

**UNIVERSIDAD DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

GRADO DE FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE GRADO

**ROBAR EL TIEMPO. PENSAR UNA EXPERIENCIA TEMPORAL
CON MARTIN HEIDEGGER**

AUTORA: CRISTINA NEGRÓN JIMÉNEZ

TUTOR: ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ

EL PRESENTE TRABAJO SE PROPONE PENSAR LA EXPERIENCIA TEMPORAL DEL MOMENTO ACTUAL A PARTIR DE LA OBRA DEL “PRIMER HEIDEGGER”: SER Y TIEMPO Y LAS LECCIONES IMPARTIDAS EN LAS UNIVERSIDADES DE FRIBURGO Y MARBURGO. SE REALIZARÁ UN RECORRIDO DE LA “DESTRUCCIÓN” DE LOS CONCEPTOS DE SER Y TIEMPO EN LA METAFÍSICA TRADICIONAL PARA, DESPUÉS, DETERMINAR LOS CONCEPTOS DE TIEMPO VULGAR Y TIEMPO EXTÁTICO.

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| I. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER..... | 4 |
| 1. Un ente ejemplar | 5 |
| 2. La pregunta | 10 |
| 3. El olvido | 11 |
| II. DE LA ESTRUCTURA DE SER Y TIEMPO | 16 |
| III. RASTREANDO EL TIEMPO EN LA METAFÍSICA TRADICIONAL..... | 19 |
| 1. El tratado del tiempo en la Física de Aristóteles..... | 20 |
| 2. El concepto de tiempo en La Enciclopedia de Hegel..... | 21 |
| 3. Otras propuestas que proyectan “el tiempo del ahora” | 23 |
| IV. TIEMPO VULGAR Y TIEMPO EXTÁTICO | 24 |
| 1. La nivelación..... | 25 |
| 2. Una aporía..... | 27 |
| 3. El tiempo extático..... | 28 |
| V. PENSAR EL “TIEMPO DEL YA” CON M. HEIDEGGER..... | 31 |
| 1. Desmontando nuestro tiempo..... | 31 |
| VI. UN TIEMPO “NUESTRO”. A MODO DE CONCLUSIÓN | 34 |

*¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta
acerca de lo que propiamente queremos decir
con la palabra “ente”?*

De ningún modo.

*Entonces es necesario plantear de nuevo
la pregunta por el sentido del ser.*

*¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho
de que no comprendemos la expresión ser?*

De ningún modo.

*Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente
una comprensión para el sentido de esta pregunta.*

Nota preliminar a la séptima edición (1953) de Ser y tiempo

INTRODUCCIÓN

En esta época, la actual, somos huérfanos de grandes relatos que nos permitan proyectar posibles futuros. Cuando la fe en la razón se desdibuja y se aleja como se emborrona la propia época en la que sirvió de auténtica guía, la Ilustración, cuando esa idea de verdad propuesta, sustentada sobre los firmes cimientos de la ciencia, se atomiza en un sinfín de posibles verdades todas ellas susceptibles de ser ciertas por simples o complejas construcciones que sean, cuando la creencia en el progreso se materializa, ya no en la emancipación, sino en una mayor sujeción del individuo que deviene aislado y vulnerable al impacto de todo tipo de noticias, surgen cuestiones acerca de cuáles son los valores a defender, cuáles las verdades que inteligir o cómo emprender una acción transformadora. Sin embargo, las propuestas que nos llegan de fuera abundan en los males que nos aquejan, aunque dibujadas con otras imágenes en color, más nítidas (formas de realización, infinidad de maneras de consumo de productos que fabrican realidades, el poder de la imaginación ...) que lanzan al individuo en la soledad de su reducida habitación, frente a la pantalla de un ordenador a imbuirse, a “arrojarse” en su ser-en-el-mundo, en esa existencia “impropia” que es y nos constituye.

En la contraposición entre historia e historiografía que desgana Rebeca Maldonado de su atenta lectura de los Tratados onto-históricos de Heidegger [1], nos muestra como el sentido historiográfico es insuficiente para el pensar ontológico, pues iguala y normaliza epocalidades, entendidas éstas como momentos fundados por los pensadores, expresiones de la verdad del ser. La propuesta de Heidegger en su pensar la historia es el pensamiento de la singularidad de la obra no clasificada en escuelas o periodos, por lo que tiene de igualador, pues aleja el carácter de decisión que define a cada pensador. Leeremos a Heidegger pensando el pensar de otros pensadores, comprendiendo esos “claros” que fundan y a su vez entenderemos en Heidegger el pensamiento de otro filósofo fundador de una epocalidad que también sea expresión de la verdad de ser.

Acercarnos al Heidegger de 1927, momento en que se publicó su obra decisiva, *Ser y tiempo*, a sus lecciones en las Universidades de Friburgo y Marburgo, al momento de su pensamiento definido como “el primer Heidegger”, cuando la tarea fundamental de su reflexión se ceñía en la búsqueda del sentido del ser, será el objetivo de este trabajo y su fin, traer estos primeros momentos de su pensamiento a una época, la actual, la nuestra, en la que nos sea posible experimentar la necesidad de formular una pregunta que no sucumba en el olvido.

I. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

“Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces – como pregunta temática de una efectiva investigación. Lo que ellos alcanzaron se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y “retoques”, hasta la Lógica de Hegel. Y lo que, en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos, si bien fragmentaria e incipientemente, se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad.” **Introducción, Ser y Tiempo. M. Heidegger.**

A juicio de Eusebi Colomer, es durante el año 1923, cuando fue nombrado profesor

[1] Hercritia. Cátedra de hermenéutica crítica. (2020). Maldonado, R. VI Seminario internacional de profesores e investigadores “Los tratados Onto-históricos de Martín Heidegger. Sesión I [VI Seminario Internacional de Profesores e Investigadores HERCRITIA: Los Tratados Onto-históricos de Martín Heidegger – Hercritia \(catedradehermeneutica.org\)](#)

extraordinario en Marburgo, y en virtud de su relación académica con el filósofo neokantiano Paul Natorp, quien no solo le empujó en la lectura de Kant sino que le ofertó una vuelta a los griegos, cuando “Heidegger emprenderá por su cuenta durante estos años una peculiar vuelta a Kant y a los griegos, pero no para encontrar “griegos kantianos” sino para rehacer la historia de la ontología griega, hasta dar con el “olvido del ser” que, en estrecha relación con el correspondiente “olvido del tiempo”, habría descarriado desde el comienzo sus pasos” [2]

Su deseo de pensarlo todo desde los inicios unido a la vitalidad de su reflexión, vehiculada en un lenguaje audaz con el que formula las más radicales preguntas, “le llevan hacia un punto de partida del filosofar más hondo y originario que el principio moderno de la autoconciencia” [3]

Es en la Grecia antigua, desde el pensamiento arcaico hasta Platón y Aristóteles, donde se inicia un proceso que culmina con la definición de la filosofía y que propone “Un estar que conserva cierta distancia con respecto a aquello “en” lo que se está, una participación que, sin embargo, no se deja absorber en aquello en lo que participa, eso es ciertamente el más radical estar y el más profundo participar” [4]

En esa formulación de la pregunta por el sentido del ser es preciso la determinación del peculiar modo de ser de cierto ente.

1. Un ente ejemplar

“Si la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá, según las aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos.” **Introducción. Ser y tiempo. M. Heidegger.**

[2] Colomer, E.: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III, Herder, Barcelona, 2002, p. 449

[3] Ibid., p. 450

[4] Martínez Marzoa, F.: De Grecia y la filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 27

La formulación de la pregunta por el ser requiere que ese ente que plantea tal cuestión se vuelva transparente en su ser. Existe una cualidad de ese ente, al que en cada caso llamamos “yo”, que es el *vóος*, algo que le permite diferir entre ignorar que no se sabe y saber que no se sabe y, a juicio de F. Martínez Marzoa, “tal dualidad no podría en absoluto acontecer con un ente de otra forma de ser, tal, por ejemplo, una piedra o un árbol; lo que la piedra o el árbol es o tiene, simplemente lo es o lo tiene, no <<puede>> serlo o tenerlo; sin embargo, el modo peculiar en que es ese ente que en cada caso llamamos <<yo>> comporta que el <<poder ser>> es el verdadero <<ser>>” [5]

Para este ente es para el único que hay ser y será denominado por M. Heidegger, Dasein, con el deseo explícito de no asignarle el nombre de “conciencia”, pues la cuestión del ser no se va a dilucidar a partir de una reflexión sobre la conciencia interna, con lo cual se desmarcaba de las investigaciones de Husserl, ni tampoco el de “sujeto”, dadas sus implicaciones con la filosofía moderna. Para Françoise Dastur “Lo que define esencialmente al hombre en tanto que Dasein, es la existencia, es decir, el hecho de estar fuera de sí, de tener una estructura extática, opuesta al sujeto moderno cerrado sobre sí mismo” [6]

Dasein es el ente que se pregunta por su ser y, por tanto, por el ser en general y nos hará arriesgar y decir que hay ser en tanto que hay Dasein. Semejante atrevimiento no debe inducir a pensar que el ser es un producto del Dasein, nada más lejos, sino a dilucidar que con este ente y su peculiar modo de ser “adviene todo mundo y toda historia” [7]. Por otra parte, sin el ser, este ente no se haría manifiesto ni comprensible.

Si atendemos al desarrollo de la Ontología tradicional, el ser de un ente sería su esencia, su qué-es y solo habría una manera de ser de cada ente, la existencia. Distinguiéndose cada ente con los demás por su qué-es, es decir, por la esencia de cada cual y no por su manera de ser. En palabras del profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “en el caso del ahí-ser, la manera de ser de la existencia, no diseña su tener un-qué [Washeit] sino su ser-un-quien [Werheit]. Quién sea el ser ahí en cada caso se determina por el modo como él, en su ser, se comporta respecto de ese ser suyo” [8]. De este modo, Dasein no será nunca la articulación de una

[5] Martínez Marzoa, F.: De Grecia y la filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 18

[6] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 12

[7] Ibid., p. 13

[8] Von Herrmann, F.W.: La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger, Editorial Trotta S.A., Madrid, 1997, p. 58

essentia y una existencia sino de la de una existencia y ser-un-quien.

