Nada menos que una visión de la constitución ontológica originaria del Dasein.

¹⁸ Gracias a la teoría del tiempo propuesta por Heidegger entendemos que puede llegarse a concretar una vía de investigación fructífera como intentaremos mostrar en la conclusión de este artículo.

Mas entonces, si, por otra parte, la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, tiene esta que fundarse también en la temporalidad. La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma. Por tanto, es de ella de donde se debe extraer aquello a partir de lo cual comprendemos algo como el ser. De la temporalidad depende la posibilidad de comprender el ser y, de este modo, la posibilidad de la explicitación temática del ser, de su articulación y de sus múltiples modos, o sea, la posibilidad de la ontología misma»¹⁹.

A lo cual, para que el argumento resulte completo, debe añadirse esto: gracias al desarrollo de la analítica de la existencia se ha alcanzado un concepto y una experiencia del tiempo que difiere en aspectos fundamentales de lo que ha sido elaborado y transmitido por la tradición surgida con Platón y Aristóteles. Una tradición que, por ejemplo, ha distinguido y jerarquizado regiones ónticas empleando al tiempo como criterio principal²⁰. Se plantea, de esta manera, y con enormes consecuencias, desde ese nuevo concepto del tiempo toda una reinterpretación del ser “en general” y de los distintos modos de la onticidad (contando por otra parte con la consideración, crucial, de que “ser” no es nunca un género supremo que contenga todos los demás géneros de lo óntico bajo su manto).

La pretensión de exponer y aclarar esta noción -esta interpretación y esta

¹⁹ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 278.

²⁰ Remitimos aquí al § 5 de *Ser y tiempo*, página 42 de la traducción publicada en la editorial Trotta.



experiencia- del tiempo denominada “temporalidad” está obstaculizada, de modo inmediato, por una concreta dificultad. Consiste, principalmente, en que la interpretación y experiencia común y corriente del tiempo es tan poderosa que apenas permite ver más allá de ella. El obstáculo es, pues, este: «Lo que el Dasein dice del tiempo, lo dice desde la cotidianidad»²¹. Lo que inmediata y regularmente nos aparece y se presenta como “tiempo” se convierte en lo único que admitimos y entendemos que sea o pueda ser *el* “tiempo”. Fuera de esta comprensión corriente parece que no hay otra cosa que las complicadísimas y abstractas ideas de los físicos, astrónomos y cosmólogos sobre este fenómeno. Sin embargo, aunque sea con esfuerzo, puede llegar a mostrarse que estas consideraciones del tiempo no son las únicas posibles, sin intimidarse por las presuntas evidencias del sentido común o por las tesis de la ciencia (ambas enteramente legítimas en su terreno, pero solo en él).

A este respecto la analítica ontológica de la existencia humana nos dice:

-«No debe sorprender que la temporalidad no responda a eso que la comprensión vulgar le es accesible como “tiempo”»²².

-«El concepto de tiempo de la experiencia vulgar y la problemática de ella derivada no puede servir como criterio del acierto de una interpretación [radical] del tiempo»²³.

²¹ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, editorial Trotta, 1999, páginas 55-56.

²² *SuZ*, página 323.

²³ *SuZ*, página 323.

En todo caso resulta claro que lo que aquí va a denominarse “temporalidad” no coincide con lo que ordinariamente entendemos y experimentamos como “tiempo”. Pero ¿cómo se llega a la “temporalidad” (al *sentido del ser* del Dasein)? La analítica ontológica del existir ha ensayado las dos vías posibles:

-En el tratado *Ser y tiempo* se comienza con la exposición de la temporalidad (en los §§ 65-67) y a partir de aquí se describe lo que cotidianamente nos es accesible como “tiempo” (§§ 79-80).

-En las lecciones de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se parte de la experiencia e interpretación común y corriente del tiempo para, desde esta concepción, llegar a mostrar en qué consiste la “temporalidad”.

Desde luego la idea clave que se sostiene es la misma se recorra una u otra vía: el sentido del ser de la existencia, la temporalidad como raíz del ente que somos, como sostén de la comprensión del ser y del repertorio de existenciales que nos definen, desborda y excede lo que inmediata y regularmente se nos aparece como “tiempo”. Por nuestra parte, y para dar cumplimiento al propósito de exponer y aclarar a qué se llama “temporalidad”, seguiremos la segunda vía, pues nos parece más acorde este orden con nuestra experiencia de ese peculiar y huidizo “fenómeno”. Comenzaremos, pues, con una breve consideración del tiempo ordinario.



La idea general, que preside todo el trabajo descriptivo, es la siguiente: «La cotidianidad se revela como un modo de la temporalidad»²⁴. Es decir, el cotidiano ser-en-el-mundo, el círculo de fenómenos delimitado por el ocuparse-de y el procurar-por, se articula y sostiene por un determinado tipo de tiempo que brota de la temporalidad, del tiempo radical, originario, primordial. Por su índole, cometido y estructuración cabe denominarlo “tiempo pragmático” (un modo de ser y de darse del tiempo expuesto en los §§ 79-80 de *Ser y tiempo*). Este modo del tiempo, el inmediato y regular, el que primariamente nos concierne y envuelve, puede definirse como un “contar con el tiempo” (rigiéndose por él), y contar con el tiempo “contándolo”, midiéndolo o cuantificándolo de algún modo. Aquí, en este nivel fenoménico, entre el aspecto cualitativo de contar con el tiempo -de tenerlo en consideración- y el aspecto cuantitativo de contarlo -de aplicar modos de medición según unas determinadas unidades homogéneas- hay una estricta circularidad: lo primero lleva a lo segundo y viceversa. Rasgos básicos del tiempo cotidiano son, por ejemplo, su significatividad y la fechabilidad; pero no es el momento de exponerlos uno a uno con el debido detalle: ahora nos interesa solo en tanto desde él, ateniéndonos a él, cabe indicar las vías desde las que transitar a ese *otro* concepto y experiencia del tiempo: la temporalidad –el tiempo que constituye el sentido del ser del humano existir.

Y en él, en el tiempo pragmático mismo, rascando un poco en su superficie, despuntan dos indicios que cuando son tenidos en cuenta y analizados con detalle ofrecen pistas valiosas para llegar a la meta que nos concierne: ver si este depende de *otra* forma de la temporalidad más radical y originaria y conseguir, si la hubiera,

²⁴ SuZ, páginas 254-255.

sacarla a la luz (es bajo esta pauta como discurre la indagación heideggeriana que estamos exponiendo).

-En primer lugar, en el tiempo que estructura y organiza el entero círculo de la cotidianidad cabe introducir una noción que hasta ahora no habíamos considerado. Se trata de la noción de “tomar(se) tiempo”; hace referencia a la constante necesidad de, como se dice comúnmente, “darle tiempo al tiempo”, y esto en cada caso y ocasión. Un texto nos ayuda a precisar la cuestión: «Al informarme sobre el tiempo, busco en cuánto del tiempo hasta este o aquel punto, de modo que vea que tengo todavía tiempo, tanto tiempo para terminar esto o aquello. Pregunto la hora con la intención de determinar cuánto tiempo tengo todavía para hacer esto o aquello. El tiempo que trato de determinar es siempre “tiempo para”, tiempo para hacer esto o aquello, el tiempo que puedo permitirme para, el tiempo que me puedo tomar para realizar esto o aquello, el tiempo que me tengo que tomar para llevar a término esto o aquello. El mirar-el-reloj se funda en un tomarse-tiempo y surge de él»²⁵. Para “tener tiempo” -y solo así poder ganarlo o perderlo- hay, ante todo, que “tomar(se) tiempo” -algo inseparable del contar con el tiempo contándolo-. Pero, y es lo que nos importa aquí, ¿qué indica, y sobre qué se sostiene, esta necesidad, este constante comportamiento propio del cotidiano ser-en-el-mundo? Indica que el tiempo del que corrientemente disponemos es tomado y extraído de alguna parte. ¿De dónde? Pues de otro tiempo más originario que el tiempo de la cotidianidad. Así el propio tiempo pragmático, desde sí mismo, notifica que depende, que se sostiene, sobre otra temporalidad cuya consistencia propia aún se tiene que explorar y sacar a la luz. Notifica, pues, su remitir a un

²⁵ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 311.



tiempo de donde surge y brota el tiempo común y corriente.

-El tiempo cotidiano se presenta inmediatamente, esto es, aparentemente, como un tiempo continuo y sucesivo. Una hora sucede y continúa a otra; un día sucede y continúa a otro; una semana continúa la anterior y será sucedida por la posterior. Los años, semanas o días se suman unos a otros. El tiempo, por esta razón, cobra el aspecto de ser, y de manera obvia, algo ininterrumpido e ilimitado, algo semejante a la serie de los números. Un tiempo infinito para seres finitos que viven cotidianamente, día tras día, mes a mes, año tras año, desde que nacen hasta que mueren. En efecto: «... la cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte»²⁶. Ahora bien, ¿puede cada cual, sin más, entender ese “entre” únicamente como un lapso o intervalo, más largo o más corto, en un continuo *per se* homogéneo e ilimitado?, ¿podemos concebirnos como algo delimitado por dos hechos (nacer y morir) datables (esto es, situables en la secuencia uniforme de las fechas)? Ciertamente no. El tiempo del existir, pues es de eso de lo que hablamos en primera instancia, resulta seriamente distorsionado si lo concebimos desde esta perspectiva. Pero, ¿por qué? Porque, para empezar, ni somos “entes en el tiempo” ni el tiempo es simplemente -pese a que la cuantificación que requiere el cualitativo contar con el tiempo lleve espontáneamente a crearlo- un continuo ilimitado y homogéneo, o un continente vacío apto para cualquier contenido. Es por esto que en la analítica de la existencia se afirman cosas como las siguientes:

-«El Dasein, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el

²⁶ *SuZ*, páginas 253.

tiempo, sino que es el tiempo mismo»²⁷.

-«El Dasein siempre se encuentra en un modo de su posible ser temporal. El Dasein es el tiempo, el tiempo es temporal. El Dasein no es el tiempo, sino la temporalidad»²⁸.

Estas ideas serán comentadas y explicadas en su momento, por ahora solo nos importa destacar que las anteriores observaciones llevan a reconocer -y sin salir propiamente de la consideración del tiempo cotidiano- que este remite o apunta, aunque sea confusamente, hacia algo que, siendo también temporal, sosteniéndolo, lo desborda. Ambos fenómenos, y algunos otros, como por ejemplo la irreversibilidad, etc., que pertenecen al tiempo pragmático, conducen a pensar que este tiempo no lo es todo, que hay, que tiene que haber, algo más que lo que ahí se muestra para que tenga sentido lo que se muestra.

Bajo su apariencia continua, sucesiva, homogénea, ilimitada, al tiempo cotidiano mismo, y entramos ahora en un punto decisivo, le es inherente un rasgo que nos conduce directamente hacia el corazón del asunto que estamos planteando. El tiempo cotidiano es, además de lo que ya hemos dicho, “extático”. La “extaticidad” es parte fundamental de su definición. Es cierto que por su dinámica propia, cuando lo cuantitativo se sobrepone exageradamente al imborrable aspecto cualitativo del tiempo pragmático, tiende a difuminar y a borrar este carácter suyo, no eliminable, como decimos. Considerado a partir de su extaticidad (solo desde la

²⁷ *El concepto de tiempo*, ob. cit., página 47.

²⁸ *El concepto de tiempo*, ob. cit., página 58.



cual se entiende en su raíz la “tridimensionalidad” del tiempo, y las implicaciones que conlleva) el tiempo común y corriente -el que posibilita el ocuparse-de y el procurar-por- puede ser definido así: es un presentificar (lo presente) que a la vez retiene y está a la expectativa (*gewärtigend-behaltendes-Gegenwärtigen*). Resalta, así, el papel fenomenalizante que posee el tiempo; no solo que lo óntico se descubra y comparezca -con los rasgos que en cada caso lo caractericen- en el tiempo, sino que, sobre todo, comparece y es descubierto por el tiempo, desde él. De la definición anterior se desprende que en la cotidianidad hay una primacía del presente, de lo presente. Ya el empleo ordinario del reloj lo delata de un modo significativo: al leer la hora decimos “(ahora) son las cinco y cuarto”, marcando la relevancia del presente. Dicho de otro modo: «... en general, la pregunta por el “cuánto” del tiempo, equivale a la cuestión de lo que todavía me queda, de lo que todavía me queda presente. Traducir el tiempo al “cuánto” significa tomarlo como el ahora del presente. Preguntar por el “cuánto” del tiempo significa ser absorbido por la ocupación en algo presente. El Dasein huye ante el “cómo” y se agarra al respectivo “qué” presente. El Dasein consiste en aquello de lo que se ocupa. El Dasein es su presente. Todo lo que le sale al encuentro en el mundo, le sale al encuentro como parándose en el ahora; así le sale al encuentro el tiempo mismo, tiempo que el Dasein es en cada caso, aunque sea como presente»²⁹. No se trata, de todos modos, de que el “pasado” (lo retenido) o el “futuro” (lo protendido) desaparezcan -pues sin ellos la idea de “extaticidad” pierde buena parte de su sentido- sino que se definen, en lo que respecta a su papel fenomenalizante, *desde* el “presente”. Aun así, y aunque sea caracterizado por su extaticidad, este tiempo no es el tiempo originario: es el tiempo cotidiano, solo que bien entendido, comprendido en el conjunto de sus rasgos propios, sin saltarse ninguno. Este

²⁹ *El concepto de tiempo*, ob. cit., página 50.

tiempo no es, o no es simplemente, la “temporalidad”, el sentido del ser de la existencia humana. Sin embargo hemos mostrado, creemos, siempre siguiendo el recorrido heideggeriano, que desde el propio tiempo común y corriente cabe atisbar otro modo del tiempo más básico, a partir del cual aquel cobra su sentido y gana su figura. Ahora nos corresponde tratar de él, considerándolo temáticamente.

