



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Simesen de Bielke, Martín
Conceptos y fundamentos para una crítica del 'tiempo vulgar' en Heidegger
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 52, 2017, pp. 277-318
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323049780010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

CONCEPTS AND FOUNDATIONS FOR A CRITIC OF HEIDEGGER'S 'ORDINARY TIME'

Martín Simesen de Bielke
IMIT-UNNE-CONICET
martindegbielke@gmail.com
Corrientes, Argentina

Abstract

A critique of Heidegger's 'vulgar concept of time' aims to explain its basic features and fundamentally to highlight the aporias in the approach. Regarding the former, the emphasis on this article is placed on the "original" character of the vulgar concept of time; that is, its connection with the "world-time" and the nexus of foundations connecting both –vulgar time and world time– with the original temporality of *Dasein*. In relation to the latter (the aporias), the article discusses the limits of an attribution of the vulgar concept of time to Aristotle. The homologation of space and time is also discussed, as well as the connection between time and presence, both hypotheses taken as presuppositions in the traditional representation (philosophical and physical) of time as a measure/parameter of changes in general.

Keywords: time, temporality, space-time, Heidegger, Aristotle.

Received: 07 - 03 - 2016. Accepted: 31 - 05 - 2016.

CONCEPTOS Y FUNDAMENTOS PARA UNA CRÍTICA DEL 'TIEMPO VULGAR' EN HEIDEGGER

Martín Simesen de Bielke
IMIT-UNNE-CONICET
martinbielke@gmail.com
Corrientes, Argentina

Resumen

Una crítica del concepto vulgar de tiempo busca explicitar los caracteres básicos de dicho concepto y fundamentalmente las aporías en el planteo. Con relación a lo primero, este artículo pone énfasis en el carácter "originario" del concepto vulgar, es decir, su conexión con el "tiempo del mundo" y en el nexo de fundamentación que conecta ambos –tiempo vulgar y tiempo del mundo– con la temporalidad originaria del *Dasein*. En relación con lo segundo (las aporías), el artículo cuestiona los límites de una atribución del concepto vulgar de tiempo a Aristóteles; se discute asimismo la homologación de espacio y tiempo, por un lado, y la relación entre tiempo y presencia por otro, dos presupuestos de la representación tradicional (física y filosófica) del tiempo como medida/parámetro de los cambios en general.

Palabras clave: Tiempo, temporalidad, espacio-tiempo, Heidegger, Aristóteles.

Recibido: 07 - 03 - 2016. Aceptado: 31 - 05 - 2016.

1. La relación entre ser y tiempo y la analítica existencialia

“El principal esfuerzo de la filosofía apunta ya desde la antigüedad a comprender el ser del ente y llevarlo a conceptos” (Heidegger, 2007 (*Ga* 14): 125).¹ Para Heidegger, la filosofía nace como ontología. La pregunta por el ser desata una gigantomaquia en torno a la οὐσία y ya en los albores del pensar filosófico aparecen los signos de un olvido de la cuestión original que se iría profundizando con el desarrollo de la metafísica. *Ser y Tiempo*² se impone como tarea replantear la cuestión fundamental: tú τὸ ὄν, ¿qué es el ser? Más específicamente se trata de responder la pregunta por el *sentido* del ser. Con tal objeto se interroga al ente cuya peculiaridad consiste en encontrarse abierto al ser en un vínculo hermenéutico por cuanto le concierne su propio ser. El *Dasein* es el ente señalado para la pregunta ontológica porque se mueve ya siempre en cierta comprensión pre-ontológica, no tematizante, del ser. El primer paso hacia una ontología general es una ontología fundamental, una analítica existencialia del *Dasein*, aplicada a sacar a luz el fundamento de esa comprensión pre-ontológica. La analítica existencialia explicita, en primer término, la estructura ontológica básica del *Dasein*: el ser-en-el-mundo; prosigue con el análisis de cada uno de los existencialios [*Existenzialien*] que componen dicha estructura y devela finalmente el ser del *Dasein*: la cura [*Sorge*], triplemente articulada como existencialiedad [*Existenzialität*], facticidad [*Faktizität*] y caída [*Verfallen*]. El fundamento de la unidad de la cura es la temporalidad [*Zeitlichkeit*]. Los éxtasis co-origenarios [*gleichursprünglich*] de la temporalidad triplemente extática, correlativos a cada uno de los tres momentos de la cura, son: advenir [*Zukunft*], haber-sido [*Gewesenheit*] y presente [*Gegenwart*]. La primera sección de la primera y única parte publicada de *ST* concluye con una exégesis del concepto de temporalidad extático-horizontal, a la base del ser del *Dasein* como unidad temporal co-originaria de ‘pre-ser-se / ya-en / ser-cabe’ [*sich-vorweg-schon-sein-in-sein-bei*].

‘Sentido’ [*Sinn*] significa el ‘hacia donde’ [*Woraufhin*] del proyecto primario [*primärer Entwurf*] de la comprensión del ser, o sea el horizonte

¹ Traducción mía.

² 1974. Sigla: *ST*

‘a partir del cual’ [*Aus dem her*] todo ente es comprendido.³ Este horizonte es el tiempo. La tesis de Heidegger es que el tiempo ha funcionado siempre como *discrimen* del ser del ente. Todas las ontologías, desde Parménides, han pensado el ser sin conciencia de la relación entre ser y tiempo, como ‘ser producido’ [*hergestellt werden*] o teleológicamente como ‘estar terminado’ [*vollendet sein*] y, sobre todo, como ‘presencia constante’ [*ständige Anwesenheit*], a partir de una noción reductivista del tiempo entendido como puro presente [*Gegenwart*]. El ser se comprende a partir del tiempo o, hermenéuticamente, *como* tiempo, porque el tiempo, vulgarmente entendido como intratemporalidad [*Innerzeitigkeit*], define las tres grandes regiones del ser del ente en la ontología tradicional: ser temporal [*zeitlich*], atemporal [*außerzeitlich*] y supratemporal [*überzeitlich*].⁴ El objetivo de la analítica existencial era sentar las bases para una posterior tematización objetivante del sentido del ser en cuanto tal. *ST* pregunta por el tiempo en su función ontológica y hermenéutica: posibilitar la comprensión del ser del ente que nosotros mismos somos, el *Dasein*, luego de los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* [*die nicht daseinsmäßigen Seiende*] y, por último, del ser en general, la temporariedad [*Temporalität*].