Asimismo, se pretende acentuar el carácter ontológico del Dasein, traducido por ser-ahí y huir de una lectura antropológica, subjetivista o existencialista. No nos encontramos ante una filosofía del sujeto. “El ser-ahí es el ente que conocemos como vida humana en su ser” [9]. Dasein se usará como término técnico para designar “la existencia humana”.

Quizá este primer abordaje al ente denominado Dasein, sea abrupto. Podríamos acudir al tratado de 1924, *El concepto del tiempo* donde, con motivo de la publicación de la correspondencia entre W. Dilthey y el conde P. Yorck de Watenburg y con el fin de comprender la historicidad, más que de reflexionar sobre la historia, M. Heidegger, para acceder al tiempo, nos aproxima a una serie de rasgos que nos muestran las estructuras fundamentales del Dasein, siendo su carácter determinante el estar en el mundo lo que, a juicio del filósofo alemán,

“proporciona el terreno adecuado para una interpretación del Dasein en términos de cuidado y de ser en la posibilidad” **El Concepto del Tiempo. M. Heidegger**

Esta estructura es fundamental y es el punto de arranque del análisis existencial. El mundo para el Dasein no es algo externo, sino que le constituye, es el “en qué” y tiene el carácter del ocuparse (Bersorgen) al trabajar, al entregarse, al atarearse, al absorberse... ocupado en aspectos diversos del mundo, abierto, es cómo comparece el mundo.

El estar en el mundo en tanto que ocupado es primario desde un punto de vista tanto óptico como ontológico. En la ocupación el mundo circundante deviene familiar y, en ocasiones, inesperado, pero siempre inmediato, comparece, sale al encuentro y en ello el Dasein sabe desenvolverse. Ese comparecer lleno de referencias es significatividad, es el modo en que comparece el mundo circundante.

El Dasein que es en el modo de ser-en-el-mundo es el Dasein cotidiano y ese estar “en” el mundo tiene la condición de “habitar”, de un estar en casa.

“El Dasein, en cuanto “estar-en-el-mundo”, es al mismo tiempo un estar-el-uno-con-el-otro” **El Concepto del Tiempo. M. Heidegger.**

Si bien el entorno en el que comparece en el mundo se llena inicialmente de útiles para o bien

[9] Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger, Anthropos, editorial del hombre, Barcelona, 1989, p. 44

se rodea de la propia naturaleza, el Dasein existe entre otros entes, esos que son dejados en libertad, cuyo modo de ser es de Dasein y es tal como el mismo Dasein que lo deja en libertad, es decir, también existen y existen con él, están en el mundo ocupándose de él. El Dasein con otros está ahí como mundo compartido, con uno mismo está ahí como mundo propio.

Ocupados, en el mundo circundante, el “uno” es la medianía, la uniformidad, la ausencia de excepción. Inmerso en “uno” el Dasein es superficial, simplificador, es “nadie” con todos y se encuentra en el lenguaje del decir algo unos a otros. El poder hablar es, por ende, poder callar en otro sentido propio, con una apropiación más originaria de aquello de lo que se habla. Pero el hablar del “uno” es deficitario en el apropiarse de aquello de lo que versa, es vacío de significados, es comunicación.

*“El desenvolverse [[con el mundo]] es, por tanto, el disponer del estado interpretativo en cada caso delimitado por el campo de la ocupación” **El concepto del tiempo. M. Heidegger.***

El estar en el mundo, el estar el uno con el otro, confirma una y otra vez la interpretación realizada como algo característico del trato cotidiano. La interpretación se va afianzando en lo dicho y en lo repetido por más que sea infundado y se muestre encubriendo y se satisfaga contemplando, disperso o examinando, también investigando, pero nunca será abordado el Dasein en su ser, dejando en el olvido el sentido del ser en general.

*“En la medida en que el Dasein en cuanto a ser se preocupa por dejarse llevar por el mundo, el estar-en está determinado por la propensión a quedar absorbido en el mundo.” **El concepto del tiempo. M. Heidegger.***

La caída no es algo que sobrevenga al Dasein en algunas ocasiones, sino una propensión que caracteriza la “ruina ontológica” a la que se ve arrastrado el ente ejemplar por ser-en-el-mundo. La caída representa la huida de sí mismo ante la “inhospitalidad”, ante la falta de familiaridad, ante la nada. La huida es la elección de su poder ser impropio, pero hay otro par de la elección y pasa por la angustia.

*“La angustia es el encontrarse ante la nada. Esta nada no es tema de una reflexión; antes bien, hay que retenerla fenoménicamente como el ante-qué del angustiarse. Ya la misma determinación <<ante-qué>> toma el peculiar carácter-de-nada.” **El concepto del tiempo. M. Heidegger.***

Será en el ser que se angustia ante la nada, desamparado en su estar arrojado en-el-mundo, que el Dasein se remite a sí mismo en ese estar-en-el-mundo. Cotidianamente el modo más inmediato es el encubrimiento, el Dasein es impropio, pero en esa inhospitalidad alcanzada el

Dasein se remite a sí mismo en su poder ser, se elige. De manera propia o impropia, el Dasein es siempre lo que puede ser.

Para Patricio Peñalver, “La angustia no es la totalidad del ser-ahí, sino el fenómeno aislado (que sucede con <<fáctica rareza>>) que hace accesible esa totalidad, lo que se llamará Sorge, cuidado” [9]. Si la caída es un refugiarse en el mundo, la angustia es un exponerse a lo indeterminado, es encontrarse desnudo ante un mundo carente de significatividad.

Y ¿qué es lo que enseña la angustia? “Enseña, como privilegiado, se diría <<simbólico>>, <<ser-en-el-mundo fácticamente existente>> en el que los tres constitutivos del ser-ahí (facticidad, existencialidad, caída) se articulan en una unidad” [10] pp158 patricio. Esta unidad será la Cura (Sorge)

*“Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,
y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar.
Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.
Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.
Como Cura quisiese darle su propio nombre,
niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo,
Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra
pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera
Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga:
<<Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el
espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo
recibid, reténgalo Cura mientras viva porque fue la
primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre
vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del humus
ha sido hecho” **Ser y tiempo. M. Heidegger.***

[9] Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger, Antrhopos, editorial del hombre, Barcelona, 1989, p. 156

La determinación preontológica de la esencia del hombre, expresada en esta fábula, nos permite fijar la mirada en ese modo de ser que le domina, su “*peregrinar temporal en el mundo*”

2. La pregunta

La pregunta por el sentido del ser no tiene que ver con un preguntarse por el sentido de la vida, de la propia de cada uno, sino que es una interrogación que transita la existencia histórica y el lenguaje.

Al hablar de sentido nos introducimos en el campo de la comprensión, de la interpretación del ser. Elaboramos un marco en el que el ser pueda resultarnos comprensible porque, a juicio de F. Martínez Marzoa, “lo comprensible o comprendido, lo que es descubierto y sale a la luz, no es el sentido, sino el que algo <<tiene sentido>>” [10]

El ser del Dasein es un estar abierto al ser, una comprensión del ser en general. El marco en el que se comprende el Dasein en su ser será el mismo horizonte en el que comprenderá ese ser general. De esta forma, el sentido no será aquello que es preciso tematizar, sino ese peculiar fondo en el que el ser se da.

Cuando nos preguntamos ¿qué es ser? Estamos ya situados en una comprensión del ser que, aun, no podemos conceptualizar, es inasible, aunque no totalmente desconocido. El ente ejemplar, anteriormente definido, deviene, más que el sujeto de la pregunta, el testigo al que se interroga porque “si el Dasein es un ente señalado, <<elegido>>, no es en virtud de alguna sublimidad propia sino porque puede hacerse transparente ontológicamente, porque debe poder dejar transparecer el ser: en el caso de que una mirada o una interrogación lo sepa someter a la cuestión directiva” [11]

“Se busca la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general y, previamente, la posibilidad de una elaboración radical de esta pregunta fundamental de toda ontología. Pero la puesta al descubierto del horizonte dentro del cual se vuelve inmediatamente comprensible algo así como el ser en general equivale a la aclaración de la posibilidad de la comprensión del ser en general, la cual pertenece, por su parte, a la constitución del ente que nosotros llamamos Dasein.

[10] Martínez Marzoa, F.: De Grecia y la filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 44

[11] Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger, Anthropos, editorial del hombre, Barcelona, 1989, p. 115

Sin embargo, la comprensión del ser, en cuanto a momento esencial del ser del Dasein, sólo podrá ser aclarada en forma radical una vez que el ente a cuyo ser ella pertenece, haya sido originariamente interpretado en sí mismo por lo que respecta a su ser.” **Parágrafo 45 de Ser y tiempo. M. Heidegger.**

La pregunta por el ser en general pasa por el cuestionarse el ser del Dasein, el ente ejemplar descrito en su cotidianeidad, aquel que no es ni el cogito cartesiano ni la autoconsciencia transparente, desarrollada por la filosofía moderna hasta Husserl partiendo de Descartes, aquel que es lo más cercano desde un punto de vista óntico, puesto que somos nosotros mismos en cada caso y, sin embargo, *“el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano.”*

Pero ¿por qué la pregunta por el ser debe realizarse a un ente en concreto?, ¿por qué se interroga al Dasein acerca de su ser y del ser en general? F. Martínez Marzoa nos habla de la “marca” que define a este ente, la marca en cuestión consiste precisamente en un peculiar entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico, “por el hecho mismo de que ese ente es, acontece una referencia de él a su ser, ya que al ser de ese ente le es inherente la referencia de él a su mismo ser; aquello <<de lo que va>> en cuanto que ese ente es, es el ser mismo de ese ente” [12]. Este ser del Dasein corresponde a un estar abierto, a una comprensión.

Antes de zambullirnos en el sentido del ser del Dasein, comprensión necesaria para abordar la pregunta por el ser en general en ese mismo y peculiar horizonte, el tiempo y su exégesis, habría que indagar en cómo esa cuestión ha permanecido no-pensada en la historia de la filosofía.

