

EL SER EN TANTO TIEMPO

Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

BEING AS TIME

Reflections on *Being and Time* and *The Basic Problems of Phenomenology*.

Mateo Belgrano (UCA)¹

belgranomateo@gmail.com

Recibido: 05/2016.

Aprobado: 08/2016.

Resumen

Este trabajo pretende analizar la tesis heideggeriana que sostiene que el ser debe ser entendido en tanto tiempo. Para ello será preciso relacionar *Ser y tiempo*, obra que se proponía defender esta tesis, y el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Partiremos de la concepción cotidiana del tiempo para abordar la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein y, en un tercer paso alcanzar la condición de posibilidad de la comprensión del ser, que es lo que Heidegger llama temporalidad (*Temporalität*). El problema de la temporalidad debía ser tratado en la tercera sección de *Ser y tiempo*, pero nunca fue publicado y fue trabajado posteriormente en el curso mencionado.

Palabras clave: SER – TEMPOREIDAD – TEMPORARIEDAD - DASEIN

¹ Mateo Belgrano es Profesor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se encuentra a la espera de su defensa de tesis, titulada “El arte como ‘puesta en obra de la verdad’. Continuidades y discontinuidades entre Ser y tiempo y ‘El origen de la obra de arte’”. Es profesor de Ética, Filosofía y Antropología en la carrera de Counseling en el instituto Holos y adscripto en la cátedra de Antropología de la UCA. Actualmente se encuentra continuando su investigación en la Universidad de Eichstätt gracias a las becas “Weltkirche Projekte” y “Programm des Bayerischen Staatsministeriums”.

Abstract

This work tries to analyze the thesis of Heidegger that supports that Being must be understood as time. For this purpose it will be necessary to relate *Being and Time*, work that aimed to defend this thesis, and the course of the summer semester of 1927, *The Basic Problems of Phenomenology*. We will begin with the daily conception of time to then tackle the temporality of Dasein (*Zeitlichkeit*) and to reach, in a third step, the condition of possibility of the comprehension of Being, that is what Heidegger calls *Temporalität*. The problem of the temporality of being (*Temporalität*) was supposed to be treated in the third section of *Being and Time*, but it was never published and it was developed later in the mentioned course.

Keywords: BEING – TEMPORALITY OF DASEIN – TEMPORALITY OF BEING - DASEIN

I. Introducción

La pregunta rectora en todo el pensamiento heideggeriano es la pregunta por el ser. ¿Desde dónde encarar este tema tan estudiado? La historia de la filosofía (desde los griegos hasta los modernos) ha entendido al ser como aquello que está presente. La *ousía*, por ejemplo, es para los griegos la presencia constante de lo ente. Así, desde este punto de partida, el ser se identifica con lo ente que está presente y, a su vez, en tanto presencia constante, se prescinde de la temporalidad para entender el ser. Por lo tanto, tanto la *ousía* griega como la *essentia* se interpretan como eternas e inmutables. Heidegger propondrá, en cambio, entender el ser desde el tiempo. Y el ser solamente podrá ser entendido a partir del Dasein, que es finito y mortal. Heidegger presenta “una filosofía del límite, en la que el sentido se despliega desde la constatación de la finitud humana, y no desde una eternidad inaprehensible”².

² CAMPOS SALVATERRA, Valeria, “Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas” en *Alpha*, Osorno, n. 35, dic. 2012, p. 92.

El ser no se identifica con el ente, sino que es condición de posibilidad de éste. Es aquello a partir de lo cual el ente se comprende, es decir, el horizonte a partir del cual los entes se tornan inteligibles. El ser se identifica con el sentido (*Sinn*). “Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”³. Un ente “tiene sentido” en tanto que es proyectado sobre un trasfondo inteligible, que no es otra cosa que la comprensión de ser. “Comprensión de ser” no significa conocimiento conceptual del ser, sino aquel horizonte de inteligibilidad previo que permite que el ente se manifieste y comparezca ante un Dasein. El útil, el principal ejemplo en *Ser y tiempo*, comparece como ente-útil en tanto que se inserta en un horizonte precomprendido. El auto es un útil para movilizarme porque se inserta en un entramado de “paras” precomprendido. No es otra cosa que aquello que sirve para movilizarme y, a la vez, para llevarme al trabajo, el cual sirve para mantenerme. La acción humana presupone un sistema de relaciones en su actuar y a partir de este entramado lo ente se presenta como tal. Podemos decir, entonces, que Heidegger entiende el ser (*Sein*) como sentido (*Sinn*), en tanto que es aquello que funda la inteligibilidad de lo ente y hace posible la experiencia humana. El Dasein será aquel ente que puede acceder a ese espacio de inteligibilidad (o el Ahí o el claro) a partir del cual comparece el ente y, por lo tanto, será aquel ente que está abierto al ser.