A partir del § 66, Heidegger da inicio a la repetición [*Wiederholung*] de la analítica existencial (segunda sección de la primera parte) a la luz de la temporalidad originaria. Se aborda el modo específico de temporación [*Zeitungung*] de los existenciarios constitutivos del ser-en-el-mundo. La repetición culmina con la tematización de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] como temporalidad propia [*eigentlich*] del *Dasein*; luego prosigue con los modos de temporación del ‘tiempo del mundo’ [*Weltzeit*], para finalizar con una exposición del concepto vulgar de tiempo caracterizado como ‘tiempo de horas’ [*Jetzzeit*]. En lo que sigue me concentró en los momentos centrales de la repetición de la analítica

³ Cfr. *ST*, § 32, 169 s., § 65, 351 s.

⁴ Lo ‘atemporal’ o ‘extra-temporal’ califica al ente que no tiene tiempo (*zeitlos*), como los entes matemáticos; ‘supra-temporal’ es lo eterno (*aeternitas*), el ente que no cambia y es siempre el mismo ($\alpha\epsilon\iota\circ\bar{v}$), ‘temporal’ es el ente que transcurre en el tiempo, lo mudable y contingente. Cfr. Heidegger, 1974: 35 s.; 2000b: 361; 2006: 176; 2008: 128 s.

existenciaria con vistas al desarrollo de un análisis crítico del concepto vulgar de tiempo.

1.1 La temporación de los existenciarios del ser-en

En el primer momento de la repetición de la analítica existenciaria (*ST* §§ 66-71) a partir del horizonte puesto al descubierto en el § 65 –la temporalidad originaria– los existenciarios constitutivos del ser-en-el-mundo (comprender, encontrarse, caída y habla) son considerados en sus modalidades específicas de temporación.

El comprender [*das Verstehen*] se temporación [*sich zeitigen*] primariamente a partir del advenir [*Zukunft*]. Tal como puede verse en el § 65 de *ST*, el advenir en sentido temporal-existenciario no consiste en un instante futuro que todavía no es y que eventualmente llegaría a ser presente (futuro relativo a la comprensión vulgar del tiempo) para luego devenir pasado irrevocable e irrepetible, según la representación lineal del tiempo, sino en un movimiento específico del *Dasein*, por el cual éste (ad)viene [*zukommen*] a sí mismo; y en tal movimiento se comprende a sí mismo. Si el advenir procede de la posibilidad más propia [*eigentlich*] del *Dasein*, su propia muerte, se trata de un advenir propio; el *Dasein* se comprende entonces como el ente que en verdad es: un ser-paral-muerte [*Sein zum Tode*]. Pero si el advenir comprensor procede de las posibilidades contingentes que las circunstancias más inmediatas le ponen en frente, es decir, si se comprende a partir de los entes que constantemente le salen al encuentro y no tienen la forma de ser del *Dasein*, se trata de un advenir impropio [*uneigentlich*] que da lugar a una comprensión impropia de sí mismo en sentido literal: de sí mismo como otro ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* se comprende a sí mismo como un ente más entre los entes intramundanos, bien que provisto de una diferencia específica: *animale rationale, res cogitans*, unidad de sensibilidad, razón y entendimiento, etcétera. En todo comprender entes (en el sentido de manipular y saber manejar útiles que expresa el verbo alemán '*hantieren*') hay siempre implícita una comprensión del propio ser. El comprender impropio se temporación desde el advenir impropio como un venir a sí mismo expectante (o que está a la expectativa) [*gewärtigend-auf-sich-selbst-Zukommen*] del éxito o fracaso de los proyectos para luego obrar en consecuencia; en este modo de temporación *uno (man)* está pendiente de lo urgente, lo ineludible, lo impostergable y lo que aún resta por hacer. En el modo de la propiedad

[*Eigentlichkeit*], por el contrario, la temporación del comprender se realiza como un venir a sí mismo anticipador o precursor [*vorlaufend-auf-sich-selbst-Zukommen*] de la propia muerte en tanto posibilidad más propia del *Dasein*, la posibilidad que cancela todo proyecto, todo posible ser [*Seinkönnen*], que pone fin al *Dasein*. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo proyecto. En sentido ontológico, su muerte es para el *Dasein* pura posibilidad, es decir, una posibilidad que no se actualiza como otras posibilidades ónticas. En parte como Epicuro, Heidegger interpreta que al *Dasein* no le acontece morir, porque cuando la muerte es, el *Dasein* ya no es más. Precursar la muerte no quiere decir adelantarla por medio del suicidio, ni arriesgar la vida con temeridad y falsa resolución, sino sacarla del encubrimiento que opera el habla cotidiana en tanto dice: 'efectivamente todos morimos *alguna vez*', o 'nadie puede eludir la muerte, pero aún queda tiempo por delante'. Precursar⁵ la muerte significa mantenerla como posibilidad, ponerla al descubierto en su inexorabilidad, su espontaneidad (es una posibilidad que encierra cada instante desde el momento mismo del nacimiento) y su indeterminación respecto a *cuándo* sucederá (Cfr. Heidegger, 2009b: 82ss).

El advenir se temporación 'en bloque' *junto con* los éxtasis haber-sido y presente. Los tres éxtasis son co-originarios [*gleichursprünglich*]. Es decir, la temporación no acaece como sucesión de pasado-presente-futuro. El comprender propio acontece, visto desde la perspectiva total de la cura, como un advenir a sí mismo en el precursar [*vorlaufend-auf-sich-selbst-Zukommen*] en *unidad* con un retornar a sí mismo en la reiteración [*wiederholend-auf-sich-selbst-Zurückkommen*] en el éxtasis haber-sido, y en el modo de la mirada (que mantiene abierta la situación) junto a los entes que circunstancialmente salen al paso [*bei den jeweils begegnenden Seienden augenblicklich sein*] en el éxtasis presentificar. El *Dasein* siempre se comprende a sí mismo necesariamente de un modo o bien propio o bien impropio. En síntesis, el comprender, considerado desde la perspectiva de la temporalidad es, en el modo de la propiedad, un precursar en unidad con la mirada (o instante de la mirada) y la reiteración [*wiederholend-augenblickliches Vorlaufen*]; y en el modo de la

⁵ "Pre-cursar" es la traducción del verbo *vor-laufen*, también se ha traducido como 'ir previamente al encuentro de' y como 'anticipar' (el fenómeno de la muerte).

impropiedad, un estar a la expectativa en unidad con un olvidar y un presentificar [*vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen*].