3. El olvido

“Afirmamos, pues, que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía. Esto no es un descubrimiento nuestro, sino que es una forma de plantear el asunto que surgió en el comienzo de la filosofía, en la antigüedad, y obtuvo su desarrollo más grandioso en la Lógica hegeliana. Ahora afirmamos meramente que el ser es el verdadero y único tema de la filosofía. Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es ciencia del ente, sino del ser, o, como suena en la

[12] Martínez Marzoa, F.: De Grecia y la filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 76

expresión griega, ontología.” **Parágrafo 3. Los problemas fundamentales de la fenomenología.**

M. Heidegger.

¿Qué entendemos por ser? La palabra es utilizada por nosotros a cada instante en la conversación, en nuestro pensamiento no verbalizado, la escuchamos, la leemos y de inmediato la comprendemos, no necesita determinación alguna y, sin embargo, nos encontramos ante el más complejo y oscuro de los conceptos.

M. Heidegger define la historia de la metafísica como la historia de “un olvido del ser” que lo reduce a entidad, es decir, lo que la metafísica tradicional ha olvidado es que el ser no es un ente, que entre ser y ente existe una “diferencia ontológica”.

La filosofía de Heidegger es, en una parte muy importante, la discusión con los textos de filósofos anteriores, su interpretación y el análisis de cómo se han ido concibiendo, en definitiva, “de lo que se trata es de aceptar y profundizar interiorizando, <<apropiarse de una cosa entrando más profundamente en ella y trasladándola a un nivel superior>> No se trata pues de despedir y echar fuera a la metafísica, sino de soportarla, es decir, de aceptar el olvido del ser que ella implica, comprendiendo que este olvido del ser responde a la verdad oculta de la metafísica y, a través de ésta, del ser. En una palabra, se trata de comprender que la ocultación del ser está intrínsecamente unida a su verdad”^[13]

En su determinación de la ontología como ciencia del ser, M. Heidegger vuelve a los comienzos. Nos transporta a una Grecia arcaica en la que “*el ser y sus determinaciones subyacen en cierto modo a los entes*”. Con ello nos sitúa: el ser es previo al ente, es “*a priori*”, es anterior en el tiempo. Nos traslada a un orden temporal que no podemos medir con el reloj. Es una anterioridad que pertenece a un “*mundo trastocado*”.

Si el objeto de las ciencias es el ente, “La filosofía, en cambio, tiene por objeto el ser, es decir, algo que no <<es>> en el sentido en que el ente es, pero que tiene que <<haber>>, para que podamos comprender el ente” ^[14]. De modo que la filosofía, como ciencia “*ontológica*” y “*trascendental*” no refiere, como otras ciencias, a determinada región del ente, sino que “trascendiendo al ente y con él todo lo dado, pretende alcanzar algo que es anterior a todo lo

[13] Aubenque, P.: ¿Hay que deconstruir la Metafísica?, Ediciones Encuentro S.A., Madrid, 2009, p. 57

[14] Colomer, E.: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III, Herder, Barcelona, 2002, p. 491

dado, algo que como condición trascendental y a priori hace posible experimentar el ente como ente, es decir, el ser” [15]

*Hoy, cuando se filosofa de un modo tan bárbaro y como poseído por el baile de San Vito, como quizá en ningún otro períodos de la historia cultural de Occidente y hoy cuando, pese a todo, se produce por doquier un resurgir de la metafísica, se ha olvidado completamente lo que Aristóteles, en una de sus más importantes investigaciones, dijo en la Metafísica: Και δη και το παλαι τε και νυν και αι ζητουμενον και αι απορομενου τι το ου, τουτο εστι τις η ουσια <<Lo buscado desde antiguo, y ahora y siempre y aquello en lo que la investigación fracasa una y otra vez es qué es el ser>>. Si la filosofía es la ciencia del ser, entonces se sigue como cuestión inicial, final y fundamental de la filosofía: ¿Qué significa ser? ¿A partir de qué podemos comprender algo así como el ser? ¿Cómo es posible la comprensión del ser? **Introducción. Los problemas fundamentales de la fenomenología. M. Heidegger.***

Antes de entender cualquier experiencia de lo real, se precisa conocer la realidad. Esto nos lleva a la urgencia de comprender el ser antes de toda intuición fáctica del ente. Ocurre que no disponemos de un concepto de lo que es ser pues ser no es ningún ente ni se halla entre otros entes y sin embargo el ser se da en la comprensión del ser de un ente ejemplar, el ente que somos nosotros.

No obstante, la metafísica tradicional, esa línea del pensamiento que el filósofo alemán traza desde Platón y Aristóteles hasta Hegel, manejó un “concepto promedio” del ser, conformando una tradición que salpicaría todo pensamiento y de la que es difícil desprenderse de cara a asegurar que haya surgido de forma auténtica y originaria del ámbito del ser y de su comprensión, motivo por el cual nos invita a una “destrucción” o deconstrucción (Abbau) crítica de los conceptos tradicionales.

Tal “destrucción” es componente del método fenomenológico junto con la “reducción”, con la que dejamos de captar las categorías del ente para dirigir nuestra comprensión trascendental del ser, y con la “construcción”, que supone llevar el ser ante la mirada de un ente que se proyecte hacia su ser. De esta forma, pondrá la fenomenología trascendental al servicio de la pregunta por el ser, haciendo de la fenomenología una ontología.

Tenemos una ciencia del ser, la filosofía y un método, el fenomenológico. ¿Cuáles son estos

[15] Colomer, E.: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III, Herder, Barcelona, 2002, p. 491

conceptos tradicionales que hemos de deconstruir?, ¿Acaso Heidegger ha condenado la tradición filosófica? A la primera pregunta, la respuesta se encuentra en los conceptos de ser y de tiempo. En cuanto a la segunda, el no es rotundo. El procedimiento de destrucción se viste de la positiva asimilación que podríamos desplegar mediante un diálogo con filósofos de distintas épocas.

El principal interlocutor será E. Kant para quien, a juicio de M. Heidegger, el ser no es un predicado, es un “es” de cuya colocación resulta la unión de un sujeto y un predicado en la proposición. Así, la realidad, entendida como “essentia”, y la existencia no son sino categorías y el ser, un modo en que lo efectivo y lo existente es, pero ¿Cómo se dice realidad y existencia respecto de un ente?

Miremos más allá. Durante la Edad Media, con las reflexiones de Tomás de Aquino, Suárez y Duns Escoto, el problema de la relación de la “essentia” (realidad, el qué que nos vuelve hacia el ente antes de que la cosa fuera efectiva) y la “existentia” (efectividad), adquiere una relevancia teológica que se desvía de la cuestión filosófica, pero que sería esencial para la comprensión de los problemas planteados por Kant en la *Crítica de la razón pura* y por Hegel en la *Lógica*, aguas por las que ya se deslizaba el comentario de Avicena a Aristóteles y en las que, si nos sumergimos algo más, se bañaban Plotino, Proclo y Jámblico.

El problema debe enmarcarse dentro de la discusión filosófica entre el concepto de ente finito y de ente infinito, es decir, en la disputa sobre la proyección de que aquello que es efectivo, el ente finito que no es el propio Dios y cuya posibilidad es la de no ser o de ser de otra manera y un ente infinito que, conforme a su esencia, nunca puede no ser ya que su esencia es su existencia. Esa distinción también sería trabajada por Descartes en sus *Meditaciones*.

La “essentia”, en relación con el ente finito, se entiende como lo primero, anterior en el orden del conocimiento, como definición que determina y diferencia a cada cosa (forma). Sin embargo, el otro par de la distinción, la existencia, deviene opaca, es la efectividad kantiana por la que algo que es separado de sus causas y es subsistente, fuera de la nada, responde a la pregunta “si es”. De esta manera a un ente le pertenece un qué (“essentia”) y un posible cómo (“existentia”, subsistencia)

¿Pero de dónde surgen estos conceptos?, ¿Por qué la existencia es un efectuarse? ¿cuál es el origen ontológico de la “essentia”? y ¿cómo se relacionan ambos conceptos? A decir de M. Heidegger, Kant recurre a la facultad del conocimiento y a la percepción de un sujeto para dirimir esta relación. En la Escolástica, por el contrario, se resuelve con la efectuación, el hecho de ser

maneja. Para Heidegger, “essentia” y “existencia” son dos conceptos que surgen de una comprensión del ser a partir de un comportamiento productivo del Dasein, para quien

*... las determinaciones de la realidad surgen todas ellas en la perspectiva de lo que es configurado en el configurar, de lo que recibe forma en el informar, de lo que toma figura en el proceso de darle figura, de lo producido y determinado en el producir. Imprimir una forma, una figura, producir son, de acuerdo con su sentido, un hacer venir, un dejar que se origine. Podemos caracterizar todos estos comportamientos como un comportamiento del Dasein, que podemos llamar brevemente, producir. **Los problemas fundamentales de la fenomenología. Martín Heidegger.***

Producir es un comportamiento intuitivo, una modificación del ver en el que se hace evidente la efectividad de lo efectivo que, nos dice M. Heidegger, ya expresó Parménides al decir que lo mismo es noein, percibir, sentir, intuir y ser, pues la ontología antigua interpretó el ente en su ser desde un producir y un percibir, línea de tradición que siguió Kant en la interpretación de la efectividad desde la percepción y la intuición.

El giro hacia el sujeto operó con Descartes. A pesar de ello, en la Modernidad no se abandonaron los conceptos ontológicos tradicionales, que devinieron dogma, de modo que se auparon en la subjetividad para insistir en la distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y la realidad, entre la naturaleza y el espíritu. El yo será autoconciencia y todo pensamiento, un “yo pienso”, condición fundamental del conocimiento a partir de la disposición de los conceptos del entendimiento, siendo el espacio y el tiempo formas de la sensibilidad, de la experiencia sensible. De esta forma quedaba el yo de la autopercepción como indeterminable, no así en cuanto al yo práctico.