La temporalidad, el tiempo radical del existir, en primera instancia, se define por dos rasgos fundamentales: la *extaticidad* y la *horizontalidad*. La temporalidad, el tiempo, sea el originario o sean sus modos derivados, es extático y horizontal. Pero antes de explicar esto con más detalle es oportuno un breve inciso.

La analítica ontológica de la existencia humana, como indagación en la que se fundamenta una ontología general, sostiene que la noción -la interpretación y la experiencia- de “temporalidad” que ha logrado mostrar escapa a una distinción tradicional en torno a la que han debatido numerosas teorías filosóficas. La temporalidad aquí exhibida no caería del lado ni del tiempo psíquico (interno, subjetivo) ni del tiempo físico (externo, objetivo). Es más: pretende poner en cuestión la pertinencia y la validez de esa distinción (que lo logre es otra cuestión que habría que discutir aparte). En el curso de 1927 leemos: «¿Qué es pues el tiempo? Y ¿cómo es? ¿Es solo subjetivo o es solo objetivo o no es ni lo uno ni lo otro? Por las explicaciones anteriores ya sabemos que los conceptos de “sujeto” y de “objeto”, tal como se usan hoy, están ontológicamente indeterminados y por esta razón no son suficientes para determinar el ente que somos nosotros mismos, el ente al que nos referimos con “alma”, con “sujeto”. Planteamos la cuestión del ser del tiempo en una dirección equivocada desde el comienzo si planteamos la



alternativa de si pertenece al sujeto o al objeto»³⁰.

Recientemente, en su trilogía *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur ha mostrado, con su habitual gran despliegue de erudición (exponiendo y discutiendo con Aristóteles, San Agustín, Kant, Husserl, etc.), que la dualidad mencionada posee un carácter *aporético*; al margen de su propuesta, la idea de un “tiempo narrativo” como presunta salida del embrollo en el que se hunden las teorías tradicionales del tiempo, su diagnóstico nos parece acertado. En ambos casos, sea por la vía de Heidegger o por la de Ricoeur, o por otras posibles, se indica que toda investigación contemporánea sobre el tiempo y la temporalidad, sobre los tiempos y el tiempo (y lo mismo habría que decir sobre el espacio y la espacialidad, sobre los espacios y el espacio) tiene que comenzar por poner en cuarentena la distinción entre un tiempo puramente psíquico y otro puramente físico. Conseguir esto es una de las condiciones de semejante indagación. Lo que no quiere decir, y por más que ensalcemos el hallazgo mencionado, que a nuestro juicio ni Heidegger ni Ricoeur, por seguir con los ejemplos propuestos, hayan conseguido cumplir esa condición en todos sus extremos y con todas sus consecuencias. Más bien pensamos, y por razones que conciernen al intento -esencial en ambos planteamientos- de subordinar el espacio al tiempo, que no lo logran suficientemente. Pero en esta cuestión, clave para la filosofía contemporánea, y que en absoluto damos por zanjada, es mucho lo que tiene que ser discutido y en algún momento habrá que ponerse manos a la obra.

Decíamos: la analítica ontológica de la existencia afirma que la temporalidad

³⁰ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página, 307.

-el tiempo del existir, del ente que comprende el ser- es *extática* y *horizontal*. Intentaremos aclararlo.

Para empezar con el rasgo de extaticidad del tiempo se sostiene que buena parte de la tradición no ha concebido, interpretado o experimentado el tiempo en su raíz; dogmáticamente -que no significa “arbitrariamente”- ha puesto el énfasis en dos rasgos -inseparables entre sí-: la sucesividad del tiempo y la primacía del presente. Se entiende al tiempo como una sucesión de presentes, de ahora. En base a esta configuración del tiempo, a esta acepción suya, se definen, por ejemplo, las categorías de modalidad: la necesidad se hace caer del lado del pasado, la posibilidad del futuro y la realidad (desde la que, por ostentar el rango principal en una escala jerárquica, se determinan las otras dos) del presente. La analítica del existir pretende -y a partir, sobre todo, de subrayar lo extático del tiempo originario- poner en tela de juicio este entramado argumental considerado obvio por la tradición. Ni el tiempo es en su raíz meramente sucesivo ni tiene por qué admitirse la absoluta primacía del presente; lo que ha sido el suelo nutricional de las ontologías substancialistas y presencialistas es lo que, al fin y al cabo, resultará aquí discutido (esto implica, nada menos, discutir la herencia platónica y aristotélica, por ejemplo)³¹.

Pero, además de esto, y positivamente, ¿en qué se concreta la idea de que la temporalidad es “extática”? Básicamente en afirmar que el tiempo es, en el fondo, “simultáneo”, “sincrónico”. La simultaneidad y la sincronidad son rasgos básicos

³¹ Según esta tradición, lo ónticamente supremo es lo necesariamente real, o sea, lo constantemente presente (la platónica Idea del Bien, el acto puro del ente divino en Aristóteles, etc.).



del tiempo originario, y lo son precisamente porque este es extático; eso sí, con la importante condición de que ambas nociones no sean definidas a partir del concepto vulgar de “eternidad”: el *nunc stans*, pues esta concepción de la eternidad no surge sino de un exacerbación de la primacía del presente hasta el punto de anular la idea de sucesión y de eliminar por absorción en una totalidad única al pasado y al futuro. La simultaneidad o la sincronicidad del tiempo, por lo tanto, tiene que ser pensada siguiendo otros cauces, ajenos a una exaltación de la identidad y la permanencia (como ha ocurrido desde Platón y Aristóteles en la tradición preponderante).

Los aspectos del tiempo (pasado, presente y futuro), y a eso apuntan los rasgos que acabamos de mencionar, se dan *a la vez*, y se dan como distintos e interdependientes. Que son distintos (co-originarios, se dice en la analítica de la existencia) significa que son mutuamente irreductibles: el pasado no puede engendrar el presente, del futuro no se deriva el pasado, etc. Cada aspecto del tiempo es diferente de los demás: no hay entre ellos ni deducción, ni génesis de uno a partir de los demás. Algo que no significa su pura o simple independencia o su respectivo aislamiento: los aspectos del tiempo, conservando su irreductibilidad, son interdependientes; siempre se dan, y solo se dan, simultáneamente, y refiriéndose los unos a los otros. La sincronicidad del tiempo implica las dos cosas: la distinción y la interrelación. El tiempo es, así, una totalidad simultánea o sincrónica a la vez diferenciada y enlazada. Pero aún, y se trata de algo muy importante sobre lo que luego hemos de volver, es preciso señalar qué es lo que *une* esa peculiar totalidad que es el tiempo extático.

Lo que hemos expuesto tiene que ver con la tesis de una extaticidad primordial del tiempo. Sin embargo, también tiene que aclararse a qué se refiere directamente ese término, pues si no se hace esto su elección parecerá injustificada. Desde luego aquí lo “extático” no alude a esa contemplación estupefacta que se atribuye, por ejemplo, a la experiencia de los místicos. «La designación de “extática” nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares. La expresión griega común “ékstatikón” significa lo llevado fuera de sí. Está próximo al término “existencia”»³². La analítica del existir emplea dos términos: *Ekstase*, *Entrückung*; acude a ellos con la pretensión de indicar que cada aspecto del tiempo (pasado, presente, futuro) consiste en una peculiar “salida de sí”, una salida de sí que en razón de la simultaneidad del tiempo es siempre triple. Cabe hablar, así, de los tres éxtasis del tiempo. Pero ¿qué significa, al fin y al cabo, esto? ¿Qué tiene que ver lo extático del tiempo con el término “existencia” (aplicado para definir nuestro *ser*, eso que soy yo o somos nosotros)?

Contribuye en gran medida a esclarecerlo la expresa vinculación, sostenida en este programa de filosofía, entre esta definición del tiempo y la noción fenomenológica de “intencionalidad” (el que, como dice Husserl, toda “conciencia” es “conciencia de algo”; o como dirían Heidegger y Merleau-Ponty: todo “comportamiento” está siempre referido a algo que respecto a él comparece siendo esto o siendo aquello). Un texto de las lecciones de 1927 nos ayuda a establecer y precisar esta decisiva relación: «No profundizaremos ahora en la conexión entre el fenómeno de la intencionalidad y la temporalidad extático-horizontal. La intencionalidad -el estar dirigido a algo y la co-pertenencia de la intención y del

³² *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 321.



intentum que se encuentra en ella implicada-, que ha sido considerada por la fenomenología comúnmente como el fenómeno originario último, halla la condición de su posibilidad en la temporalidad y en su carácter extático-horizontal. El Dasein es intencional solo porque está determinado en su índole esencial por la temporalidad»³³. Porque el tiempo –raíz última de la existencia humana- es extático es posible que los comportamientos de este ente (dependientes, como hemos dicho, de los correspondientes existenciales) se refieran a algo (por ejemplo a los útiles en el ocuparse-de, o a los otros en el procurar-por) y esto sea así descubierto y compareciente. La extaticidad, por lo tanto, explica y da cuenta del carácter fenomenalizante del tiempo.

A partir de aquí se perfila una importante tesis de la analítica ontológica de la existencia: «La temporalidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo»³⁴. Con ella, gracias a ella, se establece el siguiente argumento -enlazado también con la idea de “intencionalidad” y de “fenomenalidad” que acabamos de mencionar-: si el tiempo es la raíz del existir, el sentido de su ser, la existencia está “fuera de sí misma”; algo que añade un importante matiz a la idea de “apertura” o de “estar abierto”, como *verdad* del *Da-sein*. En todo caso este ser “fuera de sí misma” no debe entenderse como si hubiese una presunta “esfera interna” que gracias al tiempo sale y accede a una “esfera externa”: la analítica de la existencia comienza desmontando los errores que atenazan a la moderna teoría del conocimiento, que, en su versión más tópica, identifica al sujeto con una esfera interior y al objeto con una esfera exterior³⁵. Dos textos concretan esta discusión:

³³ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 322.

³⁴ *SuZ*, página 346.

³⁵ A pesar de lo cual Heidegger termina sin embargo definiendo a la existencia humana

-«El tiempo originario está, en sí mismo -esto es la esencia de su temporalización-, fuera de sí, es decir, no es algo que primero fuera subsistente, como una cosa, y después saliese fuera de sí dejándose a sí mismo detrás de sí, sino que en sí mismo no es otra cosa más que el fuera de sí puro y simple»³⁶.

-«La temporalidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporalización en la unidad de los éxtasis»³⁷.

Que la existencia humana, en virtud de su ser tiempo, de su ser temporal, está “fuera de sí misma” es algo que, implícitamente, ya es dicho al referirse a nosotros mismos como “ser-en-el-mundo”. Solo que ahora se ha encontrado una explicación de esto: la existencia es en el mundo (fuera de sí misma, etc.) porque el tiempo -que constituye su entraña- es extático y también, como ahora veremos, horizontal.

Dos textos nos ayudan a concretar, en primera instancia, a qué se refiere la horizontalidad, lo horizontal del tiempo:

-«Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le

como contenida en una oscilación o un vaivén entre un salir a sí mismo (que desemboca en su caída cotidiana cabe lo mundano) y un volver a sí mismo gracias al que consigue su autenticidad.

³⁶ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 322.

³⁷ *SuZ*, página 346.



pertenece también un “hacia qué” o “hacia dónde” de la salida»³⁸.

-«En la medida en que este carácter extático define la temporalidad, en la esencia de todo éxtasis, que solo se temporaliza en la unidad temporalizante con otros éxtasis, se halla implícito un ser arrebatado hacia, en dirección a, en un sentido formal. Todo arrebatamiento está, en sí mismo, abierto. Al éxtasis le pertenece un apertura peculiar que se da con el fuera de sí. Designamos como horizonte del éxtasis aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la amplitud abierta hacia la cual el arrebatamiento como tal está fuera de sí. El arrebatamiento abre y mantiene abierto ese horizonte»³⁹.

Así pues, esa “salida de sí” que define a cada uno de los aspectos del tiempo, denominados por ello “extáticos”, no es ilimitada: desemboca en algo, algo -un límite- al que ella misma otorga figura y consistencia. Hay, por lo tanto, un “hacia dónde” (*wohin*) del movimiento extático, de la extraversión. Y es a ese término o conclusión del éxtasis a lo que se llama “horizonte”. Importa percatarse de que lo horizontal, en todo caso, supone lo extático, el triple éxtasis del tiempo. El tiempo es horizontal porque primariamente es extático, aunque sea a la vez lo uno y lo otro. El texto siguiente lo explica así:

«... los éxtasis de la temporalidad (futuro, pasado, presente) no son solo salidas a..., no son, por así decirlo, salidas hacia la nada, sino que en cuanto salidas hacia...,

³⁸ *SuZ*, página 380.

³⁹ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 322.

y a causa de su respectivo carácter extático, tienen un horizonte que pertenece al propio éxtasis y que está ya prefigurado previamente a partir del modo de salida de sí, o sea, a partir del modo del futuro, del pasado y del presente. Todo éxtasis en tanto que salida hacia... tiene en sí a la vez, y le pertenece, una prefiguración de la estructura formal del hacia dónde de la salida. Designamos este adónde del éxtasis como el horizonte o, para decirlo mejor, el esquema horizontal del éxtasis»⁴⁰.