La repetición de la analítica a partir del horizonte des-encubierto de la temporalidad originaria prosigue con el 'encontrarse' o 'disposición afectiva' [*Befindlichkeit*]. El éxtasis del haber-sido asume, en este caso, el rol primario en la temporación que, en el comprender, ejerce el advenir. El haber-sido, en tanto éxtasis de la temporalidad del *Dasein*, no es equivalente al pasado [*Vergangenheit*] en sentido vulgar. A diferencia de las cosas, que dejan de ser tan pronto como ingresan al pasado, el *Dasein* es ya siempre lo que ha sido [*was es jemals gewesen ist*]. El haber-sido no alude, por tanto, a un instante o lapso de tiempo acaecido y ya no más presente, sino a otro movimiento específico del *Dasein* que consiste en retornar a sí mismo [*zu sich selbst zurückkommen*] desde el advenir. Un modo característico de temporación impropia del encontrarse es el miedo. Este temple anímico se temporacía en la unidad co-originaria de los éxtasis impropios como olvidar en unidad con un estar a la expectativa y un presentificar [*gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen*]. El miedo representa, básicamente, la huida ante la resolución precursora, es decir, ante la posibilidad de elegirse y ser sí mismo. La temporación de la angustia [*Angst*] introduce la noción de encontrarse propio. La angustia se temporacía en bloque como reiteración en unidad con el precursar y la mirada [*vorlaufend-augenblickliches Wiederholen*]. En realidad, la angustia coloca al *Dasein* justo delante de la reiteración efectiva de las posibilidades que ofrece el estado-de-yecto [*Geworfenheit*] a la resolución precursora. La temporación de la angustia consiste en retrotraer a la *reiterabilidad* [*Zurückbringen auf die Wiederholbarkeit*] (Heidegger, 1974: 373). El presente de la angustia, por su parte, mantiene la mirada en vilo respecto a la reiterabilidad de las posibilidades del estado-de-yecto, como a distancia de un salto [*den Augenblick auf den Sprung halten*]. La mirada y la reiteración, en cuanto tales, se temporacian como historicidad.

La repetición de la analítica prosigue con la temporación de los existenciarios 'caída' [*Verfallen*] y 'habla' [*Rede*]. La temporación de la caída se expone, de modo paradigmático, a partir del caso concreto de la curiosidad o avidez de novedades [*Neugier*] como un presentificar en unidad con un olvidar y un estar a la expectativa [*vergessend-gewärtigendes Gegenwärtigen*]. Por lo que respecta al habla, su función existenciaria consiste en articular comprender, encontrarse y caída en la unidad del ser-en o 'estado-de-abierto' [*Erschlossenheit*] del *Dasein*. El habla "no

se temporací(a) primariamente en un éxtasis determinado. Pero (...) tiene en rigor el presentar una función preferencial en su *constitución*" (Heidegger, 1974: 377). Heidegger no ofrece mayores detalles sobre la temporación del habla. Según Luckner (1997: 147), el habla se temporacia desde el presente propio. En ese caso, la temporación del habla acontece como mirada que reitera en el precursar [*wiederholend-vorlaufender Augenblick*]. El habla, como todos los existenciarios, se da en los modos de la propiedad y de la impropiedad (Heidegger, 1974: 378), inmediata y regularmente como palabrerío [*Gerede*], propiamente como silencio y poesía. Si el tiempo define los modos de propiedad e impropiedad, el habla efectivamente se temporacia a partir de éxtasis propios.

1.2 La temporación del mundo

1.2.1 La temporación del (pro)curar circunspectivo

El análisis existenciario-temporal prosigue con la temporación del (pro)curar circunspectivo [*umsichtiges Besorgen*], que acontece como presentificar (éxtasis primario) en unidad con un estar a la expectativa y un retener [*gewärtigend-behaltendes Gegenwärtigen*]. El análisis temporal del (pro)curar circunspectivo abarca las temporaciones del saber manejarse con útiles [*Umgang mit Zeugen*] (§ 69 a), de la deliberación circunspectiva e interpretativa [*umsichtig-auslegende Überlegung*] relativa al trabajo manual productivo, del conocimiento teórico [*theoretisches Erkennen*] (§ 69 b) y, por último, el problema temporal de la trascendencia del mundo (§ 69 c). Es imposible realizar aquí un abordaje minucioso, así que me concentro en lo imprescindible a los fines de este trabajo.

El saber manejarse con útiles como modo paradigmático del (pro) curar circunspectivo y condición de posibilidad del venir al encuentro los entes en el ser-cabe-el-mundo se temporacia como un presentificar en unidad con un estar a la expectativa y un retener. Heidegger analiza más en profundidad la temporación del (pro)curar circunspectivo mediante la consideración de los modos de dejar que las cosas queden en respectividad expuestos en el §16 de *ST*: llamatividad [*Auffälligkeit*], apremio [*Aufdringlichkeit*] e insistencia [*Aufsässigkeit*]. La llamatividad, el no pasar desapercibido un útil, se temporacia como un quedar detenido el presentificar a una con el estar a la expectativa y el retener el 'para qué' [*Wozu*] y el 'para esto' (*Um-zu*) del útil (un martillo, una tiza, etc.) explícitos para la mirada circunspectiva [*Umsicht*], si bien no de un modo

tematizante (propio del descubrir teórico del ente). La temporación del apremio del útil requerido y no a la mano adopta modos diferentes. El echar en falta [*das Vermissen*] un útil acontece como un no-presentificar [*ungegenwärtigen*] el útil esperado en unidad con un retener. Por otro lado, la temporación del ser sorprendido [*das Überraschtwenden*] se da como un presentificar algo no esperado en unidad con un estar a la expectativa, un in-esperar y un retener [*gewärtigend/ungewärtigend-behaltendes Gegenwärtigen*]. La temporación del 'resignarse a...' [*das Sichabfinden*] en el que el (pro)curar capitula ante la insuperabilidad de algún obstáculo, por ejemplo, en el producir o el reparar, acontece como un no-retener en unidad con un estar a la expectativa y un presentificar [*gewärtigend-gegenwärtigenden Unbehalten*].