Pero la “essentia”, el qué, remite a un comportamiento productivo del ente, del Dasein, quien se dirige intencionalmente a lo producido en el sentido de dejarlo libre por sí mismo para ser en sí. Es preciso entender este producir en el ámbito de la comprensión del ser de lo subsistente y para ello el filósofo alemán se propone traer a la luz la constitución del ser del Dasein, de su modo de existir, una constitución ontológica diferente de la de lo subsistente, pues no responde a la pregunta ¿qué es esto?, sino ¿quién es ese yo, ese tú?, ¿quiénes esos nosotros?

¿La intención dirigida a un entramado de cosas y de funcionalidades entre las que el Dasein es puede permitir a ese ente ejemplar que somos nosotros redescubrirse a sí mismo?

El Dasein al existir está presente a sí mismo de un modo fáctico, su yo se refleja en las cosas, en su ser-en-el-mundo. Sólo si comprendemos la constitución ontológica fundamental del Dasein podremos poner en claro cómo puede ser una comprensión en él del ser.

*Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede aclararse y llevarse a cabo con precisión en la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha traído a la luz explícitamente, esto es, sólo si se ha mostrado cómo la temporalidad hace posible que se distinga entre el ser y el ente. **Los problemas fundamentales de la fenomenología. M. Heidegger.***

El ser del Dasein es comprensión del ser, es un estar abierto a algo, ese algo es el ser de todo lo que de una u otra forma es. La comprensión del ser del Dasein nos lleva a la comprensión del ser en general, o como expresa F. Martínez Marzoa “aquello que se habrá revelado como el horizonte o fondo a partir del cual, sobre y hacia el cual es posible la comprensión del ser del Dasein, eso mismo habrá de revelarse también como el horizonte o fondo a partir del cual, sobre y hacia el cual es posible la comprensión del ser.” [16]

La determinación y explicación del concepto de tiempo será nuestra estrella polar, el norte que fijar en el redescubrimiento del ser del Dasein y su apertura a la determinación del sentido del ser en general, aspecto que ha sido soslayado en la historia de la filosofía. La cuestión debe plantearse de nuevo, como la abordaron Parménides, Platón y Aristóteles, pero de manera tal que nos permita sortear la cuestión del ente en su ser para profundizar en una cuestión más originaria, la que pregunta por el ser en cuanto tal.

II. DE LA ESTRUCTURA DE SER Y TIEMPO

En la pregunta por la cuestión del ser, el ente ejemplar, el Dasein, es preguntante pero también es el interrogado. Del conjunto de todos los entes, este ente que en cada caso somos nosotros, es preminente y su destacar por encima de otros radica en que a nuestra característica óptica la define el ser un ente ontológico, es decir, somos un ente que existe comprendiendo el ser.

El Dasein prima sobre otros entes en virtud de comprenderse a sí en su existencia (ex sistere), de la posibilidad de ser o no él mismo y, desde un plano ontológico, por ser el ente en el que radica la posibilidad de comprender el ser de otros entes que no son el mismo.

Ser y tiempo se encuentra atravesada por la idea de que fuera de toda comprensión del ser, no hay hombre. Podemos hablar de una cuestión primaria, la cuestión del ser y una cuestión secundaria, la cuestión del hombre y en esta jerarquía encuentra Eusebi Colomer la distinción entre la analítica de la existencia de K. Jaspers y la de M. Heidegger, “En Jaspers el hombre es la radica la posibilidad de comprender el ser de otros entes que no son el mismo.

[16] Martínez Marzoa, F.: De Grecia y la filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 46

cuestión primaria. Su analítica es existencial y por ende óptica. Mira al hombre como este ente. Su pregunta reza: ¿Qué es el hombre y cómo llega a serlo? En Heidegger el hombre es la cuestión secundaria. Su analítica es existencial y ontológica. Busca más allá del hombre el sentido general. Su pregunta reza: ¿qué es <<ser>>” [17]

Sobre esta línea se estructura todo su pensamiento y es la respiración de ésta, su primera gran obra. El plan del tratado aparece desgranado en el párrafo 8 de *Ser y tiempo*

La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación en el Dasein singular... La universalidad del concepto de ser no se opone a la <<especialidad>> de la investigación- es decir, no se opone a que nos acerquemos a ese concepto por la vía de la interpretación de un ente determinado, el Dasein, que es donde deberá alcanzarse el horizonte para la comprensión y la posible interpretación del ser. Ser y tiempo. M. Heidegger.

Atendiendo a la propuesta recogida por el filósofo alemán en este párrafo, la obra quedó sin terminar, pues su división en dos partes, ambas a su vez en tres secciones, se proyectaba sobre el siguiente esquema:

Primera parte: La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser.

Segunda parte: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad.

Sobre esta estructura, se trabajaría el desarrollo de dos grandes temas, tal y como detalla Jorge Eduardo Rivera en su nota de traducción nº59. “El primero sería la interpretación del Dasein en sus estructuras fundamentales, resumidas en la idea de cuidado (Sorge) (primera parte, primera sección) y el sentido de este ser del Dasein, es decir, de la temporeidad (primera parte, segunda sección)” [18]. El segundo tema, el tiempo como horizonte de toda comprensión del ser y respuesta a la pregunta por el sentido del ser, sería desbrozado en la tercera sección que no se desarrolló, no al menos en este tratado.

Lo expuesto se nos revela en el siguiente párrafo “... *la segunda mitad no podría añadirse a la*

[17] Colomer, E.: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III, Herder, Barcelona, 2002, p. 504

[18] Heidegger, M.: Ser y tiempo, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p.458

primera sin que ésta recibiese una nueva exposición. Sin embargo, su camino sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia.” Nota a de la séptima edición de Ser y tiempo.

Por lo que la obra publicada en 1927 solo abarca el primero de los dos temas proyectados y es desarrollado en dos de las tres secciones de la primera parte.

Esta inconclusión, respecto del plan diseñado, abocó a una lectura de claves a medias aún por desentrañar en la reflexión y exposición de un filósofo que, como otros tantos, se vería sometido a una división en fases del conjunto de su pensamiento. En el caso de Heidegger, supondría hablar de un pensamiento antes y de otro después de la Kehre, con la única conexión entre ambas etapas de que la segunda es un giro respecto de la primera, tanto en orientación como en estilo.

Sin embargo, M. Heidegger, en una carta escrita al padre W. Richardson en 1962, leída en la conferencia *Tiempo y ser*, establece que *“La distinción ... entre Heidegger I y Heidegger II solo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I solo es posible si está contenido en II”*, subrayando que, pese a que haya dos momentos, el camino es solo uno, lo que evita que *Ser y tiempo* sea calificado de proyecto abandonado y fallido.

Es posible discernir en el desarrollo de la obra aspectos relacionados con el tiempo como horizonte de la comprensión del ser en general, pero de forma borrosa, lo que nos sume en la dificultad de su discernimiento.

Quizá el puente pueda construirse con *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, del mismo año (1927). Estas lecciones tal vez permitieran la conexión entre la tendencia que ve una vía fenomenológica en el primer Heidegger y la que habla de la vía de la historia del ser minuciosamente desplegada en los escritos de su última época, al desarrollar de forma esquemática el horizonte temporal de la comprensión del ser, algo que podría entroncar con los planteamientos epocales de un darse del ser, reunidos en la conferencia *Tiempo y ser*.

Ante la posibilidad de no encontrarnos en un sendero clausurado de maleza por su abandono al tránsito, sino de hallarnos en los inicios de un largo recorrido, podremos elevarnos sobre el análisis de la temporalidad existencial del “ser ahí”, que es en el mundo, entre otros entes de los que se cuida, con el fin de atisbar el tiempo originario del ser en general, “el ahí del ser” pues, como expresa F.W. von Hermann, “Cuando se pregunta por el sentido del ser en general, viene a comprobarse que ese sentido buscado es el del tiempo, siendo en esa dirección en la que

nosotros, en cada comportamiento respecto al ente, comprendemos de antemano el ser de ese ente” [19].

III. RASTREANDO EL TIEMPO EN LA METAFÍSICA TRADICIONAL

*¿Qué significa la lectura del tiempo? Sin lugar a dudas, <<mirar el reloj>> no puede significar tan solo observar el útil a la mano en sus variaciones, y seguir las posiciones del puntero. Al determinar, en el uso del reloj, la hora que es, decimos, explícita o tácitamente, ahora es tal cual hora, ahora es tiempo para... o, todavía hay tiempo..., vale decir: desde ahora hasta... Mirar el reloj para ver la hora es un acto fundado y dirigido por un tomar para sí tiempo. Lo que ya se nos mostró en el más elemental cálculo del tiempo, se torna más claro aquí: regirse por el tiempo, mirando la hora en el reloj, es esencialmente decir-ahora. **Ser y Tiempo. M.Heidegger.***

Durante sus lecciones en Marburgo, en el año 1924, M. Heidegger muestra a su alumnado una manera hasta ahora nunca vista de filosofar que se materializa no solo en la utilización atrevida e inédita del lenguaje, también en la capacidad de dar la vuelta a las cuestiones planteadas, sacudiéndose los tópicos y estructuras filosóficas que arrastraba la filosofía de su tiempo, lo que le lleva a plantearse aspectos, inicialmente banales, como el funcionamiento y la utilidad del reloj. Pese a la aparente cotidianeidad de la propuesta, lo que subyace no es sino una cuestión que ha sido trabajada por distintos filósofos desde el origen del pensamiento, el concepto de “tiempo”.

La cuestión del tiempo, a lo largo de nuestra tradición filosófica, ha estado muy unida a la idea de eternidad. La línea trazada por el filósofo alemán arranca con “lo pensado” del *Timeo* de Platón, por lo que se le relaciona con una idea de temporalidad infinita y no finita (duración de la vida, “lo no pensado”), se detecta en la III *Enéada* de Plotino, en las *Confesiones* de San Agustín, llegando a Kierkegaard y a Hegel y supone la proyección del concepto del tiempo en el horizonte de la eternidad. Es decir, debemos comprender el tiempo en virtud del sentido de la eternidad o como imagen de ésta. El tiempo es eso donde cae lo eterno o, como expresa Patricio Peñalver, “no es la presunta intuición de lo autónomo del tiempo, cuanto más bien el hecho de que si ignoramos el tiempo, menos aún, sabremos qué es la eternidad” [20].