Pero el ser no puede ser entendido sin el tiempo. Esto lo sostiene Heidegger ya en las primeras páginas de su principal obra: “Sin perder de vista esta conexión [entre el Dasein y el ser], deberá mostrar que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos ser, es el *tiempo*”⁴. El tiempo es el horizonte de toda comprensión de ser. El itinerario que traza Heidegger en *Ser y tiempo* para defender esta tesis es el siguiente: en primer lugar, partir de aquel ente que es capaz de comprender el ser, el Dasein. Por esta

³ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2012, p. 339. A partir de ahora ST.

⁴ ST, p. 38. El destacado es del autor.

razón la primera sección es la analítica del Dasein. En segundo lugar, a partir de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) propia de la existencia humana, que analiza en la segunda sección, alcanzar la condición de posibilidad de la comprensión del ser, que es lo que Heidegger llama temporalidad (*Temporalität*)⁵. Esta debía ser la tercera parte de *Ser y tiempo* que nunca se publicó y que Heidegger desarrolla en las lecciones de verano de 1927, publicadas como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Este trabajo se propone poner en relación lo tratado sobre la temporeidad del Dasein en *Ser y tiempo* con lo trabajado sobre la temporalidad en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Lo que nos proponemos es completar el camino que se había propuesto el pensador de Friburgo en la introducción de su obra magna para poder entender qué significa comprender el ser en tanto tiempo y proponer una posible interpretación.

II. Contextualización de la temática: El Dasein como cuidado.

La primera sección de *Ser y tiempo* concluye que el cuidado es aquello que unifica la totalidad que es el Dasein. ¿Por qué algo así como el cuidado? El ser del Dasein es un ser interesado, es una mirada participativa. El concepto de cuidado es la intencionalidad, no teórica, interesada pragmáticamente. Solamente porque las cosas nos importan, éstas tienen sentido para el Dasein. “Así el cuidado hace posible la inteligibilidad del mundo y da forma a los modos particulares en los cuales el mundo se torna inteligible”⁶. Al definir al Dasein a partir del cuidado Heidegger diferencia la existencia humana de subjetividad moderna. El Dasein no es el sujeto que pretende abordar el mundo, sino que habita en él tratando con las cosas de manera irreflexiva. El cuidado se

⁵La posibilidad del alemán de usar palabras de raíces germánicas y latinas dificulta la traducción de dos términos centrales: *Zeitlichkeit* *Temporalität*. García Norro, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traduce *Zeitlichkeit* como temporalidad, mientras que Rivera traduce temporeidad. Nosotros usamos en este trabajo la traducción de Rivera por la simple razón de que, al ser *Ser y tiempo* una obra más consultada, uno está más familiarizado con su traducción. Por la misma razón preferimos para *Temporalität* “temporalidad”, como Rivera, y no “temporaneidad”, como García Norro.

⁶ KELLER, Pierre y WEBERMAN, David, “Heidegger and the source(s) of intelligibility” en *Continental Philosophy Review* 31, 1998, p. 380. La traducción es propia.

define como “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”⁷. Como vemos en la definición, este concepto alude a la totalidad estructural de Dasein y contiene los tres momentos estructurales y cooriginarios del Dasein: el estado de arrojado —estando-ya-en-(el-mundo)—, el proyecto —anticiparse-a-sí— y el estar junto a los entes—en-medio-de (*Sein-bei*). Como vemos el cuidado es un fenómeno temporal, ya que las estructuras descubiertas en la primera sección no son propiedades fijas sino estructuras temporales: el anticipar supone el futuro, el encontrarse en un estado determinado remite a un pasado y el estar en medio de las cosas implica un presente. Y es por esto que el Dasein no es un ente que simplemente está-ahí (*Vorhandensein*), sino que es un ente dinámico.

Cuidado, entre otras cosas, quiere decir: estar a la busca, salir tras algo; en el ocuparse se ocupa el *Dasein* la vez de su ser propio. El estar a la busca, el salir tras algo, es un estar a la busca, un salir tras *aquello que él todavía no es*. Siendo cuidado, el *Dasein* está por esencia *de paso hacia algo*; cuidándose, el *Dasein* es para consigo mismo en cuanto algo que todavía no es. El sentido propio de su ser es precisamente el tener siempre por delante algo que todavía no es, que todavía está pendiente. Ese permanente estar algo todavía pendiente quiere decir: el ser del *Dasein*, en cuanto cuidado, en tanto que es, está *siempre inacabado*; mientras sea, le faltará algo.⁸

Ahora bien, parecería haber una contradicción en sostener que el cuidado es la totalidad estructural del Dasein y, a la vez, caracterizarlo por su poder-ser. Si, mientras el *Dasein* es, éste es siempre posible, entonces siempre puede ser algo que no es aún. Parece incompatible sostener que el Dasein puede entenderse como un todo cerrado y, a la vez, decir que “está siempre pendiente”, que “es para consigo mismo algo que todavía no es”. El Dasein es estructuralmente inacabado. ¿Cómo entender esta totalidad? Heidegger entiende a la muerte como aquello que

⁷ ST, p. 210.