La raíz del horizonte, cuyo concreto papel está aún por dilucidar, es, pues, el éxtasis, la salida de sí, el movimiento centrífugo propio de los aspectos del tiempo, en los que la existencia misma, siendo a través de un repertorio de existenciarios su apertura, su *Da-sein*, se expone fuera de sí mismo. De todos modos la aclaración del significado de lo horizontal del tiempo, de su horizontalidad, solo es posible en tanto se muestre y elabore su conexión con la temática del mundo y su mundanidad, pues es ahí donde cobra su auténtico sentido. El mundo, visto desde este nivel y a esta altura del análisis, no es otra cosa que el todo o la totalidad de los horizontes. En el § 69 leemos: «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»⁴¹. Con lo que, en definitiva, se sostiene que «al retrotraer el ser-en-el-mundo a la unidad extático-horizontal de la temporalidad se vuelve comprensible la posibilidad ontológico-existencial de este constituyente fundamental del Dasein»⁴².

Tiene que recordarse que el “mundo” no es, a la postre, sino una condición

⁴⁰ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 360.

⁴¹ *SuZ*, página 380.

⁴² *SuZ*, página 382.



necesaria del descubrimiento de todo lo óntico que comparece intramundaneamente. Y este papel es precisamente el que desempeñan, en último término, los horizontes. El mundo es condición de comparecencia de los entes porque es lo horizontal de lo extático del tiempo que constituye el sentido del ser del existir. Es lo que afirma el texto siguiente:

«Por estar fundado en la unidad horizontal de la temporalidad extática, el mundo es trascendente. El mundo tiene que estar ya extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él»⁴³.

Los horizontes, la totalidad de estos, constituyen al mundo. En el §18 de *Ser y tiempo* se define el *ser* del mundo como la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*), la cual no es otra cosa que la trama unitaria, el plexo, de cuatro remisiones: algo-para, para-qué, para-esto, por-mor-de-sí-mismo. En este momento, a partir de la consideración de lo horizontal del tiempo extático, se pretende haber encontrado aquello que, en el fondo, sostiene y posibilita esa trama y su unidad. Un texto del § 69 lo explica así: «La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible la conexión originaria de los respectos del algo-para con el por-mor-de-sí mismo. De lo que se sigue que, en razón de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad, al ente que es en cada caso su ahí [Da] le pertenezca siempre algo así como un mundo abierto»⁴⁴.

Con esto se confirma, pensamos, algo que señalamos anteriormente: el

⁴³ *SuZ*, página 381.

⁴⁴ *SuZ*, páginas 380-381.

privilegio y la primacía -a nuestro entender unilateral e injustificada, y sostenida a partir de supuestos que proceden del idealismo filosófico- del por-mor-de-sí-mismo⁴⁵ dentro de la trama de la significatividad, del ser del mundo (preponderancia amparada en que la analítica del existir atribuye a esta remisión la posibilidad de separarse y sustraerse al plexo de remisiones, lo que conduce a sostener que el por-mor-de-sí mismo es, a la vez, parte de la trama y lo que la urde internamente: el fundamento de su unidad). El texto siguiente refrenda esta idea:

«El ser-en es esencialmente ser-en-el-mundo. Esto queda claro a partir de lo dicho anteriormente. El Dasein es, en tanto que ipseidad, por-mor-de-sí-mismo. Este es el modo originario en el que es respecto de sí. Pero el Dasein mismo solo es, como ser, cabe lo a la mano, esto es cabe lo que comprende a partir de una trama de algo-para. Los respetos algo-para están enraizados en el por-mor-de-sí. La unidad de la totalidad de respetos pertenecientes al ser-en del Dasein es el mundo»⁴⁶.

Esta tesis -las remisiones constitutivas del mundo arraigan en el por-mor-de-sí mismo como remisión esencial en la que la existencia se refiere o remite a sí misma de un modo puro y radical- resulta afianzada por el momento del análisis del que estamos tratando. O sea, en el momento en el que las remisiones son tratadas y definidas como horizontes que resultan o proceden del juego extático de los aspectos del tiempo propio de la existencia humana.

⁴⁵ El “por mor de sí mismo” marca la intrínseca autorreferencialidad de la existencia humana, algo que como estamos señalando es remarcado y destacado una y otra vez por la analítica del existir elaborada por Heidegger.

⁴⁶ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 360.



La analítica ontológica del existir considera que el desarrollo de la temática del mundo en la dirección señalada por el hallazgo de la extaticidad y horizontalidad del tiempo es lo que tiene que permitir su completo esclarecimiento. Se defiende, por lo tanto, que «el análisis temático de la constitución temporal del ser-en-el-mundo nos llevará a las siguientes preguntas: ¿de qué manera es posible algo así como un mundo?, ¿en qué sentido el mundo es?, ¿qué es lo trascendido por el mundo y cuál es su manera de trascenderlo?, ¿cuál es la “conexión” entre la “independencia” del ente intramundano y el mundo trascendente?»⁴⁷. Unas preguntas cuya respuesta se busca, fundamentalmente, en el fenómeno del tiempo y la temporalidad, algo que implica y exige que se consiga subordinar el espacio y la espacialidad al tiempo extático y horizontal. ¿Es o será posible hacerlo?

Hay un importante aspecto del segundo rasgo del tiempo originario, el que define el sentido del ser de la existencia humana, que aún no hemos comentado. La analítica del existir interpreta el término “horizonte” -empleado por Husserl- en la línea de lo que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, denominó “esquemas”. De aquí la expresión -que ya ha aparecido en alguno de los textos que hemos citado- “esquema horizontal” de las categorías del ente, de las regiones ónticas. Solo desde esta perspectiva cabe entender plenamente qué papel específico cumplen los horizontes -y por qué tienen que ver con el mundo-. La tesis es clara: los horizontes en que desembocan los éxtasis actúan como “esquemas”; un esquema es una “prefiguración” (*Vorbild*) de los fenómenos, de los entes. Es, pues, condición indispensable de su donación, de su comparecencia, de su descubrimiento. Lo cual

⁴⁷ SuZ, página 368.

conecta la cuestión de los esquemas -de los horizontes como esquemas- con la problemática de la verdad (la verdad óptica o verdad de lo óptico), tal y como se plantea en este programa filosófico (o sea, la verdad entendida como el desencubrimiento de lo que es).

Sucede, y continuando con lo anterior, que a cada éxtasis y según el modo del tiempo del que se trate, le corresponde un horizonte, un esquema. En el § 69 leemos: «El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis». Si los éxtasis del tiempo, del tiempo que es el sentido del ser de la existencia, son tres habrá también *tres* esquemas horizontales. El único texto de *Ser y tiempo* donde se los nombra dice escuetamente esto: «El esquema en el que el Dasein llega hacia sí futurizadamente, de un modo propio o impropio, es el por-mor-de-sí mismo. El esquema en el que en la disposición afectiva el Dasein está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el ante-qué de la condición de arrojado o, correlativamente, como el a-qué del estar entregado. 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 presentante. El esquema horizontal del presente se define por medio del algo-para»⁴⁸. Si descontamos unas pocas indicaciones más en las lecciones universitarias de 1927 publicadas con el título *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, es exacto afirmar que esta crucial temática apenas fue desarrollada en el seno del programa filosófico elaborado por Heidegger en esta época; por esta razón todas estas cuestiones resultan bastante oscuras y confusas. Pero ¿a qué se debió este escaso desarrollo de un asunto tan relevante? Sin por ahora indagar en los motivos

⁴⁸ SuZ, página 380.



de fondo diremos, con carácter inicial, que la cuestión de lo horizontal del tiempo extático enlaza con los problemas -a la postre irresolubles, y tanto que el programa resultó interrumpido en este punto- de lo que tenía que exponer la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, llamada “Tiempo y ser”.

Llegamos, una vez resaltado el carácter extático y horizontal del tiempo propio de la existencia, a un tema de singular importancia. Se trata, a nuestro juicio, del hallazgo más notable, radical y meritorio de la concepción del tiempo (e indirectamente del espacio) conseguido por este programa filosófico. Desde nuestro punto de vista toda teoría filosófica que hoy pretenda decir algo relevante sobre estas cuestiones tiene que contar con él de algún modo. Es cierto, también, que a nuestro entender ni la analítica ontológica de la existencia ni la ontología esbozada a partir de ella fueron capaces, por razones que en general tratamos de mostrar en el conjunto de este estudio, de sacarle todo su posible rendimiento, pues fue desarrollado, y con toda coherencia, con estricto ateniimiento a los supuestos del programa, en una dirección errónea, pero no es esto lo que ahora nos preocupa. ¿De qué específico hallazgo se trata?

Los conceptos que registran este extraordinario descubrimiento son, principalmente, dos: “temporalizar” (*zeitigen*) y “temporalización” (*Zeitigung*). Para comenzar a aclarar a qué se refieren nos fijaremos en lo que se dice en el texto siguiente:

«La temporalidad no “es” en absoluto un ente. La temporalidad no es, sino que se

temporaliza (zeitigt sich)»⁴⁹.

Esto es: lo que debe pensarse y experimentarse, ante todo, no es el tiempo como una presunta entidad substancial con tales o cuales propiedades (que es la perspectiva que ha prevalecido implícitamente, al afirmar el tiempo es extático, es horizontal, etc.). Lo que, en su raíz, tiene que pensarse y experimentarse es la temporalización de la temporalidad, el *temporalizarse del tiempo*. Atender a esto, a este hecho insólito, es lo que primordialmente importa, y para ello que hay que prepararse adecuadamente, despejando todo aquello que impide verlo y asumirlo en su integridad.

Lo que se temporaliza es la totalidad del tiempo, el tiempo como totalidad. Y el tiempo -el núcleo de la existencia humana- se temporaliza triplemente: en un enlace de sus diversos aspectos, a la vez, como dijimos, distintos e interdependientes. Es lo que se afirma en el § 65: «... la temporalidad no surge por adición y sucesión de los éxtasis, sino que se temporaliza siempre en la cooriginariedad de los mismos»⁵⁰. No es verdad, en este nivel de consideración, que el pasado, el presente y el futuro se suceden entre sí; aquí, con la idea de “temporalización”, la tesis de la sincronicidad y simultaneidad del tiempo gana su auténtica y genuina base.

Que el tiempo es una totalidad, que los aspectos del tiempo (presente, pasado, futuro) son a la vez irreductibles e inseparables, etc., encuentra su

⁴⁹ SuZ, páginas 345-346.

⁵⁰ SuZ, página 346.



explicación última en la circunstancia de que el tiempo se temporaliza, y se temporaliza triplemente. Pero la noción de “temporalización” no solo permite entender la totalidad del tiempo, el tiempo como totalidad, sino que también, como veremos, en qué consiste la unidad de ese todo, o sea: la unidad del tiempo extático y horizontal que constituye el sentido del ser de la existencia, del ente que somos nosotros o que soy yo. Aunque no termine de aclarar la cuestión de cómo tiene lugar la unidad del tiempo -asunto que trataremos más adelante- el siguiente texto nos pone en la pista exacta para lograrlo:

«La unidad originaria del futuro, del haber sido y del presente, como los hemos caracterizado, es el fenómeno del tiempo originario, que nosotros llamamos temporalidad. La temporalidad se temporaliza en la unidad respectiva del futuro, del haber sido y del presente... Por esta razón denominamos al futuro, al haber sido y al presente, los tres éxtasis de la temporalidad, que se pertenecen mutuamente de forma cooriginaria»⁵¹.

Hay algo más, también de enorme importancia. Que el tiempo, en su raíz, sea temporalizándose implica que hay *distintos modos* de la *temporalidad*, ordenados, eso sí, jerárquicamente: hay, o eso sostiene Heidegger, un modo *originario* y varios modos *derivados*, entendidos como restricciones del modo originario, en el cual el tiempo brilla en todo su esplendor. Al menos es esto lo que pretende sostenerse en el marco de una ontología cimentada en una analítica de la existencia. Es discutible, desde otro punto de vista, que una genuina ontología pluralista tenga que establecer una jerarquía de este tipo y bajo los criterios que aquí se emplean. En

⁵¹ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., páginas 320-321.

todo caso nos quedamos con esta idea, con este magnífico hallazgo: *el tiempo se temporaliza de modo plural* (algo que tiene que ver, como luego mostraremos, con la cuestión de la unidad de la totalidad del tiempo). Dos textos lo dicen así:

-«La temporalidad [se] temporaliza, y esto en diversos posibles modos de sí misma»⁵².

-«... los modos de temporalización son diferentes»⁵³.

Es el momento de introducir un elemento clave en nuestra interpretación de conjunto del primer programa filosófico de Heidegger, una interpretación que, como con frecuencia reiteramos, ante todo pretende señalar una concreta vía de investigación en el ámbito de la filosofía contemporánea cuando esta se refiere a la compleja cuestión del tiempo. Este elemento es central en nuestro diagnóstico de lo que ocurre en este programa filosófico y ayuda a encontrar aquello, positivo y negativo, que de él puede aprender hoy la filosofía a la hora de hacerse cargo de sus tareas propias.

Su introducción requiere que, antes, hagamos una importante constatación: solo cabe entender a fondo a qué se llama, en este programa ontológico, temporalidad y cómo se concibe la temporalización si acudimos al término, y a la problemática que él dibuja, de “*autoafección*” (esto es, a la idea de “auto-referencia”, de “relación de sí consigo”, etc.). Este término no aparece, como tal, en el tratado

⁵² SuZ, página 346.