[19] Von Herrmann, F.W.: La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger, Editorial Trotta S.A., Madrid, 1997, p. 38

[20] Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger, Antrhopos, editorial del hombre, Barcelona, 1989, p. 38

La clave está entonces en determinar qué es la eternidad. Si la entendemos como eso vacío que es siempre, nos podemos encontrar ante lo más aproximado a la idea de Dios y, por tanto, nos adentramos en terreno de las cuestiones de fe. Para la pregunta por el tiempo no habría respuesta o tales explicaciones nos vendrían proporcionadas desde el campo de la teología.

Apreciamos pues, en relación con el fenómeno del tiempo, la existencia de un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo, también otro par, el de un tiempo trascendente u objetivo y un tiempo inmanente o de la vivencia, sin embargo, tales diferenciaciones se hayan inmersas en la comprensión de un “tiempo del ahora”. Ese “ahora” es el verdadero ser del tiempo que es unidad de presente, pasado y futuro, en la que lo real es el presente y se encuentra instalado entre el no-más (pasado) y el todavía-no (futuro).

Con ayuda de las lecciones de Lógica que impartió M. Heidegger en el semestre de 1925-1926 en Marburgo, podremos detectar ciertos hitos en el pensar sobre el tiempo.

1. El tratado del tiempo en la Física de Aristóteles.

En el recorrido trazado por Heidegger para vislumbrar la idea de tiempo en el pensamiento de la tradición, la primera parada se encuentra en el tratado del tiempo en la *Física* de Aristóteles, pues en él aprecia el tratamiento más próximo a la pregunta por la “esencia” del tiempo, la que se halla en la experiencia cotidiana del mismo y, por tanto, fuertemente ligada al movimiento, como se observaría en la presentación del cielo o la rotación del sol.

A juicio del filósofo alemán, Aristóteles expresa que, si bien el tiempo no es movimiento, se da a la par que lo movido o, más concretamente, el fenómeno del tiempo puede ser mostrado en el estado de las cosas y, de esta forma, puede ser caracterizado ontológicamente a partir de una comprensión ontológica del movimiento.

El concepto de “movimiento” (*κίνησις*) comprende todos los fenómenos del cambio. El paso de un estado a otro distinto, arrastrando un aumentar, disminuir, moverse de un lugar a otro... La *εντελεχεια* es un carácter ontológico del ente que refiere a un estar-concluido, un estar-ahí-delante, es presencia. En el moverse de un estado, de un lugar a otro, se está pasando de un decir ahora aquí a un ahora ahí, por tanto, de un mirar antes se pasa a un mirar después de los lugares transitados en ese cambio o movimiento.

Al mirar de aquí a ahí, al decir ahora, antes, después, estamos realizando la función de numerar. El numerar es un presentar. El concepto tradicional de tiempo será el número de movimientos en virtud del antes y el después en el conjunto de un fluir que es sucesión y que hace irreversible todo tiempo transcurrido.

*Pero en la medida en que el tiempo es, éste se interpreta siguiendo el hilo conductor del concepto dominante. Para Aristóteles, quien interpretó por primera vez el tiempo, <<ser>> significa <<presencia>> (presente). A la luz de este concepto de ser, el futuro es el no=ser=todavía, mientras que el pasado es el no=ser=más. La correspondiente interpretación del fenómeno tiempo se convierte así en el elemento discriminante que revela el sentido del ser de la correspondiente ontología. **El concepto del tiempo. M. Heidegger.***

¿Parte Aristóteles, en su exégesis del tiempo, de ese “flujo” o sucesión de “ahoras” que lo convierte en algo uniforme e infinito? Si bien en el tratado de la *Física* nos ofrece una explicitación del fenómeno tiempo a partir del fenómeno “ahora”, Aristóteles no arranca de esa noción de tiempo uniforme e infinito, sino que es a esa noción de tiempo a la que llega.

Si volvemos a la idea de que el tiempo tiene que ver con el movimiento y que el movimiento lo es desde algo que es de tal forma a otro algo distinto, “el tiempo es aquel aspecto del movimiento según el cual el <<de qué>> y el <<a qué>> aparecen simplemente como uno y otro, como simplemente distintos y, por lo tanto, como iguales” [21]. Podemos enlazar entonces con el carácter “infinito” del tiempo pues, partiendo de nuestra ubicación en el ser de lo ente, al pasar “de qué” a un “a qué” distintos, estamos transcurriendo desde un antes a un después iguales, es decir, de un “ahora” a otro “ahora” y a una sucesión de “ahoras” que forman un continuo infinito, sin un origen ni un final.

Sin embargo, esta idea de tiempo propuesta por Aristóteles en el tratado de la *Física* será puente a lo suprasensible e inmóvil que se vislumbra en la Ciencia Primera pues “la esencial pertenencia del tiempo al movimiento requiere, para que el tiempo, único y siempre igual, sea entendible, que también el movimiento pueda ser considerada como único y como <<permanecer siempre>>; un movimiento que es ya en cierto modo inmovilidad y que, en todo caso, por su carácter de <<siempre igual>>, requiere un <<motor>> <<siempre igual>>, esto es: <<inmóvil>>” [22]

2. El concepto de tiempo en La Enciclopedia de Hegel.

La propuesta temporal de Hegel entiende el espacio como una pluralidad abstracta de los puntos indiferenciables de este espacio. Hegel dirá que el espacio *no* es un punto, sino que es

[21] Martínez Marzoa, F.: De Grecia y la filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 51

[22] Ibid., p. 54

“puntualidad”, por lo que M. Heidegger leerá en Hegel que *“La verdad del espacio es el tiempo. No transitamos subjetivamente el tiempo, sino que el propio espacio transita. En la representación, espacio y tiempo están muy separados, ahí tenemos espacio y luego también tiempo. La filosofía combate ese <<también>>.”*

Y es que, a juicio de Hegel, nuestro entendimiento común, en la representación, baraja un espacio y un tiempo como aspectos distintos. Sin embargo, no ocurre igual en el pensamiento absoluto para el que no ha de guardar ninguna diferencia: el espacio se convierte en tiempo. El espacio “es” pensado absolutamente, tiempo. En ese “es”, aprecia M. Heidegger de su antecesor, que el espacio solo es determinable desde el tiempo.

Partiendo de una idea de espacio como pluralidad abstracta de puntos diferenciables, puntos de los que el espacio ni se diferencia, ni surge, ni se compone, pues ellos mismos son espacio, el espacio queda determinado por los puntos diferenciables. El punto, al diferenciar algo del espacio, es negación del espacio, pese a ser el mismo espacio. El espacio es concebido como la extraposición indiscernible de multiplicidad de puntos, o eso se desprende de la lectura realizada por M. Heidegger, por lo que, a su juicio, Hegel piensa, que no representa, el espacio como puntualidad y, en su verdad, como tiempo pues cada punto es indeterminado en el espacio. Puesto para sí, sobresale y determina la sucesión que el mismo es en cada caso, es ahora y ya no éste y aun no es aquél, así el punto tendrá realidad de tiempo, un “tiempo del ahora”.

*Hegel determina el ser del espacio como tiempo. Y podría preguntarse: ¿no se está determinando aquí por tanto de modo inequívoco el ser a partir del tiempo? ¿no se mueve por tanto Hegel con toda claridad en la problemática de la temporareidad? En apariencia, pero está muy lejos de ello. Pues antes que nada hay que establecer que él no determina el espacio a partir del tiempo, sino como tiempo. En efecto, aquí está determinando un ser con relación al tiempo, pero sólo el ser del espacio. Y no es que esté determinado el ser del espacio desde el tiempo, sino en tanto que tiempo. **Lógica, La pregunta por la verdad. M. Heidegger***

¿Cuál es la problemática del tiempo del ahora? El ahora es presente y podríamos deducir que lo que tiene ser es el presente. Un ahora que es reunión de los momentos abstractos del pasado y el futuro, abstractos porque el pasado fue y el futuro aun no es. Solo el presente es siempre, al modo de ser de la eternidad. La correlación de ese “tiempo del ahora” con el devenir, conlleva la desaparición de lo transcurrido, sin prestar atención a lo que surge.

3. Otras propuestas que proyectan “el tiempo del ahora”

En el caso de Bergson, aprecia Heidegger que no avanza ni en el concepto ni en las categorías de un tiempo original por cuanto solo capta el tiempo de la vivencia, la duración, como sucesión, aunque no cuantitativa sino cualitativa. Una sucesión en la que no se determinan los tiempos del ahora concretos sino en la que se interpenetran los momentos concretos del tiempo: presente, futuro y pasado. A juicio del filósofo alemán, aunque la aproximación de Bergson al concepto del tiempo auténtico es patente, sigue entendiendo el tiempo como “sucesión”.

La idea de tiempo en Bergson puede parecer la de un tiempo entendido más originalmente debido a que, hasta entonces, no se había alcanzado una comprensión más completa del sentido del tiempo mundano. De esta forma interpretará el tiempo no en su sentido, sino que lo identificará como espacio. A diferencia de Hegel, para Bergson el tiempo es espacio.

Bergson, como haría antes Hegel, se remonta directamente desde Aristóteles y su tratado del tiempo en la *Física*. M. Heidegger nos muestra cómo, pese a que ambas propuestas podrían parecer que difieren, sin embargo, coinciden, quieren decir lo mismo, abundan en una idea del tiempo que es el “tiempo del ahora”

La última parada en este recorrido, que no es cronológico y para la que daremos un salto atrás, la encontramos en E. Kant. No procede extenderse en el amplísimo desarrollo que, del estudio del filósofo de Königsberg, realizó M. Heidegger, recordamos, a propuesta de su tutor P. Nartop, simplemente se señalará dónde hemos de ubicar el concepto de tiempo en *La crítica de la razón pura* y cómo se convierte en un tramo más en la concepción tradicional del tiempo como “tiempo del ahora”.