1.2.2 Los esquemas temporales y la temporariedad del ser

La trascendencia del *Dasein* es el encontrarse originariamente fuera de sí rodeado de útiles en un mundo co-habitado por otros. La trascendencia es condición de posibilidad de todos los actos intencionales de naturaleza práctica, productiva e incluso teórica –y no al revés, como si la intencionalidad posibilitase el salir fuera desde una supuesta inmanencia originaria emergiendo en un mundo en un tiempo objetivamente dado–. Al contrario, la temporalidad-horizontal extática es condición de posibilidad de la trascendencia del mundo que el *Dasein* habita y Heidegger señala como existenciario fundamental.⁶ La temporalidad, justamente por su carácter horizontal-extático, es fundamento del ser-en como estado-de-abierto y del 'poder-ser-descubierto' [*Entdecktheit*] de todos los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* en sus múltiples modalidades de comparecencia. 'Éxtasis' (del griego ἐκστατικόν) significa precisamente 'fuera de sí', indica un 'arrobamiento' [*Entrückung*], pero no una proyección ciega hacia la nada, sino hacia un horizonte de esquemas [*Schemata*], dirigida y regulada por una pre-figuración [*Vorzeichnung*] de los esquemas horizontales de la temporalidad que definen (οὐκέτείν) el 'hacia donde' [*woraufhin*] de los éxtasis. Al mismo tiempo, el horizonte de esquemas opera como el 'desde donde' [*aus dem her*] del movimiento extático de venir-a-sí (*auf sich zukommen*) y retornar-a-sí [*auf sich zurückkommen*]. En este juego

⁶ "La trascendencia del ser-en-el-mundo, en su totalidad específica, se fundamenta en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad" (Heidegger, 2000b: 360, cursivas originales).

de proyección y retro-proyección se configura el sentido, el espacio de juego horizontal-extático (hermenéutico) en que los entes pueden venir al encuentro del *Dasein*, como [als] útiles, como cosas y como objetos de conocimiento. El existencialismo *mundo*, es decir, para Heidegger, la significatividad [Bedeutsamkeit] como plexo referencial utensilario, se “temporacía” en el movimiento horizontal-extático de la temporalidad.

“La condición temporal-existencial de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene, en cuanto unidad extática, lo que se llama un horizonte” (Heidegger, 1974: 394).⁷ La unidad de los esquemas conforma la mundanidad del mundo, o sea la significatividad como horizonte trascendental del venir al encuentro los entes, en el (pro)curar circunspectivo y en el modo derivado del descubrir teorético. En *ST* (§ 69 c) Heidegger presenta los tres esquemas horizontales correspondientes a cada éxtasis formal e indiferenciado [*formal-indifferent*] (Von Herrmann, 2004: 83). El advenir se vincula con el esquema ‘por-morde-sí’ [*Umwollen seiner*], el haber-sido con el ‘ante-qué’ [*Wovor*] y ‘a qué’ [*Woran*], el presente con el esquema ‘para qué’ [*Um-zu*].⁸ Con seguridad los esquemas horizontales reaparecerían en el centro de la discusión en la segunda sección de la segunda parte de *ST*, dedicada a la doctrina kantiana del esquematismo trascendental. Heidegger ya había puesto en marcha una exhaustiva apropiación transformadora de la doctrina del esquematismo en *Lógica. La pregunta por la verdad* (2004: §§ 22-36) que luego sería retomada y profundizada en los cursos y escritos posteriores a *ST* dedicados a la *Critica*.⁹ El tema de los esquemas horizontales de la temporalidad [Temporalität] es abordado parcialmente en el curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000b).¹⁰ La temporalidad es “la temporación originaria de la temporalidad en cuanto tal”,¹¹ “es la temporalidad en relación a la unidad de los esquemas horizontales que a ella corresponden” (Heidegger, *Ga* 24: 436).¹² La

⁷ Cursivas originales.

⁸ Cfr. Heidegger, 1974: 394 s. Para una exposición y discusión sobre los esquemas horizontales cfr. Köhler, 1993: 117-119.

⁹ Para un estudio sobre la recepción heideggeriana de la doctrina del esquematismo trascendental, cfr. Rubio, 2004.

¹⁰ Sigla: *PPF*.

¹¹ Cfr. Heidegger, 1989 (*Ga* 24): 429 (traducción mía); cfr. Heidegger, 1974: 470 s.

¹² Traducción mía, cursivas originales.

temporalidad es al ser del *Dasein* lo que la temporariedad al ser en cuanto tal: sentido (Heidegger, 2000b: 330). En el § 20 de *PFF*, Heidegger expone la temporación del ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] y religa el éxtasis presente al esquema horizontal de la presencia [*Praesenz*]. La tematización de cualquier esquema a excepción de la presencia queda de antemano excluida en *PFF*, por lo que la temática proyectada para la tercera sección de *ST* se desarrolla allí sólo parcialmente.¹³ La presencia abarca el ser-presente [*Anwesenheit*] y su modificación, el ser-ausente [*Abwesenheit*]. La presencia como ser-presente es el esquema horizontal del éxtasis impropio 'presentificar'. Por otro lado, el éxtasis deficiente no-presentificar (lo esperado) [*Ungegenwärtigen*], se proyecta en el esquema 'ausencia'; esto último cada vez que el *Dasein*, entregado a una tarea en el (pro)curar circunspectivo, advierte de pronto que echa en falta un útil indispensable (como en la temporación del apremio). Tres éxtasis, tres esquemas, éxtasis propios o bien éxtasis impropios, nunca temporaciones mixtas, cuanto mucho éxtasis deficientes que, como en el caso del no-presentificar, se proyectan en modalidades del esquema primario –la ausencia no es un 'cuarto' esquema.