⁸ HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 385.

“limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein”⁹. No nos detendremos en este complejo problema interpretativo de *Ser y tiempo*. Simplemente recordaremos que la muerte no es el fin de la vida biológica, sino que “[e]l terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]”¹⁰. La anticipación de su muerte, su estar vuelto, no quiere decir anticiparse a la fecha exacta del fin de su vida. Quiere decir, más bien, que la muerte se hace presente en la existencia del Dasein. El saberse propio del Dasein como posibilidad es saber que una de ellas es dejar de existir (aunque queramos evadir esta certeza). Que la muerte se haga presente significa que determina la existencia propia como finita. Anticiparse a la muerte es apropiarse de la propia finitud, en tanto que se anticipa a la posibilidad más radical: la posibilidad de la imposibilidad de existir.

III. El tiempo mundano y la concepción vulgar del tiempo

El tiempo no se entenderá desde la eternidad, como lo hizo la tradición filosófica, sino desde la finitud. Por lo tanto, Heidegger no comprenderá el tiempo como la sucesión infinita de instantes, sino más bien como el tiempo de la existencia. ¿Esto quiere decir que una vez que muera el Dasein deja de correr el tiempo? Para Heidegger la infinitud del tiempo es una tesis que se deriva de una concepción “vulgar” del tiempo. El tiempo originario es finito y la infinitud será una derivación impropia de la temporeidad. Pero antes de desarrollar el concepto de temporeidad debemos preguntarnos cómo se da el tiempo primeramente en la existencia, es decir, cómo se da el tiempo en la cotidianidad del Dasein, que es lo que llamamos el tiempo mundano. Éste tiene cuatro características:

1. La primera asociación que hacemos con tiempo es el reloj. Éste es un útil que le sirve a uno para notificarse sobre la hora. Ahora bien, cuando uno constata el tiempo en el reloj dice al mismo tiempo, implícita o explícitamente, “ahora”.

⁹ ST, p. 250.

¹⁰ ST, p. 262.

“Ahora son exactamente las ocho”, “ahora es el momento para levantarse”, “ahora faltan 5 minutos para la reunión”, “ahora pasaron 10 minutos y no estás listo”, etc. Como se ve, no sólo cuando decimos “ahora” en la lectura del reloj hacemos referencia al presente, sino podemos remitir a un *luego* y a un *antes*. El “ahora”, “luego” y “antes” es lo que Heidegger llama “databilidad”, que no se restringe a una fecha en el calendario o a una hora (que son modos de la datación cotidiana). Es cierto que el reloj mide el tiempo, y por lo tanto la idea de que el tiempo es medida (Aristóteles) no era del todo errada, pero, en realidad, solamente podemos leer el reloj, que indica una hora precisa, si ya tenemos el tiempo. “Solamente podemos usar un reloj porque para nosotros hay de antemano un hoy, un mañana, un ayer”¹¹.

2. Pero ese “hoy”, “mañana” o “ayer” no son vacíos, sino que en la cotidianidad el Dasein siempre los entiende como tiempo *para*: “falta una hora para almorzar”, “ayer era el día para entregar”, “ahora es el momento para hacerlo”. Cuando uno mira el reloj no percibe un número, sino cuanto falta para terminar de trabajar para poder ir a almorzar. El “ahora” que leemos en el reloj siempre es un tiempo apropiado o inapropiado *para* algo. “La vida humana se orienta en su quehacer más cotidiano por el tiempo. La vida humana encierra en sí misma una regulación temporal. Ella tiene su tiempo para trabajar, para comer, para descansar y para divertirse”¹². Del mismo modo, cuando uno dice “no tengo tiempo” no quiere decir que se ausenta el tiempo, sino que no tengo tiempo *para* jugar al fútbol porque tengo que terminar un *paper*. Este carácter remitivo del tiempo es denominado como “significatividad”. Y en tanto que es estructurado de esta manera, insertándose a un entramado significativo, pertenece al mundo. Entonces podemos decir que el tiempo es mundano.