⁵³ SuZ, página 346.



Ser y tiempo; de hecho solo resulta mencionado y tematizado allí donde se propone, eso sí, como parte esencial del programa filosófico que se está desarrollando, una interpretación de la obra de Kant, pues, en efecto, se trata de un concepto acuñado por el autor de la *Crítica de la razón pura*. A nuestro juicio -y por razones que expondremos en el siguiente apartado- la lectura de la *Crítica de la razón pura* -no casualmente simultánea a la formulación de la pregunta del ser en general como hilo conductor de la analítica del existir- fue decisiva en la articulación concreta de los puntos fuertes del programa ontológico de Heidegger. Es significativo, por ejemplo, que en la conferencia de 1924, “El concepto de tiempo”, no se llega a mencionar -pese a que se afirme, por ejemplo, que “el tiempo es temporal” o que el tiempo tiene que ser pensado temporalmente, etc.- la idea de “temporalización”; y lo es porque no parece casual que esta importantísima problemática solo aparezca después de que en 1925 tuviese lugar una lectura de Kant en la que se atiende especialmente a la conexión -no exenta de oscuridades- en la *Crítica de la razón pura*, y en el seno de la temática del esquematismo de la imaginación, entre la autoafección de la sensibilidad interna y el tiempo como forma a priori de toda receptividad fenoménica.

De todos modos la tesis que estamos proponiendo ahora no pretende sustentarse principalmente en constataciones de índole “histórica”, por esclarecedoras que sean, sino sobre todo en argumentos de tipo “sistemático”. Entendemos que solo cuando se conecta expresamente la problemática de la autoafección con la temática de la temporalidad y la temporalización se aclaran inmediatamente destacadísimos aspectos de esta que de otro modo permanecerían confusos y oscuros. Algo que sucede en la mayoría de las interpretaciones de este

programa filosófico: aunque es cierto que hay lecturas en las que se alude al asunto de la autoafección, como las de Heinz o Gethmann, no extraen de él, a nuestro entender, todo el rendimiento que nos parece que tiene. Pensamos, además, que la consideración de esta conexión permite entender en su raíz por qué, finalmente, tuvo que interrumpirse el desarrollo del programa en un punto preciso y no en otro cualquiera; o sea, permite sacar a la luz qué es lo que no estaba bien planteado en este riguroso y estimulante acercamiento a los problemas radicales de la filosofía. Todo lo cual invita a intentar lo que aquí proponemos: vincular el asunto kantiano de la autoafección con la cuestión del tiempo y la pregunta ontológica articulada a partir de una analítica del ente que somos nosotros mismos.

El trazado preciso de esta conexión nos mostrará que no todo en la temporalidad es plena extraversión, puro movimiento extático, total centrifugación, o, al menos, que esto tiene que ser considerado de un modo más complejo. Y no solo porque la salida de sí misma (que se refleja en la elección del término “existencia”) desemboque en un horizonte que detiene la exteriorización inherente a los tres aspectos del tiempo (extraversión sobre la que se fundaría la “intencionalidad” de todos los comportamientos en los que de muchos modos son descubiertos los entes en regiones o categorías).

Las interpretaciones habituales -que no atienden ni exploran la conexión que proponemos establecer- se limitan a entender la extaticidad del tiempo como pura centrifugación. Nosotros intentaremos mostrar que tiene que haber, que hay, algo más en la cuestión de la extaticidad de la temporalidad, algo que solo se revela cuando se tematiza el tiempo desde la óptica de la autoafección, de la auto-



referencialidad propia de la existencia. Gracias a esto es posible que se entienda íntegramente, y no solo su primera parte, esta afirmación clave: «La temporalidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo»⁵⁴.

Como hemos dicho, el término “autoafección” procede de Kant. Por ello, y antes de continuar por la dirección apuntada, en el próximo apartado comentaremos con cierto detalle qué papel ha jugado la filosofía kantiana en el seno de este programa filosófico. Un papel, como se ha de ver, nada secundario. Se trata de dibujar el marco en el que se aclare cómo y por qué Heidegger se fijó en un concepto más bien discreto que, a la postre, alentó a la vez alguno de los hallazgos y logros, aunque también de los extravíos y dificultades, de este programa de filosofía primera tan importante en la filosofía contemporánea y del que tanto podemos aún aprender.

3. El fenómeno de la autoafección: una vía kantiana

En el conjunto del programa filosófico del primer Heidegger la filosofía de Kant, especialmente la *Crítica de la razón pura*, jugó un papel clave actuando como referencia básica en su planteamiento y desarrollo. Es el momento de mostrar qué y cómo se concreta ese papel. Un texto nos brinda, para empezar, una valiosa indicación sobre este todo ello:

⁵⁴ SuZ, página 346.

«Cuando reemprendí, hace algunos años, el estudio de la *Crítica de la razón pura*, releída desde el trasfondo de la fenomenología de Husserl, mis ojos se abrieron y Kant se volvió una confirmación esencial del acierto del camino por el que iba mi búsqueda»⁵⁵.

Se trata de una nota autobiográfica, redactada entre 1927 y 1928, en la que se expresa con claridad qué supuso el encuentro con la obra kantiana cuando se estaba gestando el programa filosófico al que nos referimos: una ratificación de que la vía por la que se estaba indagando era, o eso parecía, la correcta.

El texto dice que “hace algunos años” había reemprendido la lectura de Kant. Fue en torno a 1925. Sus resultados se recogen en el curso impartido en Marburgo en el semestre de invierno de 1925-1926 publicado en 1976 con el título *Lógica. La pregunta por la verdad*. Es importante subrayar que las lecciones del curso anterior, del semestre de verano de 1925, contienen ya una sustanciosa parte de lo que integrará después *Ser y tiempo*, y que, significativamente, se detiene inmediatamente después de apuntar, y solo eso, la interna conexión entre el “cuidado de sí mismo” (*Sorge*) y el “tiempo”. Es decir: no desarrolla aún la concepción del tiempo extático-horizontal. Nuestra hipótesis interpretativa es que la relectura de Kant aportó indicaciones decisivas para elaborar esta idea de la temporalidad.

⁵⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, página 431 (volumen nº 25 de las obras completas publicado en la editorial V. Klostermann).



En el curso del semestre de invierno de 1925-1926 se trata de la cuestión central de la “lógica”: la cuestión de la verdad. La lógica, en primera instancia, trata de “juicios”, y la tradición define la verdad como su adecuación a “estados de cosas”. Es lo que aún se defiende, por ejemplo, y con los recursos de la lógica matemática, en el entonces recientemente publicado, por el joven Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Heidegger, de la mano del Husserl de las *Investigaciones lógicas* y de Aristóteles (otra referencia clave en este programa filosófico), pone en tela de juicio la pretensión de situar el “lugar de la verdad” en el puro y aislado enunciado, en lo que Wittgenstein llama la “proposición”. La verdad de los enunciados es algo fundado y derivado; lo primario es el descubrimiento de los entes posibilitado por una comprensión apriorística del ser: en ella reside la verdad originaria. Aquí se exponen, pues, tesis y argumentos recogidos después en una exposición bastante más condensada y escueta en los párrafos § 33 y § 44 de *Ser y tiempo*. Cuando se constata que las cuestiones lógicas conducen al problema del tiempo -pues el enunciado verdadero remite a la presencia de lo presente y, así, a un modo del tiempo- en este curso, en el § 15, se anuncia la necesidad de desarrollar una “cronología filosófica”, es decir, una teoría del tiempo. En este momento, cuando se establece el nexo entre verdad, ser y tiempo, se produce un vuelco en las lecciones que modificaron sobre la marcha el plan previsto.

La cronología filosófica empezaba su tarea exponiendo y discutiendo algunas concepciones filosóficas del tiempo, especialmente las de Bergson y Hegel. Pero, repentinamente, quien cobra un relieve inusitado en este asunto es *Kant*, al que se dedican ciento cincuenta páginas de prolija y brillante exposición, del § 22 al § 36. La pregunta es -y en este contexto problemático que conduce de la verdad de los

juicios a la cuestión del tiempo- ¿por qué los textos kantianos se hacen merecedores de una atención principal? El propio Heidegger lo explica así:

-«El ámbito de la investigación cronológica no solo ha permanecido hasta ahora desatendido, incluso su idea misma -y por lo tanto, con ella, el ámbito en general- no ha sido descubierta... El único que, como hemos dicho, se ha adentrado en esta oscura región, sin formarse empero una idea de su significado fundamental, es Kant»⁵⁶.

-«Tomaremos en consideración la concepción kantiana del tiempo. Kant alcanzó en su *Crítica de la razón pura* una posición enteramente singular respecto al tiempo»⁵⁷.

-«... el tiempo, para Kant, es la originaria y universal autoafección pura. Hasta ahora las interpretaciones de Kant han pasado por alto completamente este genuino sentido del tiempo, a pesar de que Kant ha situado y concebido expresamente ahí el fenómeno del tiempo»⁵⁸.

-«En la interpretación del tiempo como originaria y pura autoafección fue alcanzada por vez primera la auténtica totalidad del fenómeno del tiempo»⁵⁹.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Lógica. Die Frage nach der Wahrheit*, página 200 (en adelante escribiremos *LFW*; se trata del volumen nº 21 de las obras completas; hay traducción en nuestra lengua en la editorial Alianza).

⁵⁷ *LFW*, página 279.

⁵⁸ *LFW*, página 339.

⁵⁹ *LFW*, página 341.



Es decir, se trata, para la filosofía, de explorar un ámbito nuevo e inédito, y Kant ofrece una inestimable ayuda para conseguirlo, pues en la *Crítica de la razón pura* se topó, al indagar en el tiempo, con un fenómeno al que llamó “autoafección”. Es cierto, piensa Heidegger, que Kant no pudo aclarar ni desarrollar este problema hasta su raíz pero ya hizo bastante con indicarlo. Y es tarea de esta renovada cronología filosófica el proseguir esta indicación hasta donde conduzca. Es esto, resumidamente, lo que se concluye en los párrafos mencionados. El párrafo final, con el que se cierran las lecciones, enlaza directamente con el momento final del curso anterior en el que, como dijimos, se destaca la conexión entre el cuidado (el ser de la existencia humana) y el tiempo:

«La temporalidad es la base de la posibilidad de la estructura del cuidado [*Sorge*] mismo. El anticiparse [*Sich-vorweg*] es un modo del tiempo, aunque no algo que esté ahí dado en el tiempo. El tiempo no puede, en general, estar ahí dado, no tiene un determinado modo de ser, sino que es la condición de posibilidad de que sea dado algo como el ser (y no lo ente). El tiempo no solo tiene un modo de ser distinto de los entes, sino que el tiempo temporaliza [*zeitigt*]. Y el temporalizar constituye la temporalidad. El anticiparse es, pues, un modo en el que el tiempo se temporaliza»⁶⁰.

Según el plan expuesto en el § 8 de *Ser y tiempo*, a Kant le correspondía ocupar un lugar eminente en la segunda parte, en una sección titulada “La doctrina kantiana sobre el tiempo y el esquematismo como anticipación del descubrimiento

⁶⁰ LFW, página 410.

de los problemas de la temporalidad (*Temporalität*)⁶¹. Un texto del § 6, que prolonga los que antes citamos del curso de 1925-1926, aclara por qué cabe otorgarle a Kant este papel tan destacado: «El primero y el único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporalidad, o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant. Solo una vez que se haya fijado la problemática de la temporalidad, resultará posible proyectar luz en la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Pero por este camino también será posible mostrar por qué tenía este dominio que quedar cerrado para Kant en sus verdaderas dimensiones y en su función ontológica central»⁶².

Casi al final del libro de 1927, en el §81, otro texto insiste en esta misma línea argumental: «... en Kant apunta, por otra parte, una comprensión del tiempo más radical que la de Hegel, como se mostrará en la primera sección de la segunda parte de este tratado»⁶³. Y ¿qué interpretación del tiempo realiza Hegel? A juicio de Heidegger, la más depurada y extrema versión de lo que denomina “concepción vulgar del tiempo” -la que lo experimenta como una sucesión de ahora, etc.-. En Kant había esto y, también, algo más. Y es eso lo que precisamente interesa a este programa de filosofía primera.

En el semestre de invierno de 1927-1928 Heidegger dedicó sus lecciones

⁶¹ En la primera teoría del tiempo propuesta por Heidegger establece una distinción entre la *Zeitlichkeit* (temporalidad de existencia) y la *Temporalität* (lo horizontal del tiempo, los esquemas de las categorías ónticas, etc.).

⁶² *SuZ*, página 47.