1.3 Historicidad como tiempo propio del *Dasein*

Concluido el análisis de los modos de temporación de los existenciarios principales del ser-en-el-mundo se examina la temporalidad subyacente al 'quién' que es en el mundo, en los modos de la propiedad (sí mismo) y de la impropiedad ('uno'). La repetición del análisis existenciario alcanza su punto máximo con el develamiento de la historicidad (§§ 72-77) como elaboración más concreta de la temporalidad propia (Heidegger, 1974: 413). La historicidad y el ser-para-la-muerte conforman el poder-ser-total [*Ganzseinkönnen*] del *Dasein* entre los extremos de la vida: nacimiento y muerte. Heidegger señala el origen etimológico de 'historia' [*Geschichte*] e 'histórico' [*geschichtlich*] en el término *Geschehen* (acontecer, gestarse) –vinculado con *Geschehnis* (acontecimiento, suceso). Con este término caracteriza lo que Dilthey y la *Lebensphilosophie* denominan el 'continuo (o nexo) de la vida' [*das Zusammenhang des Lebens*] y que Heidegger pasa a interpretar en clave existencialia como la distensión [*Erstreckung*] o el distenderse propio de

¹³ Para la cuestión del tiempo como horizonte trascendental en *PFF* y la tesis de este curso como segunda elaboración de la tercera sección de la primera parte de *ST*, cfr. Von Herrmann, 1992.

la movilidad [*Bewegtheit*] del *Dasein* entre los extremos de nacimiento y muerte (Heidegger, 1974: 403). El haber-sido propio de la historicidad es la reiteración [*Wiederholung*] de las posibilidades fácticas que ofrece el estado-de-yecto [*Geworfenheit*]. El precurse la muerte, como advenir propio, permite distinguir entre la maraña de posibilidades contingentes e inmediatamente a mano (el darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, evadir los compromisos, etc.) las posibilidades verdaderamente propias. La propia muerte representa la posibilidad más extrema, la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad, cierta en cuanto a que [*daß*] ocurrirá, incierta en relación a cuándo. La muerte –que en tanto pura posibilidad es potencia (δύναμις) en sentido absoluto– devela las posibilidades del haber-sido como posibilidades-sidas [*da-gewesene Möglichkeiten*] y no como el pasado [*Vergangenheit*] irrecuperable de la ontología de la presencia. Las posibilidades propias que ofrece el estado-de-yecto pueden ser asumidas [*übernehmen*] y remitidas o transmitidas [*überliefern*] como destino individual [*Schicksal*].¹⁴ Si el *Dasein* precursor [*volaufend*] se hace *destinatario* de sus posibilidades propias, si asume la herencia [*Erbe*] de su propia facticidad, es decir, si en el movimiento de retorno a [*zurückkommen auf*] su estado-de-yecto elige reiterar esas posibilidades como posibilidades finitas, el acontecer histórico se da en el modo de la propiedad como historicidad: el *Dasein* elige su héroe [*Held*], no otra máscara, sino a sí mismo [*Selbst*]. En el modo de la impropiedad, por el contrario, el *Dasein* no precursor echa mano de las posibilidades que le ofrecen el hoy y el ‘uno’, se refugia en la caída. El *Dasein* olvida sus posibilidades propias, se mantiene en un olvido de sí mismo, retiene [*behalten*] y presentifica sólo lo contingente que le ofrece el ‘mundo’, lo novedoso y actual. La historicidad propia, por el contrario, parte de un des-presentificar [*entgegenwärtigen*] (Heidegger, 1974: 422) que mantiene la mirada despejada para la situación límite de la propia muerte, para su tiempo generacional y para sí mismo como destino (destinatario) de posibilidades sidas.

La historicidad se temporacía como instante de la mirada precursora que reitera [*volaufend-wiederholender Augenblick*] (Heidegger, 1974: 422). La angustia por la muerte reduce al ‘mundo’ a una insignificatividad

¹⁴ *Schicksal* (destino), *Geschick* (destino colectivo), como *Geschehen*, *Geschichte*, *geschichtlich*, etc., comparten la raíz del verbo *schicken* (enviar). Del verbo *überliefern* (transmitir, legar) proviene *Überlieferung* (tradición, legado, herencia cultural).

[*Unbedeutsamkeit*] tal que el mundo ya no tiene nada que decir ni que ofrecer y expulsa al *Dasein* a lo inhóspito [*unheimlich*] de su ser: el hecho de que tiene que ser y cargar con el peso de la existencia. Si la angustia coloca a uno ante la reiterabilidad [*Wieder-holbarkeit*], de cara a su facticidad, la historicidad, por su parte, representa el paso adelante, decidido y decisivo, el salto [*Sprung*] efectivo hacia la resolución, la elección de una existencia en el modo de la propiedad. En el mismo acto por el cual el *Dasein* precursor se remite su herencia "*de lui même à lui même*" (Ricœur, 1985: 137), se destina él mismo *hacia* la posibilidad de ser sí mismo (y no *uno* más). El imperativo ontológico-temporal de carácter formal podría formularse (o parafrasearse) así: *Werde (komm zu dem) was du bereits gewesen bist!*¹⁵

Las posibilidades propias, de las que el *Dasein* es remitente y destinatario y por las cuales él mismo deviene un destino son herencia, tradición (*Überlieferung*). Pero la herencia de su haber-sido es, a la vez, posible destino individual, sólo si eligiere la reiteración. Resulta problemático cómo debe entenderse la herencia de posibilidades que ofrece el estado-de-yecto y que el *Dasein* precursor se remite como destinatario, no solamente porque la analítica existencial no puede indicar las posibilidades fácticas a cada *Dasein* (como si se tratara de posibilidades del 'hombre en cuanto hombre'), tampoco por las dificultades que suscita el antagonismo aparente entre libertad y facticidad como destino, sino básicamente porque el estado-de-yecto es definido en el § 29 de *ST* como el nudo hecho 'de que...' [*dafß*] el *Dasein* es y tiene que ser aun cuando el de dónde [*woher*] y hacia dónde [*wohin*] de su existir permanecen velados. El estado-de-yecto sólo puede ofrecer como herencia el 'peso de la existencia', el puro y simple 'que...' [*dafß*] (Heidegger, 1974: 151 s.). La pregunta, tal vez, es si y (en caso afirmativo) cómo se modifica el 'que...' cuando los horizontes del 'de dónde' y 'hacia dónde' se revelan a la mirada precursora como procedencia [*Herkunft*] y destino individual (*Schicksal* como *Zukunft*), es decir, cómo el precursar la muerte en tanto posibilidad extrema, permanente, incierta en relación al cuándo pero cierta en relación al 'que...' [*dafß*], saca a luz, al mismo tiempo, procedencia y destino individuales como lo aún reiterable, lo susceptible de réplica [*Erwiderung*]. ¿Acaso las posibilidades fácticas del *Dasein* dejan de ser, a partir de la finitud descubierta para la

¹⁵ Puede traducirse como "hazte (llega a ser) lo que ya has sido", aunque se pierde el sentido y el juego de palabras con advenir y haber-sido.

mirada por el precursar la muerte, un mero ‘que...’ para convertirse en un *qué* concreto y personal? ¿Por eso la temporalidad es *principium individuationis* (Heidegger, 2011a: 59)? La pregunta por el tiempo sería entonces pregunta por el *sentido* de la vida, es decir, cuál es el sentido de nacer para morir, el hecho de que [*daf*] el *Dasein* ha nacido y debe morir.