¹¹HEIDEGGER, Martin, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México D.F., Editorial Herder, 2013, p. 80.

¹²HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, 2008, p. 25.

3. El tiempo no es “puntual” sino que tiene cierta durabilidad. Cuando decimos ahora no decimos un punto exacto, sino que tiene cierta amplitud, o como dice Heidegger, es “un mientras tenso”: cuando uno dice “ahora que estamos conversando” o “ahora en invierno...” vemos que el “ahora” refiere a un cierto lapso prolongado. De la misma manera vemos esta “distensión” en el luego y el antes: “luego en el almuerzo”, “antes cuando era joven”, etc. Esto se contrapone a la representación tradicional del tiempo como sucesión de “ahoras”, donde el ahora “presente” es simplemente un punto en la cadena temporal.

4. Por último, el “ahora” que decimos cuando miramos el reloj no se refiere solamente a mí. El Dasein individual dice “ahora” pero éste está referido a todos, ya que todos los comprendemos, es accesible a todos. Esta “accesibilidad” es lo que se denomina “la publicidad” del tiempo. La publicidad se funda en el estructural “coestar” con los otros del Dasein, que supone que nuestra comprensión de ser es compartida. En el tiempo público comparecen los entes a la mano y los entes que están-ahí. Por esta razón Heidegger llama a los entes que no son el Dasein “intratempóreos” y el tiempo de la cotidianidad se designa “intratemporeidad”.

Ahora bien, este modo de interpretar cotidianamente el tiempo nos puede llevar a darle al “ahora” un papel central, olvidando las características mencionadas del tiempo mundano. Cuando miramos el reloj siempre decimos “ahora”. De allí se derivará la concepción vulgar del tiempo como sucesión de horas, cuyo máximo representante Heidegger lo identifica con Aristóteles. El “ahora” es el eje a partir del cual identificamos lo anterior y lo posterior. Desde esta perspectiva se interpreta los horas como entes que están-ahí: “Los horas *pasan*, y una vez que han pasado conforman «el pasado». Los horas *viene*n, y al hacerlo, circunscriben el «porvenir»”¹³. Solamente el ahora “es”, mientras que lo venidero no es aún y el pasado ya no es. De esta manera la databilidad y la significatividad quedan ocultas para la concepción vulgar del tiempo, ya que, por

¹³ ST, p. 435.

un lado, el “luego que” y el “antes que” simplemente no son y, por el otro, el tiempo sucesivo no tiene en cuenta el carácter remitivo del tiempo a la ocupación. De la misma manera queda encubierta la “tensidad” del tiempo, dado que se entiende como una sucesión de puntos temporales. Y a partir de esta centralidad del ahora es posible sostener la infinitud del tiempo. “Si la caracterización del tiempo se atiende primaria y exclusivamente a esta sucesión, será principalmente imposible encontrar en ella un comienzo y un fin”¹⁴. Todo ahora es un enseguida ya no más y todo ahora es, a la vez, un todavía ya no. El tiempo es una sucesión infinita en ambas direcciones. Por ello se identificará la concepción vulgar del tiempo con la temporeidad impropia del Dasein cotidiano que desconoce su futuridad propia, su muerte, y por lo tanto también la temporeidad en general, en tanto que finita. “[L]a infinitud del tiempo vulgar sólo cobra sentido para el Dasein porque la temporalidad misma se olvida de su propia y esencial finitud”¹⁵.

IV. La temporeidad del Dasein

Pero si bien la concepción cotidiana del tiempo nos puede llevar a una concepción vulgar del tiempo, también nos puede conducir a la temporeidad originaria. El leer en el reloj un “luego” solamente es posible si el Dasein está a la espera de alguna cosa, es decir, si puede anticiparse. Del mismo modo uno sólo puede decir “hace un rato” si uno es capaz de retener aquello que precede. Y cuando uno dice “ahora” se comporta respecto a lo que se presenta, a lo ente. Estos tres momentos son los que Heidegger entiende por anticipar, retener y presentificar, que serán fundamentales para comprender el tiempo en un sentido más originario. Investiguemos con un poco más de profundidad este “tiempo originario”, que Heidegger llama la temporeidad del Dasein.