⁶³ *Suz*, página 441 (la edición de FCE, o sea, la traducción de José Gaos, curiosamente omitió esta nota).



universitarias a proponer una lectura de la *Crítica de la razón pura* en la que se atendía especialmente a aquello que su programa filosófico podía apropiarse de la obra kantiana. El curso, publicado en 1977, ha aparecido con el título *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón pura"*. Tres fragmentos de estas lecciones son suficientes para mostrar cuál es el papel que en el marco de una ontología cimentada en una analítica de la existencia se atribuye a la filosofía de Kant:

-«Aunque Kant no haya desplegado de manera fundamental el problema del conocimiento ontológico y no haya llevado suficientemente lejos el ensayo de su solución radical, no es menos cierto que ha proporcionado una indicación sobre este problema. Y esta indicación debe ser apreciada tanto más porque el fenómeno del tiempo, con el que Kant se topó, no fue comprendido por él como temporalidad originaria. Pero como Kant reconoció, sin embargo, que el tiempo es autoafección pura y que está en una conexión necesaria con la imaginación productiva, consiguió, pese a mantener la concepción tradicional y vulgar del tiempo, hacer respecto a esta un avance esencial. El concepto de tiempo sacado a la luz a partir de la idea de autoafección pura y de la imaginación productiva debe ser tomado resueltamente como fundamento desde el momento en que pretende comprenderse la función que Kant, en su doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, asigna al tiempo. Y como la síntesis se enraíza en la pura imaginación referida al tiempo, y esta resulta apta para una interpretación más radical del tiempo como temporalidad, se vuelve claro que la síntesis en general se enraíza en el tiempo, la síntesis pura en el tiempo puro. Lo que quiere decir que el problema ontológico fundamental de la posibilidad del conocimiento sintético a priori tiene sus raíces en la temporalidad. Si radicalizamos el problema kantiano del

conocimiento ontológico no limitándolo a la fundación ontológica de las ciencias positivas y no concibiéndolo simplemente a partir de la cuestión del juicio, sino como la cuestión radical y fundamental de la posibilidad de la comprensión del ser en general, nace entonces la problemática filosófica de *Ser y tiempo*. El tiempo no es entendido ya más en el sentido del concepto vulgar del tiempo, sino como temporalidad en el sentido de la unidad originaria de la constitución extática del Dasein, y el ser no es entendido en el sentido del estar ahí dado de la naturaleza, sino en el sentido universal que incluye todas las posibilidades de modificación regional. Universalidad del ser y radicalidad del tiempo son los dos títulos que designan unitariamente las tareas exigidas por una meditación más profunda y más amplia de la posibilidad de la metafísica»⁶⁴.

-«Es únicamente en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* donde Kant ha encontrado expresamente la estructura fundamental del tiempo como pura autoafección, de la que hacía uso en partes centrales de la obra. Por el momento nos basta esbozar la dirección general en la que Kant elabora la interpretación del tiempo como autoafección. Con esta interpretación Kant ha alcanzado la comprensión más radical del tiempo, una comprensión que no había sido lograda ni antes ni después de él. Sin duda no dio de ella sino los primeros atisbos, sin duda le falta una interpretación íntegra y conceptualmente suficiente, sin duda le falta ante todo la justificación de principio de la posibilidad, incluso de la necesidad, para el tiempo, de ser autoafección. Todo lo cual no podrá ser mostrado sino sobre la base de una explicación más originaria del concepto de tiempo. Pero si se tiene en cuenta el carácter siempre lapidario de las declaraciones de Kant respecto a la

⁶⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, páginas 426-427.



autoafección, y si a esta brevedad se le añaden las dificultades internas a esta problemática, no es de extrañar que esta pieza fundamental de la concepción kantiana del tiempo no haya sido durante tanto tiempo ni comprendida ni desarrollada para resolver el problema central de la “Crítica”, a pesar de que, como se mostrará, proporciona la clave para ello»⁶⁵.

-«Es preciso mantener la mirada fija sobre este doble carácter del tiempo: pertenece más originariamente al sujeto, al yo, a nuestro sí mismo que el espacio, y, por otra parte, y sin prejuicio de esta su subjetividad originaria, es por lo mismo precisamente la forma de todos los fenómenos. Solamente si atendemos a esta doble caracterización podemos acertar a esclarecer la interpretación que permite a Kant definir en última instancia el tiempo como autoafección»⁶⁶.

Las indicaciones son claras y precisas. En el siguiente curso, el del semestre de verano de 1928, dedicado en buena medida a exponer a y discutir con Leibniz, hay al menos un texto que vuelve a llamar la atención sobre la importancia de Kant en toda indagación radical en torno al problema del tiempo y la temporalidad:

«La investigación sobre el tiempo de Aristóteles y San Agustín son las esenciales y fueron determinantes para las que siguieron. Después Kant, por cierto más inconscientemente que con total claridad, llevó el problema, ampliándolo, a la

⁶⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, páginas 151-152.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, página 150.

dimensión de una problemática genuinamente filosófica»⁶⁷.

Llegamos, así, a *Kant y el problema de la metafísica*, libro publicado en 1929, inmediatamente después del importante encuentro, en la ciudad de Davos, entre Heidegger y Cassirer. Allí discutieron y confrontaron sus respectivas interpretaciones de Kant, ortodoxa la del segundo, heterodoxa la del primero. Un debate motivado, en el fondo, por dos modos bien diferentes de plantear y desarrollar el trabajo filosófico. Tras el prólogo y la introducción encontramos, en el libro de 1929, una frase que bien valdría como subtítulo de la obra: “Análisis de la idea de una ontología fundamental mediante la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica”. A partir de esta declaración describiremos con brevedad, para continuar aclarando el eminente lugar de Kant en el primer programa filosófico de Heidegger, las líneas básicas de la interpretación que aquí se propone.

La interpretación de la *Crítica de la razón pura* tiene la forma de una “repetición”; en ella se concreta la noción de “destrucción”, uno de los elementos del método fenomenológico. La repetición de un texto de la tradición se distingue tanto en objetivos como en procedimientos de la “Historia de la filosofía”. En general, esta pretende decir lo que ya dicen los propios textos. La destrucción que repite la tradición busca, en lo que los textos dicen, alcanzar lo que *no dicen*, lo no dicho por ellos. Solo así se conserva su contenido problemático y es posible seguir pensando filosóficamente sobre los problemas que reclaman la intervención del

⁶⁷ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logia im Ausgang von Leibniz*, página 257 (volumen nº 26 de las obras completas; hay traducción en la editorial Síntesis).



saber filosófico.

Su interpretación parte de la idea de que la *Crítica de la razón pura* no pretendía, primordialmente, desarrollar, como entonces defendía el neokantismo de Cohen, Natorp o Cassirer, una teoría del conocimiento. ¿De qué se trata en la *Crítica de la razón pura*? Del problema de una “fundamentación de la metafísica”, y, por lo tanto, de una aclaración respecto a en qué consiste la filosofía.

En la primera *Crítica* de Kant se pregunta por la posibilidad del conocimiento a priori, situado en la base de todo conocimiento empírico, eso sí: el conocimiento a priori propio de un ser finito en el que opera una razón a la vez sensible y pura. Esta pregunta está relacionada con lo que, por su parte, pregunta este programa de filosofía: en él se pregunta por la posibilidad, para el Dasein, de una “comprensión del ser” sobre la que se sustenta toda experiencia de los entes en su multiplicidad regional o categorial, esto es, toda forma de saber óntico o fenoménico.

En la filosofía kantiana el denominado “conocimiento a priori” es una intuición conceptualizada; esta es, propiamente, la esencia de los juicios o proposiciones. Los elementos del conocimiento a priori son, pues, dos: las intuiciones y los conceptos. La filosofía tiene que conseguir exhibir qué sea lo puro de la sensibilidad (la facultad de las intuiciones) y qué sea lo puro del entendimiento (la facultad de los conceptos). De lo primero trata la “Estética”, concluyendo que son el espacio y el tiempo; de lo segundo se ocupa la “Lógica”, concluyendo que son las categorías. Pero lo de verdad importante es que estos dos elementos confluyen en eso único denominado “conocimiento a priori”; este es, por lo tanto, “síntesis”, una síntesis

pura. La clave del asunto, también la dificultad, está en señalar cuál es la facultad del Sujeto cognoscente (es así como Kant plantea el asunto, en coherencia con su propuesta Idealista) que efectúa la síntesis. Aquí la *Crítica de la razón pura* es cualquier cosa menos clara. Heidegger sostiene -apoyándose en textos de Kant, pero discutiendo con el propio Kant- que solo puede hacerlo una “facultad intermedia”, distinta tanto de la sensibilidad como del entendimiento: la imaginación pura o productiva. ¿Por qué? Porque esta facultad elabora algo “anterior” y “más originario” -así lo interpreta Heidegger- que los conceptos y las intuiciones, los denominados “esquemas”. Ahora bien, lo aquí decisivo es esto: la esquematización, la operación de la imaginación, es intrínsecamente temporal, pero con un sentido del tiempo distinto al fijado por la “Estética”. El tiempo, aquí, en el seno del esquematismo de la imaginación, es otra cosa que la pura sucesión de los ahóras. ¿Entonces? ¿Qué es? Nada menos que una misteriosa “autoafección”; algo que explica, o eso se pretende, que la imaginación sea a la vez espontánea y receptiva, activa y pasiva, y, de esta manera, una auténtica facultad intermedia. La imaginación resulta así entendida como la raíz común (enigmática, “desconocida”) en primer lugar, de la unidad y la dualidad de “intuición” y “concepto” y, en segundo lugar, y aún más decisivamente, de la unidad y la dualidad entre “razón teórica” y “razón práctica”⁶⁸.

De todos modos, Heidegger sostiene que Kant retrocedió, o tuvo que hacerlo, para mantenerse en una posición Idealista, ante estos hallazgos. Así, la tendencia de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* es atribuir la síntesis

⁶⁸ Son relevantes de cara a ahondar en estas cuestiones al menos tres libros de Felipe Martínez Marzoa: *Releer Kant*, ed. Anthropos, 1989, *Desconocida raíz común*, ed. Visor, 1987, *De Kant a Hölderlin*, ed. Visor, 1992.



pura al entendimiento conceptulizante del Sujeto, convirtiendo la imaginación en una facultad meramente auxiliar. Lo no dicho, lo legado como problema que tiene que ser repensado, en la indagación kantiana sería, pues, tanto aquel hallazgo como este retroceso, esta “rectificación”. ¿Por qué la *Crítica de la razón pura* se retractó de su principal descubrimiento? Porque el hallazgo de lo esquemático socava una poderosa tradición que nace con Platón y Aristóteles y culmina en Hegel; en ella se otorga absoluta primacía al Logos, a la Razón, es decir a la Razón como un Logos, el Logos de la Ciencia de la Lógica, ciencia formal rectora en todo saber o conocimiento. Según esta tesis tradicional, lo inteligible e ideal –un único reino ideal de esencias propio del Logos, en él reflejado- es el fundamento de lo sensible, está así destinado a dominarlo, modelarlo, capturarlo, atraparlo, determinarlo. En este rasgo “dogmático” –debido al predominio de la tradición sobre la genuina indagación filosófica- se sustenta el “retroceso” kantiano⁶⁹.

No es el momento de discutir esta compleja y sugerente propuesta interpretativa; una lectura que, con razón, ha dado lugar a riquísimos debates que aún hoy conservan su vigencia. Lo cual muestra, si no su acierto, al menos su puntería a la hora de detectar el núcleo problemático de la obra kantiana. En todo caso, y es lo que aquí nos interesaba destacar, en este programa filosófico se acude a Kant porque se percibe en él una ayuda inestimable en el momento de iniciar la

⁶⁹ Desde luego lo decisivo del esquematismo puede exponerse así: un esquema es la entraña de la síntesis del fenómeno (la unidad, lo unificante, de la multiplicidad de rasgos de algo), y el esquema está más acá de la dualidad jerárquica entre lo sensible y lo Inteligible. Si esto fuese cierto –si se pudiera probar que la síntesis del fenómeno es siempre *esquemática*- se podría rechazar de un modo cabal la tesis tradicional de que lo ente está a priori regido e integrado por una Esencia, por un Concepto (siendo esencia y concepto algo propio de la Lógica, de la ciencia de la lógica, la ciencia que accede a un reino ideal puro). Un autor contemporáneo que sigue esta línea de indagación es, por ejemplo, el fenomenólogo Marc Richir.

exploración de un campo inédito de problemas. Y la idea de que el tiempo del esquematismo es autoafección, etc., proporcionó una importante clave -es lo que defendemos aquí- sobre qué sean la temporalidad y la temporalización.

4. La temporalización como autoafección del existir

Por nuestra parte, por nuestra cuenta y riesgo, vamos a proponer la tesis siguiente: solo haciéndose cargo de la noción y la temática de la “autoafección” (de la auto-referencia, dicho más en general) es posible aclarar en su raíz en qué consistan la temporalidad extático-horizontal y el fenómeno de la temporalización tal como Heidegger logró tematizarlas en la segunda década del siglo XX. La mayoría de las interpretaciones del “primer Heidegger” pasan por alto esta conexión, o, si la señalan, no profundizan en ella. Con la consecuencia, siempre a nuestro juicio, de que se dejan de captar aspectos relevantes de esta cuestión. Intentaremos, pues, seguir el hilo conductor de la conexión entre “autoafección”, “temporalidad” y “temporalización” para mostrar:

1°. Que ilumina importantes rasgos de este programa filosófico; por ejemplo, aporta valiosas pistas para entender cómo se resuelve la ambigüedad inherente a la noción de “comprensión del ser”, etc.

2°. Que proporciona una serie de claves que permiten localizar con precisión



algunas de las causas profundas de la interrupción del desarrollo del programa, claves, pues, que contribuyen a aclarar los nudos *aporéticos* de este programa de filosofía primera.

El objetivo inmediato de este apartado es mostrar cómo Heidegger traduce y elabora, en el seno de su propio programa, la temática y la problemática de la “autoafección” (descubierta por Kant -o, al menos, vislumbrada por él- como la esencia del tiempo del esquematismo de la imaginación entendida como fuente de la síntesis pura, etc.). Hay, pensamos, al menos tres asuntos cruciales, referidos a la temporalidad y la temporalización, que vistos desde la idea de “autoafección” ganan una nitidez que, desde otro ángulo, no poseen:

1. ¿Es todo completamente extático en el tiempo extático?
2. ¿Qué unidad le corresponde al tiempo extático y horizontal?
3. ¿Qué criterio actúa en la jerarquización de los distintos modos de la temporalidad?