Pienso que el concepto de temporalidad es fruto de una silenciosa pero efectiva puesta en marcha de la destrucción de la ontología de la presencia –dilucidar los conceptos de historicidad e historia es fundamental para la destrucción de la historia de la ontología que hubiese tenido lugar en la segunda parte de *ST*. La tematización de la historicidad saca a luz una ontología del movimiento y brinda una respuesta al enigma del movimiento del *Dasein* [*Rätsel der Bewegtheit*] (Heidegger, 1974: 420) como continuo de la vida y distensión [*Erstreckung*]. Culpa [*Schuld*], conciencia moral [*Gewissen*] y su correlativo querer-tener-conciencia [*Gewissen haben wollen*], también, sin duda, destino individual y destino colectivo [*Geschick*] (en el plano del ser-con-otros [*Mitsein*]) confluyen en el concepto posiblemente central de la analítica existencialia: libertad. El poner en libertad y al descubierto [*freilegen*] el ser libre para la muerte [*frei sein zum Tode*] y, consiguientemente, la libertad para existir según las posibilidades fácticas propias y finitas (habiéndolas asumido aún sin haberlas escogido) es la resolución (en el sentido de liberación respecto de la dictadura del ‘uno’), ser en el modo de la propiedad. Libertad (existencia propia) es “autonomía” (Gander, en Rentsch, 2007: 238), *Selbst-ständigkeit*, o bien: *ständig* (de modo continuo) *das Selbe* (el mismo), “*constance à soi même*” (Ricœur, 1985: 132), en el prolongarse [*sich erstrecken*] la vida entre los dos polos de la finitud, nacimiento y muerte. Así se gana para la ontología fundamental el tradicional problema del cambio y la permanencia. El problema del movimiento es el problema del tiempo como pregunta por la unidad del ser. El fundamento de la unidad es la co-originariedad de los éxtasis de la temporalidad que posibilita el singular “a la vez” de lo anterior (nacimiento) como haber sido en la reiteración y lo posterior (muerte) como advenir precursor. El continuo [*Zusammenhang*] de la vida consiste en el ‘permanecer juntos’ [*zusammen-hängen*] los extremos que conforman la totalidad del *Dasein*. Por eso dice Heidegger que el nacimiento no es un acontecimiento pasado [*vergangen*] sino algo que el *Dasein* permanentemente [*ständig*] es, a lo cual agrega: “El «ser ahí» fáctico existe naciendo, y naciendo muere en el acto, en el sentido del «ser relativamente a la muerte»” (Heidegger, 1974: 405). El oxímoron naciente-muriante [*gebürtlich-*

sterblich'] –el permanecer juntos [*zusammenhängen*] los extremos contrarios, llegar a ser y dejar de ser– sintetiza (unificando) el poder-ser-total del *Dasein*. El continuo finito del tiempo existencial tiene su fundamento en el carácter extático-horizontal de la temporalidad, en el juego que despliegan éxtasis y esquemas, así como los éxtasis advenir y haber-sido entre sí, juego en el cual nacimiento y muerte no se entienden como instantes puntuales y fechables sino a partir de una ontología cuyo primer principio bien podría ser: “*Her-kunft bleibt Zu-kunft*” (Heidegger, 1986: 96).¹⁶ Es decir: la procedencia (originariedad) permanece siempre como destino.

2. El concepto vulgar de tiempo como tiempo de horas

ST tiene como objetivo preliminar explicitar el horizonte que hace posible la comprensión del ‘ser’: el tiempo. Pero ‘tiempo’, como ‘ser’, se dice de muchas maneras. Heidegger distingue y ordena jerárquicamente en ST tres sentidos: dos de ellos, el tiempo del mundo [*Weltzeit*] y el tiempo de horas [*Jetzzeit*], proceden de la temporalidad originaria [*ursprüngliche Zeitlichkeit*], se siguen en ese orden, son derivados [*abkünftig*], vástagos [*Abkömmlinge*] de la temporalidad del *Dasein*, absolutamente primera en la secuencia de sentidos. Heidegger repite en su *magnus opus* que, en ontología, todo surgir a partir de algo implica una degeneración (Heidegger, 1974: 362). Sin embargo, el tiempo de horas o concepto vulgar de tiempo [*vulgärer Zeitbegriff*] no es falso (en cuanto distorsionaría el fenómeno de la temporalidad), al contrario, tiene “derechos naturales” (Heidegger, 1974: 459) por ser originario (nativo) de ella, derechos que ha perdido, no obstante, al ser postulado por la filosofía y la física a lo largo de la historia como el único concepto de tiempo existente. El concepto “vulgar” (corriente) del tiempo, es decir, el concepto tradicional, filosófico, pierde de vista, de Platón y Aristóteles en adelante, que el tiempo de horas es originario (procedencia) de la temporalidad *originaria* (que da origen), esto es, en primer lugar, no comprende el tiempo de horas como un modo específico de temporación de la temporalidad. El tiempo de horas se temporacia, *brotá* de la unidad de los tres éxtasis impropios [*uneigentlich*] de advenir, haber-sido y presente, o sea, es *fruto* de un estar a la

¹⁶ Literalmente: “Pero la procedencia permanece siempre como futuro” (traducción mía).

expectativa, olvidando y presentificando [*gegenwärtigend-vergessendes Gewärtigen*] (Heidegger, 1974: 458).