El Dasein no es en el tiempo, es el tiempo. La temporeidad no debe entenderse como momentos sucesivos sino como una estructura de

¹⁴ ST, p. 436.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 328.

autocomprensión del Dasein. La existencia puede estar vuelta hacia la muerte, puede estar a la espera de algo o anticipar algo, solamente si es “venidera”, lo que significa que el Dasein, al existir, se proyecta en una posibilidad. Que el Dasein sea “futuro” es el fenómeno que constata que es tiempo. Es decir, mi actuar siempre supone un proyectarse en una posibilidad. La posibilidad de ser docente no es un “estado” que se realiza cuando uno se recibe en el profesorado o cuando obtiene el primer trabajo como docente. Las acciones de uno –como entrar a la clase, leer un texto, borrar el pizarrón, etc.– están al servicio de la posibilidad de ser docente. Todas estas acciones se anticipan a la posibilidad de ser docente. Proyectarse en una posibilidad, “adoptar un papel” como dice Blattner¹⁶, no es simplemente intentar lograr un estado futuro. Por eso mi proyectarse como docente no puede fallar o ser exitoso, no tiene una meta final. La posibilidad de ser docente tiene siempre un carácter futuro respecto de mis acciones, pero no como un estado a alcanzar, sino más bien por su carácter anticipativo. Por eso para Heidegger, si bien futuro, pasado y presente no deben entenderse como tres cosas separadas, el futuro tiene una preeminencia. Como se ve el futuro no es aquello que “aún no es”, sino que es la anticipación de uno mismo (que siempre es en el presente y supone el pasado).

La posibilidad del Dasein de retener algo es la posibilidad relacionarse con aquello que *ya* ha sido. Por ejemplo, en el estado de resolución, aquel estado de la propiedad del Dasein que alcanza cuando se descubre como ser finito ante la muerte, el Dasein debe hacerse cargo de su ser culpable. Esto significa hacerse cargo de su estado de arrojado, de aquello que *ya* siempre era. Uno no puede proyectarse en cualquier posibilidad, hay cierta limitación en las posibilidades en las que el Dasein se puede proyectar. Esto es lo que entiende Heidegger por facticidad o estado de arrojado. Estas limitaciones son culturales, sociales y biológicas y constituyen lo que Heidegger llama “el haber-sido” [*Gewesenheit*]. El

¹⁶Cfr. BLATTNER, William D., “Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)” en AAVV, *Heidegger: A Critical Reader*, edit. Hubert Dreyfus y Harrison Hall, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1993, pp. 103-105.

pasado no es algo que ya no es, sino algo que, si bien pasó, se hace presente en la existencia. Como bien señala Ricoeur¹⁷, *ich bin gewesen* significa literalmente “soy sido”, dando la pauta de que lo que usualmente entendemos por “pasado” no es algo que ya no esté¹⁸, sino que sigue siendo. Dijimos que la facticidades la limitación de posibilidades. Por nuestro contexto cultural, uno jamás podría proyectarse como un caballero medieval. A su vez el despliegue de posibilidades en cierto sentido se va acotando, pero en otro se va extendiendo. Por ejemplo, el estudio de una carrera universitaria como filosofía nos abre a nuevas salidas laborales y posibilidades de estudio que nunca hubiésemos imaginado, pero a la vez no cierra a otra gama de posibilidades que suponen otras carreras, como hacer una operación quirúrgica. De la misma manera ser padres nos abre un montón de nuevas posibilidades, pero a la vez nos cierra otras. Es por ello que el “haber-sido” no es algo meramente del pasado que “ya pasó” sino que determina nuestro proyectar.

No debemos olvidar que la facticidad también supone los estados de ánimo. Las posibilidades en las que se proyecta el Dasein no son indiferentes. Ser o no ser docente no me resulta indiferente. Me puede resultar una tarea aborrecible, cansadora e ingrata, ya que no trae un buen rédito económico. O también puedo entenderla como una tarea noble, excitante y elevadora para mi espíritu. “Mis estados de ánimo son la base de mi acción; hacen posible mi proyección. (...) Sin un estado de ánimo, no tendría forma de resolverme por un proyecto u otro: todos serían igualmente indiferentes y poco interesantes para mí”¹⁹. En este sentido también los estados de ánimo pertenecen a nuestro “haber-sido” en el sentido de

¹⁷Cfr. RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México D.F.: Siglo XXI editores, 2006⁴, p. 732.

¹⁸ “Este haber sido no quiere decir primariamente que el Dasein fáctico ya no sea; al contrario, es precisamente de hecho lo que *fue*. Lo que *hemos* sido no es pasado en el sentido de que podríamos desprendernos de nuestro pasado, como se suele decir con frecuencia, como nos desprenderemos de un traje. El Dasein no puede desprenderse de su pasado como tampoco puede eludir la muerte. En todo caso y en cualquier sentido, todo lo que hemos sido constituye una determinación esencial de nuestra existencia” (HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 320. La cursiva es del autor).