E. Kant sitúa la cuestión del tiempo, por un lado, en la Estética trascendental, en la intuición empírica del propio sí mismo, ubicando el espacio en la intuición empírica de lo externo, siendo esta intuición empírica la forma de conocimiento inmediata. También el tiempo jugó un papel importante en la Analítica trascendental como esquemas del entendimiento. A juicio de M. Heidegger, E. Kant, si bien se aproximó a la concepción originaria del tiempo, no continuó por un camino que, por ello, permaneció inexplorado. E. Kant fue el solo y único filósofo en toda la historia de la ontología que ha atisbado algo de la comprensión íntima del ser y del tiempo, “pues Kant ha presentido, sin poder verdaderamente percibirla, la función atribuida al tiempo en todo acto del entendimiento, y si no hizo más que presentirla, es esencialmente a causa de

la concepción que él mismo se hacía del tiempo y que procede de la tradición filosófica, de Leibniz y de Newton en particular” [23].

Después de Aristóteles, el tiempo será definido como el tiempo de la naturaleza, el tiempo del mundo objetivo. El objetivo de la “destructio” emprendida por M. Heidegger con la tradición metafísica no es en absoluto negativa y a E. Kant, pese a que finalmente considere que retrocedió hacia una posición dogmática representada por la subjetividad de Descartes, lo situó en un lugar privilegiado pues fue

*el primero y el último que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporalidad (temporalität) o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos” **Lógica. La pregunta por la verdad. M. Heidegger.***

M. Heidegger nos situará en la “repetición”, en un “plantear de nuevo” algo de lo que ya hablaba la ontología griega, pero que luego se oculta. Ese “plantear de nuevo” no es sino formular la misma cuestión de manera más radical, “lo que más se destaca en ese vistazo a la filosofía antigua es que ésta saca la comprensión del ser a partir del tiempo, aun sin plena consciencia de ella” [24], en concreto al entender el ser como “ousía”, pues “ousía” en su significación ontológica temporal, oculta para Platón y Aristóteles, es la de una “presencia constante”, “lo que significa que el ser del ente es comprendido en relación con un modo determinado del tiempo, el presente (Gegenwart)” [25].

Si bien Aristóteles es para M. Heidegger la clave de la ontología griega, al superar la dialéctica platónica que puso el acento en el logos en su vía de acceso al ser, al establecer en su lugar el noein como lugar de origen de la verdad, tampoco Aristóteles alcanzó una comprensión de la función ontológica del tiempo. Más adelante concluiremos si fue realmente esto así.

IV. TIEMPO VULGAR Y TIEMPO EXTÁTICO

El indicador del concepto vulgar del tiempo consiste en que el tiempo se comprende a partir del ahora. En la comprensión vulgar del tiempo el ahora tiene un papel preferente en la medida en

[23] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 35

[24] Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger, Anthropos, editorial del hombre, Barcelona, 1989, p. 122

[25] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 44

que los restantes caracteres temporales, el pasado y el futuro, se determinan relativamente al ahora: pasado como el ahora-ya-no, futuro como ahora-todavía-no. La relación con el ahora es esencial para concebir el pasado y el futuro. En atención al tiempo así entendido como “tiempo de ahora”, algo sólo puede determinarse como temporal en la medida en que ese algo tiene el modo de ser del estar presente, o porque se lo entiende en el sentido de este ser” **Lógica. La pregunta por la verdad. M. Heidegger.**

Este tiempo, así concebido, es homogéneo y por tanto susceptible de ser medido. M. Heidegger denominó tiempo vulgar al tiempo corriente, el que se orienta entre ahora, el que deriva de un “tiempo originario” que es la esencia del tiempo y que se compone de la copertenencia entre una temporalidad existencial y el tiempo horizontal. Pero quizá sea preciso ir por partes, desentrañando el concepto vulgar de tiempo y el de una temporalidad existencial o trascendental, por extática, que nos permita dibujar un horizonte para la comprensión del sentido del ser.

1. La nivelación

La idea de tiempo vulgar no es sino la nivelación de ese otro tiempo que hemos denominado “tiempo originario” o “tiempo original”. El tiempo vulgar se percibe como un tiempo público pues es el de la realidad cotidiana del Dasein, el tiempo que se mide para todos igual mediante el cálculo. Es datable y susceptible de ser determinado con el uso del reloj. Un tiempo que es para todos porque no es para nadie. Un tiempo que se mide en una sucesión continua de ahora, algo que nos permitirá vislumbrar que el tiempo es infinito y esto no es sino nivelación y encubrimiento de la temporeidad en general.

Así medido el tiempo nos impedirá encontrar un principio y un final, abundando en la concepción de que el tiempo es infinito.

Pero ¿en qué se funda esta nivelación del tiempo que es el tiempo del Mundo? ¿Por qué este encubrimiento de otra temporeidad? El Dasein tiene el carácter de arrojado, se encuentra inmediata y regularmente perdido en aquello de lo que se ocupa y ello le permite ejecutar su huida. Una huida que es encubierta. El Dasein esquiva su existencia más propia. El Dasein soslaya su propia finitud. Su comprensión es guiada por el “uno” de manera que así puede consolidarse la infinitud de este tiempo denominado vulgar o público, el tiempo que es de todos y que olvida el de uno mismo.

En el convivir cotidiano resulta enteramente imposible reconocer el origen de la secuencia de ahora en la temporalidad del Dasein individual... El tiempo sigue su marcha, del mismo modo

como ese tiempo ya <<era>> cuando un ser humano <<entró en la vida>>. El único tiempo que se conoce es el tiempo público que, a fuer de nivelado, le pertenece a cualquiera, es decir, no le pertenece a nadie. **Parágrafo 81. Ser y Tiempo. M. Heidegger.**

Tal y como establece Françoise Dastur, “es precisamente por intentar escapar de la finitud de la temporalidad originaria, que se impone la concepción “vulgar” de un tiempo in-finito en el interior del cual se insertarían múltiples temporalidades finitas” [26].

El tiempo vulgar es el del cotidiano ser-en-el-mundo del Dasein y se caracteriza por el modo de ser impropio del ente ejemplar. Desde un punto de vista temporal, se puede poner en evidencia las estructuras o existenciarios que corresponden al Dasein inmerso en su cotidianeidad, viviendo en la dispersión, en su ser-arrojado, continuando en su yección e inmerso en la impropiedad del uno.

Este tiempo se caracteriza por la fechabilidad y la medición. En él el futuro es impropio y es un estar a la espera en medio de aquello que es su ocupación. El presente será denominado “presentación” (Gegenwärtigen) y se torna clara a partir de la interpretación tempórea de la caída en el “mundo” de la ocupación. El pasado se determina como un haber sido y tiene como modo impropio “el olvido”. De manera que, sobre la base de este olvido, la presentación efectuada en la ocupación puede estar a la espera, conservando el ente que no es el Dasein y que comparece en el mundo circundante.

M. Heidegger entiende por fechabilidad esa estructura que entrelaza un “ahora”, un “antes” y un “después”, conformando ese entramado que es el “tiempo del ahora”, definido por Aristóteles, Kant, Hegel y Bergson, como se ha venido detallando, y que en esa juntura de horas, identificados unos con otros y en cambio constante, es cuando el ahora muestra su presencia y nos dibuja la “imagen de eternidad” que propuso Platón en el *Timeo*, insistiendo en la nivelación del tiempo del mundo y en la idea de infinitud del tiempo, Crono, el tiempo diacrónico, sucesivo, el que lo quema y arrasa todo a su paso, el tiempo del Dasein caído. El tiempo derivado.

De esta forma, del análisis existencial y de su posterior temporalización se puede vislumbrar ese modo de existencia impropia o inauténtica.

[26] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 77

2. Una aporía

“Yo estoy, en lo que concierne a mi ser-ahí, siempre en camino; es siempre todavía algo que no ha terminado todavía. Al final, cuando llega ahí, precisamente ya no es. Antes de este fin no es jamás con propiedad lo que puede ser, y si lo es, ya no lo es” **El concepto del tiempo. M. Heidegger**

El Dasein es en-el-mundo de un modo propio o impropio y esto es constitutivo del ente que soy yo mismo, que es uno mismo en cada caso. En el preguntarse por su ser, en la comprensión de todos sus modos de ser, se dispone a acceder al sentido del ser en general, pero ¿cómo si no puede aprehenderse como un todo? Y es que, llegando a su fin, es completamente ahí, sin embargo, en su conclusión ya no es más.

Es aquí dónde radica la aporía, con la particularidad de que el fin de los demás no puede ocupar ese emplazamiento desde un punto de vista ontológico y de cara a la completud porque el Dasein es en cada caso el mío. El Dasein “entero” se escurre en todo momento de su posibilidad más extrema y, sin embargo, lo es en cada caso.

Ocupado, estando en-el-mundo, conoce la muerte de otros como algo cotidiano, también la posibilidad de la propia, pero como algo indeterminado, olvidándola en su no llegar. Inmerso en el mundo el Dasein se regatea en el pensar su propia muerte, que deviene indeterminada, aunque cierta. Existe un encubrimiento de lo ineludible.

Es preciso dar con esa otra modalidad de existencia en la que el Dasein pueda existir en el conjunto de sus estructuras, enfrentarse sin velos. Abordar la muerte nos permitirá dar un salto fuera de la aporía, la de que “en tanto que el Dasein existe, es en el modo de la incompletud, en el sentido de que algo siempre queda constantemente en espera; y cuando no hay nada en espera ya no queda nada de Dasein; es la muerte” [27].

*Hay en el Dasein una permanente <<no-integridad>> imposible de abolir, que encuentra su fin con la muerte. Pero la circunstancia fenoménica de que al Dasein, mientras está siendo, le <<pertenece>> este no-todavía ¿puede interpretarse como resto pendiente? ¿A qué tipo de ente nos referimos cuando hablamos de resto pendiente? La expresión apunta a lo que, si bien le <<pertenece>> a un ente, sin embargo, aún le falta. **Parágrafo 48. Ser y Tiempo. M. Heidegger.***

La muerte se convierte en eso de lo que el Dasein tiene que hacerse cargo cada vez, sabiendo

[27] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 64

de su inminencia el ente ejemplar queda remitido a su poder ser más propio. Y es que el Dasein es esencialmente abierto a sí mismo como posibilidad existencial, y lo está anticipándose a sí. En este estar vuelto hacia la muerte es cuando el cuidado, como momento estructural, se muestra de forma más concreta. El arrojarse el Dasein en la muerte acontece en la disposición efectiva de la angustia.