¿Qué es, visto de más cerca, el tiempo de horas o concepto vulgar de tiempo? Husserl considera como leyes aprióricas de la conciencia del tiempo:

(...) que el orden temporal fijo es una serie bidimensional infinita; que dos tiempos diferentes nunca pueden ser simultáneos; que su relación es no simétrica; que en el tiempo rige la transitividad; que todo tiempo tiene un tiempo anterior y otro posterior, etcétera (Husserl, 2002: 26).

En un esclarecedor epígrafe dedicado al concepto vulgar de tiempo, Pucciarelli dice:

(...) el tiempo aparece como una fluencia que desde el pasado avanza al porvenir o que desde el porvenir viene al encuentro del presente para hundirse en el pasado. No tiene límites por ninguno de sus extremos. El presente, lámina delgada y móvil, que separa el pasado del futuro, se destaca sobre ellos por el mayor peso de su realidad. El tiempo se presenta como una línea única, que afecta al universo y a la vida humana, cauce que prescribe de antemano el itinerario y el orden de la sucesión (Pucciarelli, 2013: 56).

Heidegger caracteriza el tiempo vulgar básicamente como una serie lineal e infinita de horas que fluyen uno tras otro, como si flotaran en un vacío [*freischwebend*].¹⁷ Son horas nivelados [*nivelliert*], es decir, homogéneos, sin otra distinción que la posición de cada uno en la serie, dispuesta según el orden de antero-posterioridad de los números naturales positivos. Al ahora del tiempo del mundo le han sido amputadas cuatro determinaciones fundamentales [*Grundbestimmungen*], por eso ausentes en la representación *conceptual* vulgar. Esas cuatro determinaciones se explicitan por primera vez en *ST* – luego con mucho más detalle en el curso *PFF* y vuelven a aparecer años más tarde (con algunas modificaciones en la denominación) en los

¹⁷ Cfr. Heidegger, 1974, § 81ss.; 2000b, § 19ss.

Seminarios de Zollikon (2013): databilidad [*Datierbarkeit*], significatividad [*Bedeutsamkeit*], distensión [*Gespannheit*] y publicidad o carácter público [*Öffentlichkeit*].¹⁸

3. Las cuatro determinaciones fundamentales del tiempo del mundo

El ahora del tiempo del mundo no es un punto-tiempo sin extensión, un instante sin magnitud (dimensión nula), una "lámina delgada" (como dice Pucciarelli) situada entre pasado y futuro (límite), sino un ahora *siempre* distendido. Por otro lado, mirar la hora en el reloj no es primariamente determinar la duración de procesos, sino, *inmediata y regularmente* –es decir, en la cotidianidad de término medio [*alltägliche Durchnittlichkeit*]– determinar de cuánto tiempo se dispone, con cuánto tiempo se cuenta *para* [*um zu*] hacer algo y cuándo el tiempo es propicio o no *para* cierta actividad. El 'para' define la significatividad como determinación cualitativa del tiempo del mundo. La significatividad, además, es el rasgo fundamental de la mundanidad del mundo en sentido ontológico-existencial del término –como plexo referencial utensiliario constitutivo del *Dasein*– y no en sentido óntico –totalidad de entes (universo). La significatividad y la distensión como caracteres fundamentales del tiempo del mundo en *ST* son *a priori* en relación a la determinación del tiempo como una cantidad abstracta; es decir, están a la base del concepto de tiempo como número y medida. El *Dasein* ya cuenta con el tiempo [*mit der Zeit rechnen*], es decir tiene tiempo y se "rige" por él [*sich nach der Zeit rechnen*]. Esa es la condición de posibilidad de 'contar' [*rechnen*], medir y calcular 'cuánto' exactamente mirando la hora en el reloj o el cronómetro. El tiempo distendido y significativo del mundo es de todos y ninguno, o de 'uno' [*das Man*], tiempo *del* reloj (y no de 'uno' mismo, de sí mismo). El horario impone qué se hace y cuándo durante el día, a qué hora se come, a qué hora se trabaja, etcétera. El tiempo del mundo no es la exteriorización de un hipotético tiempo subjetivo gestado en el interior de una conciencia (el rendimiento de actos de protección y retención, como en Husserl), no es tiempo inmanente posteriormente objetivado en un tiempo público, fijado por consenso intersubjetivo como medida objetiva (parámetro), sino un tiempo que ya de por sí (*a priori*) tiene siempre carácter público,

¹⁸ Cfr. Heidegger, 1974: §§ 79-80; 2000b: § 19 β; 2013: 67ss.

carácter de abierto. La databilidad, por otra parte, no tiene que ver *a priori* con fechas (números), sino con lo que viene *dado* con cada ahora. Si la distensión pudiera ser considerada como “forma” del ahora (el aspecto [*εἶδος*] general de todo ahora), podría pensarse el mundo circundante inmediato como ‘materia’ del mismo (lo particular del ahora del caso y ‘en cada caso mío’). Como indica Figal (1988: 288), databilidad proviene de *datum* (lo dado) (Cfr. Heidegger, 2013: 89). La databilidad del tiempo del mundo se expresa en preposiciones y conjunciones temporales como ‘luego’ y ‘mientras’, no mediante fechas y números. ‘Ahora, mientras [*während*] leo...’, ‘por aquel entonces [*damals*], cuando [*als*]...’, ‘ahora, que [*jetzt, da*]...’; una actividad, una ocupación, el quehacer [*das Besorgen*] abre primariamente el mundo de útiles necesarios para leer y que sólo en tanto “temporaciados” pueden venir al encuentro del *Dasein* como entes a la mano [*zuhanden*]. Las fechas son sólo referencias modificables y no el fundamento de la orientación del *Dasein* en el tiempo de su cotidianidad. Si ‘uno’ perdiera toda referencia temporal, si no supiera de pronto qué hora ni qué día ni qué año, el mundo circundante, en el que ‘uno’ siempre se encuentra inmediatamente, proveería datación al ahora: “ahora que llueve, ahora que despierto, un día x, a hora incierta”. El ‘mientras...’ y el ‘ahora, que...’ no son para una conciencia, al contrario, pasan totalmente desapercibidos [*unauffällig*], lo mismo que el plexo referencial – siempre que los utensilios cumplieren su función y no estuvieren, p.ej., indisponibles, a trasmano [*unzuhanden*] o estropeados, siempre que la actividad o el quehacer no se vieren perturbados por algún obstáculo. Para alguien que espera impaciente en la estación el tren retrasado, mirando constantemente la hora, el ‘mientras’ se vuelve un rato largo [*lange Weile*] y aburrido [*langweilig*]; el ‘mientras’ que da largas deja de fluir imperceptible (Heidegger, 2010a: §19 ss.).