¹⁹BLATTNER, William D., “Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)”, p. 108. La traducción es propia.

que las cosas *ya* están mediadas por éstos. Las disposiciones afectivas manifiestan “el tono” del estar-ahí. Siempre su abrirse se encuentra templado. De la misma manera que cuando está nublado el día se torna gris, cuando uno se encuentra triste todo se le presenta gris. O cuando uno se encuentra enojado, todo le irrita. Perder las llaves me irrita, el tráfico matutino me irrita, encontrarme con el vecino me irrita. Pero no es que primero me encuentro con el vecino y luego me irrito: *ya* me encuentro irritado.

El “en-medio-de” remite a lo que comúnmente entendemos como presente o, más bien, es posible gracias al fenómeno que Heidegger llama el “hacer presente”. El hacer presente refiere a un a un estar en medio de lo ente. Pero esto no significa literalmente “estar en”. En *Seminarios de Zollikon* Heidegger pone un ejemplo bastante claro: Cuando yo me dirijo a la estación de tren necesito hacerla-presente durante el recorrido. “Estar en medio de” no significa estar “junto a”, es decir, hacer-presente la estación de tren no quiere decir que fácticamente esté ahí. “Este «estar en medio de» tiene generalmente el carácter [94] del percibir corporal [L] cosas que están-ahí en persona. Pero nuestro estar-aquí también puede insertarse en medio de lo no presente en persona”²⁰. De no ser así nunca podríamos llegar a la estación de tren. El docente sabe esto muy bien: en la clase algunos atienden a la exposición, otros hablan con sus compañeros y otros hacen-presente el partido de fútbol de la noche anterior. Todos están sentados ahí en sus pupitres, pero eso no quiere decir que “estén en medio de” el diálogo entre el docente y los alumnos. El “estar en medio de” no es un simple estar junto a las cosas espacialmente, como lo están los muebles en una habitación, sino un “*estar-abierto para lo presente con que se está*”²¹. Ahora bien, este “hacer-presente”, en definitiva, hacer comparecer algo, puede hacerlo de modo impropio o propio. Por eso muchas veces Heidegger habla del “cadente en-medio-de”, ya que el modo cotidiano de relacionarnos con las cosas es estar absortos en las cosas, huyendo de nuestra realidad finita. Solamente podemos relacionarnos

²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 126.

²¹ *Ibíd.*, p. 127.

propiamente con los entes cuando dejamos de huir y, así, las cosas se “hacen presente” con la certeza de la finitud del horizonte en las que se presentan. Esto es lo que Heidegger llama “el instante” (*Augenblick*). En éste se nos presenta la “situación”, que no es otra cosa que el “ahí” (*Da*) (el horizonte en el que los entes se le manifiestan al Dasein) bajo la nueva luz de la experiencia de la propia finitud. El término alemán para “instante”, *Augenblick*, tiene que ver con una mirada (*Augen* = ojos) que ilumina y abarca todo de golpe.

Ahora bien, no debemos entender el futuro, el haber-sido y el hacer presente como tres momentos separados (como usualmente se entiende al pasado, el presente y el futuro). El futuro no es después del haber-sido ni el haber-sido es antes del presente. Pasado, presente y futuro se dan cooriginariamente. Cuando uno dice, por ejemplo, “yo corro” dice al mismo tiempo “para mejorar mi salud” “porque ya estoy en mal estado”. En el “hacer presente” un ente se expresa lo que uno hace, suponiendo lo que uno *fue* y lo que uno *anticipa* ser. Es decir, una acción en el presente está marcada por el pasado y el futuro. Heidegger los llama “éxtasis”, que dan la idea de “salir afuera” (como ex-sistencia)²². Por tanto, estos “éxtasis” no deben entenderse como momentos sucesivos sino como instancias cooriginarias que se suponen y necesitan. “Tan pronto es una, tan pronto es otra de las dimensiones la determinante, aquella quizá en que estamos incluso atrapados. No por eso las otras dimensiones desaparecen en cada caso, sino sólo son modificadas”²³. Este fenómeno unitario es lo que Heidegger llama “la temporeidad del Dasein”. El “ahora”, el “luego” y el “antes” que se suponían cuando veíamos el reloj no son más que la expresión de la temporeidad originaria del Dasein.

²² “En sí mismo, el tiempo, en tanto que futuro, haber sido y presente, *es arrebatado [entrückt] fuera de sí*. El Dasein, en tanto que futuro, *es arrebatado fuera de sí hasta* su poder ser pasado, en tanto que pasado, *es llevado fuera de sí hasta* su haber sido, en tanto que presente *es llevado fuera de sí hasta* otro ente. La temporalidad, como unidad del futuro, del haber sido y del presente, lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto que *temporalidad es el originario fuera de sí*, lo ἐκστατικόν. Designamos terminológicamente este carácter del arrebatarse fuera de sí como el *carácter extático* del tiempo” (HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 321. Los destacados son del autor).