*La angustia ante la muerte es angustia <<ante>> el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. **Parágrafo 50. Ser y Tiempo. M. Heidegger.***

De esta forma, arrojado en el mundo, ocupado, cayendo, algo que es constitutivo del Dasein en la cotidianeidad, es interpelado por sí mismo, en la posibilidad de poder-ser más propio, a partir de una llamada radical que es la de la conciencia, la llamada del cuidado que sustrae la familiaridad que el Dasein experimenta en-el-mundo y “es en la extranjería, que es la de la voz que llama, que el Dasein se hace originariamente causa común consigo mismo, mientras que el ser-caído huye de sí mismo. La llamada convoca al Dasein a su propio poder ser” [28] Dastur 70

El Dasein resuelto deviene transparente a sí mismo, pero no por ello dueño de su existencia pues está abierto como podrían no estarlo. Su resolución precursora es la propia temporalidad.

*“¿Y cómo se pasa ahora del Dasein explicado en la propiedad de su propio ser-posible al tiempo? No se precisa ningún camino. La investigación ya tenía constantemente presente el tema del tiempo. La caracterización ontológica del ser del adelantarse descubridor ya dejó al descubierto el fenómeno del tiempo en su propio ser. El respectivo Dasein mismo es (el) <<tiempo>>.” **El concepto del tiempo. M. Heidegger.***

3. El tiempo extático

“Comprender el ser en cuanto lo comprendido- es decir, en cuanto abierto- es algo que se lleva a cabo, al igual que todo comprender del ahí-del ser, a la manera del proyecto yecto. Tanto el comprender que abre el ahí-ser en cuanto ser-en-el-mundo, como también el comprender que abre el ser del ente que no es como el ahí-ser, siendo ambos un proyectar yecto, solo son

[28] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 70

posibles a partir de la <<constitución ontológica originaria>> del ahí-ser, a partir de su temporalidad extática.” [29].

La temporalidad extática constituye el sentido del ser del ser-ahí que no es otro que comprender el ser en general. Ese proyectar yecto que es el comprender el ser, viene posibilitado por su sentido de ser del Dasein, es decir, desde la temporalidad. Desde esta temporalidad extática se despejará el tiempo como horizonte de la comprensión ser.

La temporalidad extática supone la unidad de los tres éxtasis temporales: porvenir, haber sido y presente. Los éxtasis no son solo salidas de sí mismo hacia, sino que implican un “hacia qué” de ese salir de sí y ha este “hacia qué” de los éxtasis M. Heidegger lo denomina “esquema horizontal”

El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el Dasein viene venideramente hacia sí, de un modo propio o impropio, es el por-mor-de sí. El esquema en el que en la disposición efectiva 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 determina por medio del para-algo.

Parágrafo 69. Ser y tiempo. M. Heidegger.

En este texto podemos apreciar la interpretación de la temporeidad que nos oferta el filósofo alemán. En él observamos los tres éxtasis entrelazados. El hacia qué de la salida de sí mismo es horizonte, lo que nos permite abordar la temporeidad como estructura extático-horizontal.

El primero de los fenómenos temporales será el futuro, lo que está por venir. No es el expresado “todavía no” del tiempo vulgar, sino la condición de posibilidad, el dejarlo venir, “Comprendiéndose a partir de su posibilidad más alta, es decir, la muerte, el Dasein es bajo el modo del advenir, es *zukünftig*: adviniendo o por venir. Y lo es siempre que se comprenda a sí mismo a partir de su poder ser en la existencia <<auténtica>>, o que se comprenda a sí mismo como una realidad subsistente en la existencia <<inauténtica>>” [30].

El segundo fenómeno temporal el es haber sido (Gewesenheit). Frente al pasado del tiempo

[29] Von Herrmann, F.W.: La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger, Editorial Trotta S.A., Madrid, 1997, p. 45

[30] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 74

vulgar, el haber sido es ser propiamente del Dasein como en cada caso ya era y solo podrá serlo en tanto que es advenidero, “El Dasein no puede ser su <<pasado>> más que volviendo a él para asumirlo a partir de su advenir: <<el ser-sido” desprendido de una cierta manera de su advenir>>, porque allí solo tiene <<facticidad>> para una existencia, es decir, en el horizonte del poder ser” [31].

Para concluir, el fenómeno del presente es incluido por M. Heidegger en el modo de la temporalidad originaria dentro del futuro y del haber sido, “así es como el ser-ahí puede abrirse a la situación, en el instante (Augenblick)” [32], siendo augenblick “una mirada que, como un rayo, ilumina y abarca de golpe toda una situación” [33]. Esa mirada será la forma propia del presente y no es que tenga lugar en el presente, sino que es el mismo instante el presente pues es todo aquello en medio de lo cual el Dasein se encuentra proyectando su futuro y habiendo sido lo que fue.

Los tres éxtasis de la temporalidad, tal y como han sido definidos, conforman la temporalidad extática, la que constituye temporalmente y de modo propio al Dasein y es una temporalidad finita, algo de lo que quiere escapar, mediante la infinitud, la concepción vulgar del tiempo. Hay diferentes modos de temporalización que muestran la multiplicidad de los modos de ser del Dasein que se pueden resumir en sus ser más propio o impropio. La constitución del ser del Dasein sólo será posible sobre la base de la temporalidad.

Expresada la temporalidad cotidiana del Dasein, es preciso decir algunas palabras respecto a su historicidad que no es una sucesión de vivencias sino su extensión extática entre dos momentos, su nacimiento y su muerte y es relevante esta determinación por cuanto analizando la historicidad del Dasein, su constitución temporal deviene acabada.

Lo que es histórico es el Dasein mismo dentro de su existencia auténtica y el modo será el de la repetición o réplica, es decir, el retorno de lo que ha sido no como superado sino como abierto con todas sus posibles cargas de sentido, tanto de su propia historia como de la historia del mundo. A partir de una experiencia del tiempo como presente, las reflexiones acerca de la

[31] Dastur, F.: Heidegger y la cuestión del tiempo, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, p. 74

[32] Peñalver, P.: Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger, Antrhopos, editorial del hombre, Barcelona, 1989, p. 202

[33] Heidegger, M.: Ser y tiempo, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p.488

historia se convierten en un listado de fechas y nombres.

*El pasado permanece cerrado a un presente hasta que el ser ahí no sea él mismo de modo historial (geschichtlich) ese presente. **El concepto del tiempo. M. Heidegger.***

La conciencia (Gewissen) será entendida como una forma de responsabilidad sobre el pasado histórico, será un modo de regresar al propio pasado y repetirlo.

V. PENSAR EL “TIEMPO DEL YA” CON M. HEIDEGGER.

*Ahora bien, si se trata de investigar el Dasein en términos ontológicos, para semejante interpretación la situación hermenéutica no puede estar entonces determinada por el concepto de ser que se obtiene del mundo. Antes bien, el ser del Dasein tiene que colocarse en el haber previo de tal manera que también se haga comprensible el modo de ser más inmediato (es decir, el presentar que pone al descubierto el carácter ontológico del mundo) como una posibilidad de ser del Dasein. Pero esto solo puede suceder si el Dasein se interpreta en su plena constitución ontológica como temporalidad. **El Concepto del tiempo. M. Heidegger***

Mediante la explicitación del concepto extático de tiempo, coperteneciente al tiempo horizontal del que deriva ese otro tiempo, el tiempo vulgar, público, el tiempo del ahora, se ha dilucidado la comprensión del ser del ente ejemplar, la temporalidad, y se ha proyectado en el horizonte del tiempo la comprensión del ser general, sin embargo el Dasein que es cada vez mío, debe ser interpretado en la actualidad como temporalidad, en el contexto de un “tiempo vulgar” que podría ser denominado “tiempo del ya”.

Se ha repetido la cuestión del tiempo una y otra vez hasta ponernos nosotros mismos en cuestión. Se ha transitado desde un ¿qué es el tiempo? hasta el ¿quién es el tiempo?, ¿somos nosotros el tiempo?, ¿soy yo el tiempo? y ¿cuál es mi tiempo? Los interrogados ahora somos nosotros. ¿Cómo es nuestro tiempo?, ¿podremos, a partir de la comprensión del tiempo que somos, comprender el sentido de nuestro ser?, ¿y el sentido del ser?

1. Desmontando nuestro tiempo.

Con el desarrollo del sistema económico capitalista en las sociedades occidentales el tiempo se convirtió en materia tasada y objeto de mercantilización. El perfeccionamiento del sistema ha desarrollado la percepción de que vivimos inmersos en un mundo acelerado y que nuestra vida se despliega a gran velocidad, aspecto del que, de modo diseñado o como consecuencia, hemos devenido cómplices. Diseñado porque, a través del consumo, se nos hace parte del conjunto de intereses y objetivos de la estructura económica y como consecuencia devenimos empresarios

de nosotros mismos, intervenimos en las “prácticas de construcción de sí”. Construyéndonos es el sistema el que nos construye.

Con el desarrollo tecnológico se emprende una carrera hacia el progreso que ha sometido al ser humano a la sensación de aceleración del tiempo y una distorsión del espacio y la consiguiente repercusión en el aspecto social.

Los espacios se estrechan con el desarrollo de los medios de comunicación, hasta el punto de que las distancias desaparecen, pero si atendemos a modalidades de interacción desarrolladas, sobre todo en los últimos tiempos como consecuencia de la pandemia, tales como el teletrabajo, las interacciones laborales virtuales, reuniones a través de zoom... ese espacio puede haberse desdoblado. El lugar para la vida doméstica y familiar, para el ocio y para el del desarrollo del trabajo, no se han acercado, sino que se han convertido en el mismo, con la consiguiente colisión de intereses.