En primer lugar, tiene que ser discutido si la extaticidad del tiempo equivale, sin más, a la pura centrifugacidad, a la plena extraversión. Introduciendo aquí la idea de “autoafección” es posible encontrar para esta cuestión una respuesta adecuada. En primer lugar importa apuntar que la temporalidad es concebida como un “movimiento”, como el modo originario del movimiento (un movimiento no

espacial). En unas lecciones de 1928 leemos:

«El tiempo ni pasa ni permanece sino que se temporaliza. La temporalización [Zeitigung] es el fenómeno originario del “movimiento” [Bewegung]»⁷⁰.

La temporalización extática es un movimiento, e implica, pues, una movilidad que atraviesa al existir (tal que permite considerar a su impropiedad como una caída y a su propiedad o autenticidad como una “ascensión” o “elevación”). Este movimiento, como hemos visto, tiene un hacia o un hasta dónde (*Wohin*): la extraversión extática desemboca en un horizonte, en una “línea” donde termina y se cumple ese movimiento. El horizonte es, pues, el término *ad quem* del movimiento de temporalización. Pero ¿es esto todo lo que puede decirse? ¿No hay, no tiene que haber, algo más? Hay también, pensamos, un término *a quo* del movimiento, un punto de partida, de arranque, de inicio. Se trata de un “desde dónde” (*Woher*) del salir de sí, del fuera de sí del tiempo y con él del fuera de sí misma de la existencia humana. Si el horizonte puede ser descrito como una línea, el inicio puede considerarse como un punto, un punto de autoafección, un punto autoafectivo (autorreferencial). ¿Y en qué consiste este? En aquello que de centrípeto tiene y precisa lo centrífugo, la extaticidad del tiempo.

El tiempo extático, el movimiento que lo caracteriza en su fondo, si estamos en lo cierto, tiene un “desde donde” y un “hasta donde”: un punto autoafectivo y una línea de horizonte. Está, así, doblemente “contenido”: *ad intra* y *ad extra*. A

⁷⁰ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logia im Ausgang von Leibniz*, página 256.



condición de que se evite la mala representación de que habría por un lado una esfera interna y por otro una esfera externa y que el movimiento consiste en saltar de la una a la otra. No es esto lo que planteamos. Únicamente decimos que, aunque Heidegger no lo diga con estas mismas palabras, en la extaticidad misma del tiempo, y para que tenga sentido, hay un término ‘a quo’ y un término ‘ad quem’.

El fuera de sí mismo, la salida de sí del tiempo y del existir humano, supone, precisa y necesita, según nuestra interpretación, un punto de autoafección que, formalmente, puede ser definido como un “venir a sí mismo” o un “volver hacia sí mismo”. El punto autoafectivo es una auto-referencia, una relación consigo mismo. Con la peculiaridad de que en cada éxtasis, el éxtasis del futuro o el éxtasis del pasado, por ejemplo, este “venir a sí mismo” es distinto. Además, y esto conviene subrayarlo, el “sí mismo” hacia el que se “viene” o se “vuelve”, aquello a lo que apunta la auto-referencia, no posee contenido alguno: el punto autoafectivo es centrípeto, se trata, pues, de un centro descentrado, sin un “Yo” que actúe como núcleo estable y estabilizador, como un centro permanente. Se trata, sí, de una auto-referencia, pero de una autorreferencia que nunca se cierra sobre sí misma, que nunca coincide del todo con ella misma, que se escapa continuamente (a la vez que se aprehende y se toca o se alcanza)⁷¹.

Solo a partir de este modo de interpretar la extaticidad del tiempo cabe hacerse cargo de dos cosas importantes:

⁷¹ Las dos mitades o los dos lados de existir –en tanto su núcleo es lo extático del tiempo- nunca coinciden enteramente. La mitad afectante y el lado afectado nunca se recubren del todo, y por ello, entre otras cosas, el existir humano, signado por una radical finitud, no es adecuadamente descrito cuando se lo concibe a la manera del Idealismo filosófico moderno como la Identidad del Yo (el Yo = Yo) alcanzada en la pura reflexión.

1. Por un lado, lo que se afirma en la frase «La temporalidad es el “fuera de sí” en y por sí mismo»⁷² -que el “fuera de sí” del tiempo y el existir, lo es *en sí mismo* y *por sí mismo*- solo es plenamente comprensible si hay algo semejante a una serie de “puntos autoafectivos” que constituyan el inicio del movimiento extático, puntos, inflexiones, que desembocan en la línea del horizonte (en los esquemas horizontales de las categorías ópticas).

2. Por otro lado, la manera, a primera vista tan extraña pero enteramente coherente con el marco interpretativo que estamos proponiendo, en que el “futuro” y el “pasado” son definidos desde la perspectiva de su extaticidad. En el § 65 de *Ser y tiempo* se definen, respectivamente, el futuro (*Zukunft*) como un “volver a sí mismo” (*Sich-auf-sich-zukommen*) y el pasado (*Gewesen*) como un “regresar a sí mismo” (*Sich-auf-sich-zurückkommen*). ¿Cabe entender estas definiciones si todo fuese extático en el tiempo extático? ¿No se necesita acudir, de algún modo, y aunque Heidegger no lo haga expresamente, a algo parecido a lo que llamamos “puntos autoafectivos” (o “inflexiones autorreferenciales”, coincidentes con lo que ahí menciona la expresión “*Sich-auf-sich*”)?

¿Puede extraerse, por provisional que sea, alguna conclusión de esta primera temática? Sobre todo que no todo en el tiempo, en el existir mismo, puede ser pura centrifugación (extraversión, salida de sí mismo, etc.). Hay también siempre elementos centrípetos (“puntos autoafectivos” los hemos llamado) que constituyen en inicio del movimiento extático. Que el “salir de sí” del existir lo sea “en sí

⁷² SuZ, página 346.



mismo y por sí mismo” -como expresamente se formula en el § 65 al referirse a la temporalidad- significa que a la extaticidad le es inherente una peculiar autorreferencialidad, en el buen entendido de que esta auto-referencia no admite – como estamos destacando- algún núcleo inextático, es decir, algo “substantial” en el sí-mismo hacia el que “se viene” o “se vuelve” o “se retorna”.

Entramos en el segundo asunto, el de la unidad de la totalidad del tiempo extático y horizontal. Ya apuntamos que los tres aspectos del tiempo son, a la vez, mutuamente irreductibles e interdependientes. Por ello la unidad, lo que otorgue unidad al tiempo, tiene que:

-Por un lado, no suprimir la irreductibilidad de los aspectos del tiempo, su co-origenariedad.

-Por otro lado, aclarar, de todos modos, en qué consiste, dada esa irreductibilidad, la interdependencia entre el pasado, el presente y el futuro.

El siguiente texto expone cómo se responde a esta importante cuestión: «... los modos de temporalización son diferentes. Y la diferencia consiste en el hecho de que la temporalización se puede determinar primordialmente desde los distintos éxtasis»⁷³.

⁷³ SuZ, página 346.

En cada caso, por lo tanto, un éxtasis rige y gobierna la totalidad del movimiento del tiempo. Otra vez, y es la tesis que estamos desarrollando, pensamos que esta idea solo es plenamente inteligible a partir de la temática de la “autoafección”; temática que en este contexto se traduce y concreta en lo siguiente:

a) Hay un éxtasis rector, es decir, activo, afectante.

b) Hay dos éxtasis regidos, es decir, pasivos, afectados.

Y, en efecto, el fenómeno denominado “autoafección” consiste, básicamente, en el establecimiento de una auto-referencia desdoblada, escindida en un lado, o vertiente, activo y otro lado, o vertiente, pasivo. Es de lo que trata, en medio de cierta perplejidad, Kant en la *Crítica de la razón pura*, B-153.

Propiamente, ¿cuándo hay “temporalización”? Cuando un éxtasis se torna activo, afectante, es decir, temporalizante, y, correlativamente, dos éxtasis se vuelven pasivos, afectados, esto es, temporalizados. Y aquí reside precisamente la *unidad* que le corresponde a la temporalidad. Si esta constituye la unidad de una totalidad de aspectos irreductibles e interdependientes es porque, en cada caso, *un* éxtasis moviliza esa totalidad. El éxtasis rector -activo, afectante, temporalizante- es, a la vez, éxtasis unificante.

Nos queda, en tercer lugar, ocuparnos del asunto de la jerarquía o jerarquización entre los múltiples modos del tiempo. Y aquí, pensamos, también es



de gran ayuda, para aclarar la cuestión, introducir el fenómeno de la “autoafección”. Una de las ideas más importantes y fecundas para la filosofía contemporánea, en gran medida aún por desarrollar en todas sus virtualidades, del primer programa filosófico de Heidegger señala que el tiempo no es algo único, que no hay un solo tiempo, sino que este se manifiesta -se experimenta, interpreta, conceptúa- de múltiples formas. Hay distintos modos de la temporalidad y, por lo tanto, y correlativamente, de su temporalización.

Pero en este programa filosófico se dice algo más -algo, a nuestro entender, a diferencia de lo anterior bastante más discutible-: esta pluralidad de temporalidades incluye una jerarquización, lo que significa que una de ellas sea considerada la originaria y las demás sean tenidas por derivadas o secundarias. ¿Qué decide, en primera instancia, la originariedad o no de los modos de la temporalidad? Lo decide cuál sea, en cada caso, el éxtasis que rige la temporalización. Solo cuando el “futuro”, tal como fue definido antes, es el éxtasis activo, afectante, el tiempo alcanza su forma y figura originaria. En el § 65 se dice: «El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro»⁷⁴. Pero esto, a nuestro juicio, y más allá de lo que manifiestan los textos, necesita ser aclarado y precisado en su fundamento, y la noción de “autoafección” contribuye a ello.

Nuestra tesis general, a este respecto, es que lo que explica, en última instancia, el porqué de esta jerarquía son los posibles grados de “autoafección”, de auto-referencialidad. Hemos dicho que el tiempo en su forma y figura originaria se temporaliza desde y por el futuro ¿Por qué? Porque este realiza el máximo grado de

⁷⁴ SuZ, página 346.

la autoafección: allí donde la auto-referencia es más pura, más transparente y firme⁷⁵. En cambio, las modalidades de la temporalidad de carácter derivado logran su temporalización a partir del presente (sea en la “presentificación” del tiempo cotidiano, sea en el “ahora” del tiempo vulgar, etc.). ¿Por qué se trata de formas derivadas? Porque el presente posee el grado mínimo de autoafección y, en correspondencia, el grado máximo de extraversión. No sorprende que, en el marco de este programa filosófico, los modos de la temporalidad derivados estén, de un modo u otro, enredados con el espacio y la espacialidad, es decir, con lo que kantianamente se entiende como la forma a priori de la “heteroafección”, de la receptividad a lo externo y mundano, esto es, con lo opuesto a la autoafección.

Hecho un breve recorrido por esas tres cuestiones, siguiendo el hilo conductor de la claridad que se gana en ellas si se introduce la temática de la autoafección en sus distintos matices y vertientes, podemos extraer una primera conclusión.

El tiempo, en una acepción inédita, es el sentido del ser del existir, del ente que somos en cada caso. Lo cual, visto a la luz de la conexión entre temporalidad, temporalización y autoafección, significa ante todo que la existencia humana *se temporaliza*, y solo así se temporaliza la temporalidad. El existir, en el fondo de su ser, es, pues, auto-temporalización: la existencia humana se temporaliza desde sí misma y por sí misma. Se trata, de varios modos, de una salida de sí en un venir a sí mismo de índole triple, según los tres éxtasis y actuando en cada caso uno como

⁷⁵ El comportamiento de la existencia ligado a este éxtasis es la resolución precursora o anticipante de la propia muerte (un fenómeno, tal y como Heidegger lo entiende, puramente auto-referencial).



rector.

A radice el existir es tiempo, o sea: auto-afección, auto-referencia. Cabe aquí llamar la atención sobre la constitutiva ambigüedad que, a nuestro entender, posee la expresión, y por lo tanto el fenómeno –central en la propuesta de Heidegger– “comprensión del ser”. Ahora, y a partir de las consideraciones que acabamos de exponer, puede sostenerse que la analítica de la existencia tal como fue desarrollada en el tratado de 1927, y en los cursos universitarios anteriores y posteriores a su publicación, termina afirmando que lo primero y primario, lo originario, es la comprensión de sí mismo por sí mismo, o sea: ante todo lo que el existir comprende es *su* propio ser, su ser como tiempo extático y horizontal.

Aun así es necesario introducir aquí un importante matiz. Según la analítica ontológica de la existencia este ente se temporaliza desde sí mismo y por sí mismo; sin embargo, y restrictivamente, el existir –en tanto le es inherente el ser-en-el-mundo, etc.– no se temporaliza para sí mismo. Es por esto último que la auto-referencia, la autocomprensión de la existencia, que sería –a juicio de este programa de filosofía primera, y una vez que se va desarrollando– lo primordial y originario, no debe confundirse con la autoposición reflexiva de un Yo idéntico y permanente tal y como es elaborada por las filosofías idealistas. Cuando llega a establecerse –nunca con total nitidez o de modo completamente expreso, pero sí, pensamos, “de hecho”– que lo primero es la autocomprensión, el temporalizarse del existir, su abrirse, etc., no se dice en modo alguno que esta sea lo absoluto e incondicionado. Por eso en el marco de este programa filosófico el problema del “fundamento” es elaborado de un modo muy peculiar.