²³ HEIDEGGER, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 91.

La apertura del Dasein y el desocultamiento de los entes dependerán de su temporeidad. El desocultamiento de un ente, ya sea un ser a la mano o un ente que está-ahí, necesariamente lo hará en dependencia de esta estructura. “Así, ya de antemano, el ente con el que se encuentra el Dasein está abarcado por el tiempo”²⁴. Podemos verlo incluso en el ejemplo heideggeriano por excelencia: el útil. Éste es útil en tanto que se me hace presente como algo para, en tanto que se espera su para-qué (no la obra final, supongamos, “el colgar un cuadro”, sino que el martillo martille) y en tanto que depende de un modo particular de la retención: el olvido (“Para poder ponerse «efectivamente» a la obra y operar «perdiéndose» en el mundo de los útiles, el sí-mismo tiene que olvidarse de sí”²⁵).

V. La temporariedad en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*

Con *Ser y tiempo* se pudo concluir que la constitución del Dasein se funda en la temporeidad (*Zeitlichkeit*), entendiendo al Dasein en tanto tiempo. Pero ha quedado sin desarrollar como es que debe entender el ser en tanto tiempo. Esta era la tarea que explícitamente se proponía la obra del 27 y quedó inconclusa:

La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la *temporariedad del ser* [*Temporalität*]. Sólo en la exposición de la problemática de la temporariedad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser.²⁶

Heidegger nunca publicó la anunciada tercera sección de *Ser y tiempo*. Escribió un primer borrador en 1927, pero poniéndolo en diálogo con su amigo Karl Jaspers se dio cuenta que era totalmente incomprensible y lo destruyó. Pero gracias al cursodel semestre de verano de1927 titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología* podemos hacernos una idea de lo que trataba. En el manuscrito de estas lecciones Heidegger anota “Nueva elaboración

²⁴ HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 329.

²⁵ ST, p. 368.

²⁶ ST, p. 40. El destacado es del autor.

de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*²⁷. En cuanto a la temática en sí, la temporalidad del Ser, en el capítulo primero de la segunda parte del curso Heidegger explicita una conclusión que había quedado implícita en *Ser y tiempo*:

*Mas entonces, si, por otra parte, la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, tiene ésta 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.*²⁸

El ser es comprendido a partir del tiempo. Y como la comprensión de ser depende de la temporeidad del Dasein, también dependerá de ésta la consideración temática del ser, la ontología. Heidegger designa como “temporalidad” (*Temporalität*) al tiempo en tanto condición de posibilidad del ser y de la ontología. Es el horizonte último desde donde se comprende al ser. Será preciso entonces no confundir entre la temporalidad del Ser y temporeidad del Dasein.

Ya hemos hablado de la comprensión de ser y la definimos como la condición de posibilidad de lo ente en tanto que aquél es el horizonte a partir del cual éste puede manifestarse. Recordemos que esta comprensión de ser es siempre preconceptual, preontológica, y siempre dependiente del comportamiento del Dasein. Heidegger reiteradas veces, por ejemplo en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *De la esencia de la verdad*, compara la diferencia entre el ser y el ente con la alegoría de la caverna. Del mismo modo que

²⁷HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 25. Otra prueba de la estrecha relación entre ambas obras es la nota en la segunda parte del título de la primera parte “...y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” en la *HüttenexephardeSer y tiempo* (el ejemplar de Heidegger de *Ser y tiempo* que utilizaba en la cabaña de Todtnauberg). Ésta señala que la explicación del tiempo como horizonte del ser es desarrollada en el susodicho curso. Sobre la historia de la génesis de la tercera sección y el curso del semestre de verano de 1927 se puede consultar VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid: Editorial Trotta, 1997. 29-36.

²⁸HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 278. La cursiva es del autor.

dentro de la caverna las sombras se ven gracias a la luz del fogón y el mundo de las ideas puede ser percibido gracias a la luz del bien, el ente puede ser visto iluminado por la comprensión del ser. Pero la comprensión de ser misma necesitará un iluminar previo y éste no es otro que el tiempo.