Por otro lado, la incertidumbre laboral supone el cambio constante de puesto de trabajo, también la dificultad de acceso a la vivienda nos somete a un continuo desplazarse y por tanto el desarrollo de la percepción de no pertenencia a un lugar en concreto.

Las experiencias vivenciales se acumulan. Ante la sensación de falta de tiempo, el tiempo deviene la variable y se desarrolla lo que Hartmut Rosa denomina el “hambre de tiempo” y como consecuencia “el deseo o necesidad sentida de hacer más cosas en menos tiempo” [33]. Las actividades realizadas, apenas nos impregnan ya estamos transitando hacia otra vivencia.

En esta determinación del en-qué somos y cómo nos desenvolvemos se puede poner el foco en el ámbito de lo digital con las aplicaciones de móvil, internet, la televisión y en cómo la tecnología puede llegar a ser constitutiva en el ser humano, hasta el punto de someterlo a la “temporalidad de la adición” entendida como “una temporalidad dependiente, ansiosa, insatisfecha, basada en intervalos cortos de frustración , un deseo acuciante y la búsqueda de la gratificación pasajera” [34], aspecto que nos sitúa a la búsqueda de la satisfacción inmediata, en

[33] Rosa, H.: Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, Katz Editores, Buenos Aires, 2016, P.31

[34] Duerto, P.: Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad, Res Pública revista de Historia de las Ideas Políticas 24(3) 2021), 505-517. [Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad | Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas \(ucm.es\)](#)

en el flujo visual, auditivo que se va sucediendo y que nos vuelve incapaces de centrar la atención para, una vez experimentado, caer en el olvido.

En esta somero delinear nuestro estar-en-el-mundo se despliega nuestro estar el-uno-con-el-otro. El desarrollo de las tecnologías debería incidir en la disposición de mayor tiempo libre, sin embargo, la presión de los cambios nos sume en la batalla a la que nos arroja la lógica de la competencia y, en ese ocupar el tiempo en la formación por no quedarse atrás, se hace casi imposible discernir qué es lo realmente valioso.

El desarrollo del espacio digital y virtual que ha podido acercarnos en lo laboral, por otra parte, desencadena una separación física y social creciente. Desarrollamos relaciones con otros que están lejos, de los que desconocemos sus biografías y, por el contrario, diseñamos pantallas transparentes que nos alejan de aquellos con los que convivimos o nos relacionamos en el día a día, aconteciendo el debilitamiento de vínculos sociales y comunitarios, así como la renuncia al compromiso con los demás al estar en disputa la propia gestión del tiempo.

De esta forma estamos con-otros, no ya en un mundo compartido, externo, distinto del mundo propio, sino que este mundo propio, de cada uno, se apertura a otros que no están contigo, o permite el acceso a elementos que influyen en la transformación de nuestra subjetividad. La homogeneización, la uniformidad del uno no viene de la comunicación y el habla entre unos y otros, de la curiosidad que es ver el mundo, sino que la proporcionan el algoritmo, en cualquier caso, es deficitario nuestro apropiarnos de aquello en lo que versa por la saturación de información.

Desde estos parámetros se produce la interpretación de lo que es el trato cotidiano y se conforman nuestras preocupaciones, diseñando nuestro modo de estar caído que nos somete a la indigencia y, por aturdimiento, a un estado de inmensa penuria ontológica.

En el tiempo de la lógica de la aceleración, el ahora se sobrecarga de tensión y de premura, el ahora deviene ya. Lo pasado por falta de retentiva se aleja de súbito y se sumerge en el olvido y el futuro, por la sobresaturación de opciones, podría ser una rueda por la que correr sin fin o la piedra que empuja Sísifo. Cualquier entrelazamiento entre presente, pasado y futuro se antoja imposible.

Se produce una paradoja temporal, una “paradoja subjetiva del tiempo” que explica Hartmut Rosa en este sentido, en relación con lo anunciado por W. Benjamin de que somos más ricos en vivencias y más pobres en experiencias, “Como resultado, el tiempo parece estar <<corriendo en dos sentidos>>: transcurre rápidamente y se va quedando sin memoria. Esto, de hecho,

podría constituir el núcleo de la explicación sobre la sensación tardomoderna de alta velocidad del tiempo” [34].

VI. UN TIEMPO “NUESTRO”. A MODO DE CONCLUSIÓN

Martín Heidegger nos conduce en la primera parte de *Ser y Tiempo* por la vida cotidiana de ese ente ejemplar que es el Dasein, por su estar en el mundo, en el que se encuentra inmerso. Así, nos muestra una novedosa forma de filosofar que difiere de la ejercitada por los demás pensadores desde el origen de la filosofía y es que no se eleva en el saber y el lenguaje, por encima de la opinión, de los hombres y del mundo ordinario, sino que muestra todas las estructuras que conforman “el entramado de la existencia” [35], desde el cual el ente ejemplar buscará acceder a una comprensión de su ser, que le permita la comprensión del ser en general.

Y es que el filósofo es el que se desprende de las ataduras y sale al exterior para contemplar la luz, pero luego es al que Platón hará volver dentro de la caverna, a la que pertenece y donde se desarrolla su existencia.

Siguiendo los pasos del filósofo en *República* de Platón, hemos de levantar la cabeza para después retornar a ese tejido de informaciones, estímulos, presiones, listados de tareas inacabables y ausencia de tiempo propio que, se ha querido mostrar con ligeros trazos, en ese mundo tardo-moderno al que hemos sometido al “tiempo del ya”. Un mundo que ha sufrido, a juicio de H. Rosa “una ruptura dañina de la sincronización” que, entre otros ámbitos, se aprecia en la “reproducción cultural” que se transmite de generación en generación y en “la capacidad creativa” [36].

M. Heidegger nos ha arrojado en la aporía por la que el Dasein resulta inacabado, por cuanto no es entero en tanto que no experimenta la muerte y, sin embargo, cuando ésta acontece, ya no es. Asomándonos nuevamente a Grecia, podemos sumarnos a las palabras de T. Oñate cuando se pregunta “¿Hay otro modo mejor de ahondar en la tragicidad de lo corruptible condenado a morir, que contempla el tiempo que pasa, el tiempo de la muerte donde el

[35] Dastur, F.: A la recherche de la vie quotidienne, Les chemins de la philosophie, France Culture, 2017, [A la recherche de la vie quotidienne \(radiofrance.fr\)](http://www.radiofrance.fr)

[36] Rosa, H.: Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, Katz Editores, Buenos Aires, 2016, Pp.125-126

futuro sustituye, reemplaza al presente, sin solución de continuidad, alejándose sin retorno del pasado irrecuperable?” [37], para definir el “tiempo de la muerte”, el tiempo de la alienación, el de la renuncia, el de la potencia imperfecta. Lo hay y nos lo proporcionará Aristóteles en forma de modos plenos de duración, modos perfectos, los de la acción, los que ya no son movimiento, pero sí potencia perfecta y que gozan de la plenitud temporal del instante, las que se dan a la vez como el pensar, en la que pensando se piensa y, porque siguen siendo potencia, se manifiestan o no.

Debe sernos posible acceder a ese instante, sin desplazarnos de nuestro estar-en-el-mundo, pues somos susceptibles de experimentar la nada ya que, como expresa F. Dastur, “la nada se encuentra delante de nosotros, la nada, el vacío es algo de lo que hacemos experiencia, pero no depende de nuestra decisión” [38], la experiencia de la nada la hacemos de forma práctica con la meditación o se trata, con Heidegger, de una disposición afectiva que sobreviene, la angustia.

Acelerados, alienados podemos aprehender en algún momento esta experiencia, de forma pasiva, algo que nos aproxime lo advenir. Entonces en nuestra facticidad de poder ser, si habrá la posibilidad de tomar una decisión y ésta quizá fuera la de jugar nos la variable del tiempo que ya no nos pertenece, hacernos con él, apropiármolo, robarlo si es necesario para poder desarrollar acciones libres, perfectas, eternas en su finitud.

[37] Oñate, T.: Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico de los 14 lógoi de Filosofía Primera, Dykinson, S.L, Madrid, 2001, P. 436

[38] Dastur, F.: Qu’ es ce-qui se cache dans le néant, Science en questions, France Culture, 2020, [Qu’est-ce qui se cache dans le néant ? \(radiofrance.fr\)](https://www.radiofrance.fr/)

BIBLIOGRAFÍA

- Aubenque. P. 2012. *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Madrid: Encuentro
- Colomer. E. 2002. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger. Volumen III.* Barcelona: Herder
- Dastur. F. 2006. *Heidegger y la cuestión del tiempo.* Buenos Aires: Ediciones del signo
- _____. 2017. *A la recherche de la vie quotidienne.* Les chemins de la philosophie. France Culture, [A la recherche de la vie quotidienne \(radiofrance.fr\)](#)
- _____. 2020. *Qu'és ce-qui se cache dans le néant.* Science en questions. France Culture, [Qu'est-ce qui se cache dans le néant ? \(radiofrance.fr\)](#)
- Duerto. P. 2006. *Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad.* Res Pública Revista de Historia de las Ideas Políticas. [Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad | Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas \(ucm.es\)](#)
- Heidegger. M. 2000. *Los problemas fundamentales de la Fenomenología.* Madrid: Trotta
- _____. 2003. *Ser y tiempo.* Madrid. Trotta
- _____. 2004. *Lógica. La pregunta por la verdad.* Madrid: Alianza Editorial
- _____. 2004. *El concepto del tiempo.* Barcelona: Herder
- Herrmann. F.W.v. 1997. *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger.* Valladolid: Ediciones Simancas
- Martínez Marzoa. F. 1990. *De Grecia y la filosofía.* Murcia: Universidad de Murcia.
- Peñalver. P. 1989. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de "Ser y el tiempo de Heidegger.* Barcelona: Anthropos, editorial el hombre
- Oñate y Zubia. T. 2001. *Para leer la metafísica de Aristóteles en el s. XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera.* Madrid: Dykinson
- Rosa. Hartmut. 2013. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría de crítica de la temporalidad en la modernidad tardía.* Buenos Aires: Katz Editores.