La existencia humana, en razón de su intrínseca finitud, no es, no puede ser, ni real ni idealmente, el Sujeto infinito e idéntico de las filosofías de la reflexión. El tiempo, la médula del Dasein, en tanto autoafección extática y despliegue horizontal, impide el Yo=Yo. La auto-referencia del existir, en tanto incluye necesariamente un desdoblamiento nunca eliminable, es “atética”⁷⁶. La auto-referencia no es una reflexión tética, autoponente, en la que un Yo se erige como principio incondicionado, y, así, como la instancia fundacional que define todos los posibles objetos del conocimiento (razón teórica) y todos los posibles objetos de decisión (razón práctica). La reflexión (auto)posicional supone, o da por supuesto, un núcleo inextático y estable, lo que da pie a que la analítica de la existencia formule la acusación de que las filosofías de la reflexión son subrepticamente “substancialistas” pues postulan para el ser humano una identidad permanente, una esencia fija y constante (por ejemplo afirmando que el Sujeto humano está dotado de una serie de facultades rígidas e invariables). Frente a ellas la analítica muestra al existir humano como un ente insubstancial, vaciado (autovaciado) de todo contenido, despojado de una esencia que lo acapare de una vez por todas y para siempre.

Sería de gran interés poner a discutir expresamente las propuestas de Heidegger que estamos exponiendo con las filosofías de Fichte y de Michel Henry, por señalar dos referentes pertinentes en esta problemática. Pero esto, que habrá que hacer en algún momento, nos alejaría en exceso de nuestro propósito principal.

⁷⁶ Sobre esta cuestión es preciso mencionar otra vez el conjunto de la exposición de Kant que ha propuesto Felipe Martínez Marzoa.



Hablando en general no puede olvidarse que el propio Kant, en el mencionado B-153 de la *Crítica de la razón pura*, consideraba con razón que el fenómeno de la autoafección era, al menos aparentemente (pero tal vez también en su fondo mismo), “paradójico” o, incluso, “contradictorio”. Su revelación posee, no cabe duda, importantes consecuencias -sobre todo en la discusión con las filosofías clásicas de la reflexión, tal como hemos apuntado-, pero no es menos cierto que él mismo encierra numerosas oscuridades y esconde problemas difíciles, tantos -como sostenemos en el conjunto de este trabajo- que volvió imposible, o, mejor dicho, inviable, el programa filosófico propuesto por Heidegger en la segunda década del siglo veinte. No creemos que la dirección correcta esté en negar simplemente la “autoafección” (emparentada, desde luego, con la “reflexión”, etc.), pero sí en dejar de considerarla como lo primero, lo primordial, lo originario. Algo cargado de consecuencias, como hemos de mostrar en la conclusión.

Solo nos resta, por ahora, resumir, en cinco puntos, lo que hemos expuesto en este apartado:

1. El tiempo es la forma originaria del movimiento; y todo movimiento es un “de... a...” o “desde... hasta...”, o sea: a todo movimiento le es inherente un término *ad quo* y un término *ad quem*. Y el movimiento extático de la temporalidad parte de los puntos de autoafección y lleva a las líneas del horizonte; entre esos puntos (*ad intra*) y esas líneas (*ad extra*) está contenida la extaticidad del tiempo.

2. El “fuera de sí” o la “salida de sí”, que define al tiempo y sus tres aspectos, acaece desde sí y por sí; es decir, hay algo centrípeto (los puntos autoafectivos, las

inflexiones autorreferenciales) en lo centrífugo. Es por esto que el “salir de sí mismo” supone un previo “volver a sí mismo”, distinto en cada éxtasis⁷⁷.

3. En el seno del tiempo hay un desdoblamiento autoafectivo: al temporalizarse, en el temporalizarse, el tiempo se escinde en dos mitades, por un lado un éxtasis activo, afectante, temporalizador, por otro dos éxtasis pasivos, afectados, temporalizados.

4. Siendo la esencia de la temporalidad la temporalización y entendiéndose esta como “autoafección” se está afirmando, ante todo, que la existencia se temporaliza desde sí misma y por sí misma, aunque en modo alguno “para sí misma”. ¿Por qué? Porque el existir no es, en razón de su raíz extática, un sujeto substancial material o formalmente idéntico a sí mismo y, por ello, un fundamento incondicionado o absoluto de la totalidad de lo óntico. El desdoblamiento autoafectivo impide que el existir coincida consigo mismo; así, la existencia humana no solo carece de algún contenido (su “esencia” es la “existencia”, se dice en el § 9), sino que es la ausencia de todo contenido.

5. El temporalizarse del existir -del ente que “comprende el ser” y que, por eso, descubre todos los entes en su multiplicidad regional o categorial- es el temporalizarse del tiempo mismo en sus distintas modalidades; el existir es su

⁷⁷ Aunque este es un tema en el que no podemos entrar en este momento con detalle, cabe señalar que los tres comportamientos autorreferenciales que delimitan la autenticidad de la existencia humana –la angustia, la voz de la conciencia, la resolución precursora de la propia muerte- tienen su centro precisamente en un punto autoafectivo (a su vez esos tres comportamientos marcan el punto álgido de sus respectivos existenciaros: el encontrarse, el habla, la comprensión).



autotemporalización, es decir, acaece temporalizándose (abrirse, proyectarse, trascenderse).

Un texto, finalmente, resume lo que se desarrolla en el § 65, ampliando y concretando lo que nosotros acabamos de exponer:

«El análisis de la temporalidad originaria hecho hasta aquí puede resumirse en las siguientes tesis: el tiempo es originariamente temporalización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporaliza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito»⁷⁸.

5. La temporalidad y el cuidado de sí mismo

El momento cumbre de la analítica de la existencia es la explicitación del *sentido* del ser del ente que somos cada uno de nosotros. El ser del existir es definido como “cuidado de sí mismo” (*Sorge*), lo que significa: nuestro ser consiste en un ir por delante de sí mismo siendo ya en el mundo y, así, tratando a la vez con los útiles y conviviendo con los otros, y todo esto, el trato y la convivencia, de modo intramundano.

Una importante característica de la analítica ontológica de la existencia es que

⁷⁸ SuZ, página 348.

el cuidado, aun siendo el ser del existir, no consigue aclarar por sí solo la unidad y totalidad de la multiplicidad de los existenciales de ese ente. Solo en la pregunta por el sentido del ser de la existencia humana esta cuestión encuentra su tratamiento pertinente. Ahora bien, y es a donde pretendemos ir a parar en este momento, el cuidado solo actúa como *ratio cognoscendi* del sentido (del tiempo extático como sentido del ser) cuando es un cuidado *auténtico* y *propio*; es lo que se afirma en el § 65: «La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio»⁷⁹. Y el modo de ser propio y auténtico de la existencia humana remite, como hemos mostrado anteriormente, a unas dimensiones extracotidianas, es decir, remiten allí donde han actuado una serie de fenómenos y comportamientos que extraen o sacan al existir de su cotidiano ser-en-el-mundo. Solo cuando ha ocurrido una ruptura del círculo de la cotidianidad -del campo fenoménico básico- el cuidado es, en verdad, cuidarse (la *Sorge* es *Selbstsorge*), y solo así puede el cuidado operar como plataforma de la revelación del sentido como temporalidad, de la temporalidad como sentido.

¿Por qué? Porque la cotidianidad -inicialmente considerada indiferente y neutral respecto a las dos grandes opciones del existir- es identificada finalmente con la caída o el decaer (*Verfallen*), con el ámbito en el que existir vive expropiado, alienado de su propio ser, esquivándolo y huyendo de él. Cuidándose de lo otro y descuidándose de sí mismo, etc. La cotidianidad es un ámbito que no puede ser suprimido o eliminado, pues es inherente a la existencia en su facticidad, pero con el que es posible romper, del que se puede escapar, al que es posible sustraerse (no hacia algún otro “ámbito”, pues no hay tal cosa, sino hacia “sí mismo”). A la

⁷⁹ SuZ, página 344.



analítica ontológica de la existencia le corresponde localizar y recorrer los fenómenos y comportamientos en los que consigue hacerlo. Y de esto trata, en buena medida, y a la vez que se afirma que el cuidado acaece temporalizándose, o sea, en la temporalización del tiempo, la segunda fase de la analítica ontológica de la existencia humana, desarrollada en la segunda sección del tratado *Ser y tiempo*.

Una parte esencial de esta tarea consiste en señalar, en sacar a la luz la conexión entre la temporalidad extática y los tres elementos del cuidado: existencialidad, facticidad, caída. Una conexión en la que lo segundo es fundado por lo primero: el tiempo es el sentido, la entraña, de cada uno de esos elementos, es decir, lo que los posibilita en su raíz. Es lo que se subraya en los dos textos siguientes:

-«La temporalidad hace posible la unidad de existencialidad, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado»⁸⁰.

-«La temporalidad se temporaliza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporalización de la temporalidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencialidad, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado»⁸¹.

⁸⁰ SuZ, página 345

⁸¹ SuZ, página 366.

A cada uno de los tres elementos del cuidado, y en coherencia con esto, le corresponde en primera instancia un éxtasis determinado, que constituye su sentido, su raíz, su sostén. Una red de correspondencias que se concreta así: «El anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El ser-ya-en... notifica en sí el haber-sido. El ser-en-medio-de... es posible por el presentar»⁸².

Desarrollado esquemáticamente resulta esto:

- Existencialidad: ir por delante de sí: futuro (*Zukunft*).
- Facticidad: ser ya en: pasado o haber sido (*Gewesenheit*).
- Caída: ser en medio de: presentificación (*Gegenwartigen*).

En la temporalización de cada uno de esos éxtasis es eso lo que, respectivamente, acaece; en el futuro el ir por delante de sí mismo, etc., etc. Ahora bien, es patente que la actuación del tiempo como sentido -o del sentido como tiempo- no resulta, con lo anterior, completa: lo más importante, siempre, y más que la correspondencia uno a uno de un éxtasis y un elemento del ser del existir, es que lo que explica la unidad del cuidado es la unidad del tiempo. Y la unidad del tiempo, como se ha dicho, es la unidad de la temporalización de la temporalidad, lo cual significaba: los tres aspectos o éxtasis del tiempo se temporalizan simultánea o sincrónicamente de tal manera que uno de ellos, en cada caso, actúa como rector.

⁸² SuZ, página 344.



¿Cuál de ellos rige cuando aludimos a la existencia humana según su figura genuina, en su ser auténtico y propio? El futuro, pues es cuando este éxtasis rige y afecta a los demás, cuando los temporaliza, cuando estamos en la forma originaria de la temporalidad. Es lo que se dice en el § 65: «El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro»⁸³. El cuidado, en definitiva, se funda en la triple unidad del tiempo extático: una futurición que, en su haber-sido, presentifica (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*). El tiempo originario y el existir propio y auténtico son, pues, las dos caras de lo mismo: el *Da-sein* es su apertura, es su estar abierto, o, mejor dicho: es su propio abrirse (por sí mismo, desde sí mismo).

Sobre lo que estamos diciendo puede comentarse tres cosas:

1. El presente, la forma del presente, que aparece en esta fórmula no es su forma originaria: el instante (*Augenblicke*). ¿Por qué? Porque el cuidado incluye como su tercer elemento al decaer (*Verfallen*), es decir, la impropiedad e inautenticidad (al cotidiano ser-en-el-mundo tramado por el ocuparse-de y el procurar-por, fundados, ambos, en la presentificación, definible en términos autoafectivos como un “ser-se-cabe...” -*Sich bei sein...*-).

2. En el § 65 se sostiene que el pasado, en su forma originaria, o sea, como “haber-sido” (*Gewesenheit*), “brota” o “surge” del futuro, el éxtasis principal. Concretamente el texto dice: «El Dasein solo puede haber sido en forma propia en la medida en que es futurizo. El haber sido emerge en cierta manera del futuro»⁸⁴. ¿Contraviene

⁸³ SuZ, página 346.

⁸⁴ SuZ, página 343.

esto la idea de que los aspectos del tiempo son co-origenarios en el sentido de irreductibles entre sí? No es fácil ofrecer una respuesta.

3. En definitiva, ¿por qué -además de otras razones más expresas y explícitas en la superficie del texto- se afirma la primacía del futuro (o sea, del anticiparse a sí mismo, de la existencialidad)? Porque, desde nuestra perspectiva, y como ya dijimos, el futuro (definido como un “volver hacia sí mismo”) es el máximo grado posible de la autoafección o de la autorreferencia: allí donde esta es máximamente vaciadora respecto a todo contenido que pretenda, desde fuera, instalarse en el corazón de la existencia humana. El futuro implica, en su primacía, la ausencia, el vaciamiento de todo contenido.