Revisemos el tan usado ejemplo del útil. El Dasein comprende al útil como útil, es decir, en tanto funcional, solamente a partir de un entramado de remisiones, que no es otra cosa que la significatividad, que, a su vez, es lo que identificamos con mundo. Si los entes vienen a nuestro encuentro, en este caso los entes a la mano, es que hemos precomprendido el mundo. El mundo es lo trascendente, en el sentido que es lo que siempre sobrepasa, lo que está más allá de la experiencia óptica de lo ente. Vemos que Heidegger no le da a la trascendencia ni un sentido horizontal –lo trascendente es el objeto que está más allá del sujeto–, ni un sentido vertical –lo trascendente es lo que sobrepasa lo mundano, Dios. Y si el mundo es lo trascendente, y el Dasein es el ser-en-el-mundo, entonces el Dasein es lo trascendente. “Porque está constituido mediante el ser-en-el-mundo, el Dasein es un ente que está, en su ser, *más allá de sí mismo*”²⁹. Gracias a la trascendencia la existencia humana es capaz de relacionarse con lo ente, con los otros y consigo mismo y por ello decimos que es un ser abierto.

*Lo anterior a todo anterior posible es el tiempo porque es la condición de posibilidad de todo anterior. Y dado que el tiempo, como fuente de todo lo que hace posible (de las posibilidades) es lo más anterior de todo, todas las posibilidades poseen, como tales, en su función de hacer posible, el carácter de lo anterior, o sea, son a priori. Pero de aquí, de que el tiempo es lo más anterior de todo, en el sentido de la posibilidad de todo anterior y de todo orden a priori de fundamentación, no se sigue que el tiempo sea ópticamente el primer ente, ni tampoco se sigue de ahí que el tiempo sea siempre y sea eterno, excluyendo totalmente el hecho de que no quepa llamar al tiempo un ente.*³⁰

²⁹ HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p.358.

³⁰ *Ibíd.*, p. 387.

Solamente gracias a la temporaneidad es posible un *a priori*. Éste literalmente significa “desde lo anterior”. Y “anterior” nos remite necesariamente al tiempo. El ente se nos manifiesta gracias a la trascendencia del Dasein y lo que sobrepasa al ente es esa proyección de ser que está “ya antes” proyectada cuando viene un ente al encuentro de la existencia. Cuando hablamos de lo “anterior” no quiere decir que lo conocemos antes: primero conocemos el ente y, en una segunda instancia o quizás nunca, el ser. Vimos que el descubrimiento del ente, el comportarse con el ente supone una comprensión previa de ser y ésta exige, a su vez, como condición de posibilidad, el tiempo. La temporariedad hace posible la condición de posibilidad, hace posible todo anterior, todo *a priori*, todo horizonte que permita a los entes manifestarse.

VI. Consideraciones finales

Hemos desarrollado cómo Heidegger, partiendo de la temporeidad del Dasein alcanza la temporariedad del ser. Esto supuso una serie de pasos: partir del concepto cotidiano del tiempo para luego alcanzar los éxtasis que caracterizan al Dasein para finalmente abordar el problema de la temporariedad. Ahora bien, si uno sigue leyendo cronológicamente la obra de Heidegger parece que el problema del tiempo desaparece de su pensamiento. La famosa *Kehre* significa para muchos el abandono de la temática de *Ser y tiempo*. La tesis fundamental era que el ser se entendía a partir del tiempo, la temporariedad es la condición de posibilidad del Ser. ¿Es este giro (*Kehre*) el abandono de su trabajo del 27? Recordemos, además, que *Ser y tiempo* es una obra inconclusa, que si bien es completada en algunos trabajos posteriores (sobre todo en *Kant y el problema de la metafísica* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*) uno podría pensar que, dado que Heidegger nunca escribe las subsiguientes partes de la obra, ha abandonado el proyecto. ¿Significa esto, entonces, que Heidegger abandona la premisa de que el ser debe entenderse en tanto tiempo? ¿Cuán abrupta es la famosa *Kehre*?

Este tema será objeto de futuras investigaciones, dado que no podemos continuar extendiéndonos en este trabajo. Por lo pronto podemos decir que consideramos que Heidegger no abandona el problema de la temporalidad del ser, sino que la aborda desde otra perspectiva: no ya desde la temporeidad del Dasein, sino desde la verdad del ser. Ésta se dará epocalmente, articulando distintas formas de desocultamiento. La verdad del ser se entenderá como el claro que permite que los entes aparezcan y que el ser mismo se manifieste.

VII. Bibliografía

BLATTNER, William D., "Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)" en AAVV, *Heidegger: A Critical Reader*, edit. Hubert Dreyfus y Harrison Hall, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1993.

CAMPOS SALVATERRA, Valeria, "Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas" en *Alpha*, Osorno, n. 35, dic. 2012.

HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México D.F., Editorial Herder, 2013.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2012.

KELLER, Pierre y WEBERMAN, David, "Heidegger and the source(s) of intelligibility" en *Continental Philosophy Review* 31, 1998.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México D.F.: Siglo XXI editores, 2006⁴.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid: Editorial Trotta, 1997.