Hemos ofrecido un análisis bastante detallado del nexo entre el cuidado y la temporalidad. Con él culmina la analítica de la existencia humana propuesta por Heidegger. Si todo hubiese ido bien, Heidegger habría conseguido exponer el *ser* y el *sentido* de la existencia humana. Por otra parte, esta exposición tiene, ante todo, o es esto lo que pretende sostener este programa filosófico, un alcance ontológico general. ¿Por qué? Porque siendo el existir, se argumenta, el ente cuyo ser consiste en la comprensión del ser y siendo el tiempo el sentido de este ente ejemplar y señalado, se ha dado, parece, con una pista esencial en el planteamiento y el desarrollo de la pregunta por el *sentido del ser en general*⁸⁵. La conexión entre la existencia, la comprensión del ser y el tiempo extático-horizontal proporciona, o

⁸⁵ Es oportuno volver a citar lo que acertadamente afirmaba Felipe Martínez Marzoa: «La Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general», página 10, *El sentido y lo no-pensado*, ed. Universidad de Murcia, 1985.



eso se espera y desea, una pista clave para la filosofía primera. Sobre esto un importante texto -que recapitula lo que estamos exponiendo y que ya citamos, pero que gana ahora un significado mucho más rico en resonancias y matices- dice:

«¿Qué ganamos con esto? Nada menos que una visión de la constitución ontológica originaria del Dasein. Mas entonces, si, por otra parte, la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, tiene esta que fundarse también en la temporalidad. La condición ontológica de posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma. Por tanto, es de ella de donde se debe extraer aquello a partir de lo cual comprendemos algo como el ser. De la temporalidad depende la posibilidad de la comprensión del ser y, de este modo, la posibilidad de la explicitación temática del ser, de su articulación y de sus múltiples modos, o sea, la posibilidad de la ontología misma»⁸⁶.

La pista, pues, se refiere, especialmente, a cómo acceder y a en qué puede consistir el sentido del ser en general, o sea, a eso de lo que trata la filosofía cuando se la concibe como ontología. Y fue aquí donde terminó *Ser y tiempo* –aunque lo hizo, en 1927, bajo el anuncio de un “continuará”. Pero en los años posteriores Heidegger se dio cuenta, dolorosamente, de que el programa solo podría completarse traicionándose a sí mismo y por eso su realización tuvo que ser interrumpida.

⁸⁶ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., página 343.

Conclusión

La tesis principal de la teoría del tiempo propuesta inicialmente por Heidegger es esta: el temporalizarse del tiempo –en sus distintos modos o figuras- acaece en y por la existencia humana cuando vuelve sobre sí misma en un desdoblamiento autoafectivo (gracias al cual se desvincula del mundo y lo mundano)⁸⁷. Se afirma, pues, que la existencia se temporaliza y a la vez, puesto que su propio tiempo es el tiempo originario, el origen del tiempo, temporaliza cualquier otra figura o modo del tiempo concebible, por ejemplo el tiempo cotidiano o el tiempo puramente sucesivo y cuantitativo.

Pero ¿es cierto que la existencia humana es la dueña del tiempo como tal?, ¿es ella el *sujeto* del tiempo y por eso mismo el fundamento del mundo? Así lo ha defendido desde Kant la poderosa tradición del idealismo filosófico moderno. Pero hay muchos indicios de que esta tradición está agotada y conduce una y otra vez a un callejón sin salida, a la vez que los supuestos sobre los que se erige empiezan a dejar de ser evidentes e indiscutibles⁸⁸. Los desarrollos de lo mejor de la filosofía del siglo XX –dentro de los cuales Heidegger es solo un actor entre muchos otros también relevantes- son una buena prueba de ello.

Recordemos la tesis central de este artículo: las coordenadas del Idealismo implícitamente aceptado por Heidegger –más acá de los serios esfuerzos de su programa filosófico para ponerlas fuera de juego- terminaron frustrando el cabal desarrollo de su doble hallazgo, un logro crucial de cara a una futura teoría

⁸⁷ Algo que presuntamente ocurre en comportamientos autorreferenciales como la angustia, la voz de la conciencia o la resolución precursora.

⁸⁸ Es obligado mencionar el espléndido y deslumbrante capítulo noveno del libro de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, titulado “El hombre y sus dobles”.



filosófica del tiempo. Son esas coordenadas las que empujan a la descripción filosófica a introducir en la pluralidad modal del tiempo una jerarquía rígida entre un tiempo originario y unas figuras del tiempo derivadas y subordinadas y a considerar evidente que el tiempo es algo situado bajo la soberanía de la existencia humana en tanto ella es el fundamento del mundo. En definitiva: el Idealismo conduce irremediabilmente a poner el tiempo en el haber de la humana existencia, a situarlo bajo su exclusivo poder, e implica sostener que el tiempo originario es el tiempo propio de la existencia humana, un tiempo presuntamente más básico y primordial que otras figuras del tiempo que deberían proceder de aquel. Pero por esta vía –en la que se parte de la obviedad del nexo entre sujeto, fundamento y tiempo (como forma de la interioridad)- el hallazgo con el que se topó Heidegger en la segunda década del siglo XX –la pluralidad modal del tiempo y su propio temporalizarse- nunca pudo realmente fructificar. ¿Qué hacer entonces? Lo primero es rebatir uno por uno los parámetros que definen el Idealismo. No es esto, desde luego, una tarea fácil ni sencilla, pero es algo imperativo que debe al menos intentarse por pura responsabilidad filosófica hacia lo que actualmente reclama ser pensado.

¿Por dónde empezar esta inmensa tarea? En primer lugar es menester deshacer el nexo unilateral y exclusivo entre el tiempo y la existencia humana. El ser humano no es ni el dueño del tiempo –su *sujeto soberano*- ni tampoco su tiempo –el tiempo del humano existir- es el origen del tiempo ni el tiempo originario. ¿Por qué? Porque el tiempo no remite a ningún Fundamento que pueda apoderarse de él, lo llamemos Dios o el Hombre, y también porque el tiempo del existir humano –el tiempo de mi vida, el del coexistir unos con otros, el tiempo histórico de la tradición, etc.- está incrustado en y trabado con otras figuras del tiempo, está incardinado a ellas y mezclado con ellas y no es pues ni más originario ni tampoco

menos. Heidegger ya apunta en esta dirección cuando en 1962, en una carta a William Richardson, reconoce las insuficiencias de la teoría expuesta en su tratado de 1927: «La inquietante pregunta, siempre despierta, por el ser como estar-en-presencia (el presente) se despliega en la pregunta por el ser desde el punto de vista de su carácter temporal. Pero en eso pronto se muestra que el concepto de tiempo tradicional no es en modo alguno suficiente ni siquiera para plantear ajustadamente la cuestión del carácter temporal del estar-en-presencia, y por tanto, mucho menos para darle una respuesta. El tiempo se volvió igual de problemático que el ser. La temporalidad, caracterizada en *Ser y tiempo* como extática y horizontal, no es aún en modo alguno lo que se busca, lo más propio del tiempo que corresponde a la cuestión del ser»⁸⁹.

El desafío consiste, así pues, en dar con un conjunto de coordenadas que permitan proseguir fructíferamente el hallazgo de Heidegger. Vayamos ya, dicho lo anterior, con el tercer propósito del artículo: ofrecer unas pocas pistas que sean acicates y estímulos iniciales de ulteriores averiguaciones sistemáticas y detalladas.

Una vez se atenúa el pretendido nexo exclusivo o primordial entre el tiempo y la existencia humana emerge en primer lugar –de un modo distinto al del “realismo” de la tradición clásica– la conexión entre el tiempo y el ente. Hay así, y también, trenzado con el tiempo de la vida humana, un tiempo del ente. Despunta así con una nueva fuerza el ser temporal del fenómeno: la comparecencia del ente ocurre “en” el tiempo. Ahora bien, lo que en adelante debe esclarecerse filosóficamente es el sentido exacto de ese “en (el tiempo)” pues este no puede ser en ningún caso ni un marco indiferente ni un continente vacío en el que se deposita sin más lo que aparece. ¿Qué significa, qué implica y en qué consiste el estar-en-el-

⁸⁹ Carta al padre Richardson, en la revista *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 13, 1996, página 14, traducción de Irene Borges-Duarte.



tiempo de lo que se muestra siendo tal o siendo cual?

Cada ente es algo compareciendo, presentándose, mostrándose. El ente, a su vez, aparece ingresando en un determinado ámbito del saber. Cada ámbito del saber es un claro abierto en el que ocurre el desocultarse del fenómeno, la manifestación de algo siendo esto o siendo aquello. Pues bien, la pluralidad modal del tiempo –la multiplicidad irreductible de modos de ser tiempo del tiempo– significa que cada vez en un ámbito del saber rige a priori para él *un* tiempo, el tiempo propio del saber científico o el del saber artístico, por ejemplo.

¿Es esto todo? No, ni mucho menos. ¿Por qué? Porque a pesar de su pluralismo modal el tiempo no es autosuficiente, no es autárquico. El tiempo en su plural temporalizarse –expeliendo figuras o concreciones de sí mismo acogidas en los distintos ámbitos del saber– remite al *ser* como *principio* de temporalización. En su raíz el tiempo es el *tiempo del ser*; sin embargo es un error profundo –que nunca cometió Heidegger aunque sí alguno de su poco perspicaces lectores– creer que el tiempo del ser es algo así como un Tiempo Ontológico (dividiéndose entonces la temporalidad en un Tiempo Ontológico superior y una serie de tiempos ónticos derivados y subordinados). Por otro lado, aún siendo el verbo *ser* el *principio* del tiempo en su plural temporalizarse –el cual revierte a su vez sobre la comparecencia del ente en el tiempo y el tiempo que rige de antemano en cada uno de los distintos ámbitos del saber– no debe concluirse tampoco que “el ser” (sustantivado indebidamente) es el *fundamento* del tiempo. No hay ni un tiempo fundamental ni tampoco un fundamento del tiempo. En cuanto *Ereignis* el verbo *ser* indica un acontecer y una diferencia. En tanto principio de la temporalización del tiempo estamos aquí, cuando aludimos al tiempo del ser, a un *dar(se)* tiempo al tiempo que

brotar una y otra vez, cada vez, de un *acontecer diferencial*⁹⁰. Y este darse del tiempo desde el *ser* -una donación y un envío, etc.- es lo que explica lo inagotable de su riqueza: a la vez que el saber, estimulado por una radical pregunta y un singular problema, explora el ente, da también cuando toca con modos inéditos e insólitos de temporalizarse el tiempo, se topa así con concreciones suyas que rigen a priori la comparecencia del ente “*en el tiempo*”⁹¹.

Estas escasas y tenues pistas tal vez contengan los primeros pasos aún vacilantes desde los que empezar a elaborar una teoría filosófica del tiempo: el arranque de una respuesta a la recurrente pregunta *¿qué es el tiempo?* Tradicionalmente –al menos desde Platón y Aristóteles– se ha supuesto que toda pregunta por *qué es* algo supone que ese algo está definitivamente circunscrito por una única esencia eterna. Pero si en lo que estamos diciendo hay algo acertado resulta entonces que nunca cabe una definición esencial del tiempo. Los conceptos filosóficos con los que se intenta esclarecer qué es el tiempo en lo que tiene de propio no remiten pues a una esencia previa. Una teoría filosófica de tiempo, por ello, no puede desembocar en una *doctrina* sobre el tiempo. Y este es precisamente un pedazo destacado de lo que venimos denominando el hallazgo de Heidegger. Proseguirlo es un reto a cuya altura no es fácil ni sencillo estar. La tarea, precisamente por esto, merece la pena.

⁹⁰ Heidegger ha expuesto estas cuestiones con más detalle en los números 238-242 de sus *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)* y en el escrito “Tiempo y ser” (del que hay traducción en español en la editorial Tecnos).

⁹¹ En la página 198 y siguientes del libro *El tiempo del sujeto* hemos desarrollado un poco más estas ideas. En ellas analizamos la obra científica de Einstein y la obra artística de Picasso.



Bibliografía

- Barbaras, Renaud, “Le sens de l’auto-afecction chez Henry et Merleau-Ponty”, *Revue Alter*, nº 3, *Afectivité et pensée*, ed. J. Millon, 1991.
- Becker, Ralf, *Sinn und Zeitlichkeit*, ed. Königshausen und Neumann, 2003.
- Blattner, W. D., *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999.
- Chernyakov, Alexei, *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, ed. Kluwer, 2002.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1998.
- Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”*, Königshausen und Neumann, 1991.
- González, Joan, *Heidegger y los relojes*, ed. Herder, 2008.
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, PUF, 1994.
- Haar, Michel, “Le moment (kairós), l’instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit)”, en J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996.
- Heinz, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität*, Rodopi, 1982.
- Janicaud, Dominique, *Chronos*, Grasset, 1997.
- Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad (un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant)*, ed. Prometeo, 2008.
- Levine, Robert, *Una geografía del tiempo*, ed. Siglo XXI, 2006. Traductor: Luz Freire.
- Lippincott, Kristen, *El tiempo a través del tiempo*, ed. Grijalbo, 2000. Traducido por Merrell Holberton Publishers Ltd.
- Marramao, Giacomo, *Minima temporalia (tiempo, espacio, experiencia)*, ed. Gedisa, 2009. Traductora: Helena Aguilá.
- Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Trotta, 2000.

Alejandro Escudero Pérez

Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, 3. *Le temps réconté*, ed. Seuil, 1985.

Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006.

Del Sujeto y la verdad, ed. Síntesis, 2004.

Rubio, Roberto, *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens*, Attempto, 2006.

Sánchez, Antonio, *Tiempo y sentido*, ed. Biblioteca Nueva, 1998.

Serna Arango, Julián, *Somos tiempo (crítica de la simplificación del tiempo en Occidente)*, ed. Anthropos, 2009.

Toulmin, Stephen, *El descubrimiento del tiempo*, ed. Paidós, 1990. Traductor: Nestor Míguez.

Ápeiron. Estudios de Filosofía