“Ahora, mientras yo escribo, mientras usted trabaja y uno espera el tren en un lugar remoto”. El tiempo del mundo es tiempo compartido a causa de la significatividad; ‘cuándo’ se hace algo, o sea, cuándo es tiempo propicio ‘para’ tal o cual actividad no es algo que yo (ni nadie en particular) haya establecido, aun cuando sea yo quien decide eventualmente qué y cuándo. La significatividad es parámetro temporal y rige, como tal, los quehaceres cotidianos. Por eso, el sujeto de ‘ahora que...’, ‘mientras que...’ no es un ‘yo’, sino ‘se’ [*man*], ‘uno’, ‘todo el mundo’, todos y ninguno a la vez. Este ahora reglamentado y significativo, el tiempo transformado en instrumento, en parámetro y norma, es útil para la administración eficaz de los quehaceres, siempre

disponible y, a la vez, siempre escaso, tiene por contraparte el *καιρός*, el instante oportuno para actuar que ningún reloj indica, un tiempo imprevisible para el cual no existen reglas ni parámetros generales de acción, que rompe la cadena de sucesión de horas anodinas del tiempo de la cotidianidad, un instante inesperado y fugaz, como un abrir y cerrar de ojos [Augenblick], incalculable e invisible para 'uno' la mayoría de las veces.

Hay un 'dato' (databilidad) primordial por lo que concierne al carácter público (publicidad) del tiempo del mundo, que además es constitutivo del carácter de pauta temporal de la significatividad: la luz del Sol. El nacimiento y la muerte del día definen el horizonte de lo anterior [*Früher*] y posterior [*Später*] en el tiempo de (todo) el mundo. En ese marco de referencia (horizonte), las dataciones singulares, el mundo circundante inmediato de cada 'uno' (la materia de "mi" ahora) se articula en un tiempo público compartido. En la antigüedad, de día (*cuando [da]* y *mientras [während]* hay luz) el tiempo es propicio (significatividad) para trabajar, con la noche (oscuridad) termina la actividad productiva, *se descansa, uno se recrea*. Toda actividad pública (la asamblea, el comercio, etc.) tiene lugar durante el día. La necesidad de coordinar los quehaceres, *los trabajos y los días*, fundamentalmente la *praxis* colectiva (el *Mitbesorgen*) impulsa a una medición y gradación más rigurosa del día en función de las posiciones del Sol. La luz proyecta la sombra del cuerpo, la longitud de la misma varía a lo largo del día y *sirve para medir*. En este juego de luces y sombras ve Heidegger el origen del reloj de campesino o reloj rural (Heidegger, 2009b: 86) y su análogo, el gnomon, el reloj de Sol; no ya simplemente *mi* sombra (la de cada quien con su propia longitud), sino la sombra del gnomon, la sombra de *uno* ('se'), uniforme y, por ende, más adecuada a fin de hacer "público" (igual para todos, nivelado) el tiempo. 'Uno' se da cita diciendo "cuando la sombra tenga nueve pies de largo" o, en el mundo moderno, "a las 12 en punto" (el *zenith* del Sol).

Considero importante insistir en que la databilidad y la distensión son como materia y forma del ahora. La materia del ahora es el mundo circundante inmediato, no un universo de cosas, sino un plexo referencial utensiliario con el que 'uno' en cada caso (o sea, en cada ahora) tiene que-hacer [*was man jeweils besorgt*]: leer, escribir, trabajar, incluso medir el tiempo (en caso que llevara a cabo un experimento físico), etcétera. Materia y forma se co-determinan, al igual que los restantes existenciarios [*Existenzialien*] del tiempo del mundo. La conciencia

vulgar del tiempo piensa que puede despojar al ahora de todo suceso –lo que acontece “en” cada ahora– y acceder así al sustrato del tiempo: el espacio-tiempo concebido como un recipiente vacío (la forma, en mi interpretación de la distensión). Pero el ahora no es un sustrato *a priori* objetivo, ni tampoco el marco subjetivo que provee la forma de sucesos a los datos “exteriores” que llegan al yo desprovistos en sí mismos de orden temporal –simultaneidad y sucesión como relaciones subjetivas o esquemas ordenadores del pensamiento puro (o de la sensibilidad, eventualmente). El ahora “mundano” de Heidegger no es tampoco el tiempo absoluto que Newton distinguía del tiempo meramente relativo, convencional, fechas, años, meses y días, los cuales son simples etiquetas arbitrarias –en tanto tal, intercambiables– que designan al tiempo real-objetivo y matemático, independiente, inmutable, pues no varía con las reformas del calendario, ni con cada nueva medida y es, en consecuencia, el mismo para todo (mundo, naturaleza, etc.). Dadas ciertas condiciones físicas una barra de metal se acorta, pero no el sustrato espacial “real”; los relojes atrasan, pero no el pulso del tiempo verdadero y absoluto newtoniano. La materia (databilidad) y forma (distensión) del ahora del mundo (tiempo del *Dasein* en la cotidianidad) se co-determinan, no existe uno sin el otro. El ahora mundial, en síntesis, no es fruto de una hipóstasis y sustantivación del tiempo, nada como un tiempo vacío, una forma *a priori* (objetiva o subjetiva), un marco para el acontecer de sucesos.

La tesis de Heidegger postula que con la ontología de la presencia (ser = presencia constante [*ständige Anwesenheit*]) el *Dasein* “pierde” el tiempo, que se objetiva en una serie de horas y en tiempo cósmico-natural. Se desdibuja el vínculo entre la temporalidad originaria, el tiempo del mundo y la serie de horas, asimismo la relación entre el tiempo y los existenciarios que conforman la cura. Los existenciarios fundamentales del estado-de-abierto son considerados impropriamente procesos intra-temporales –se comprende *en el tiempo*, se habla durante un tiempo, los templos cambian en el tiempo, la angustia pasa, etcétera–. El ahora, despojado de estos caracteres (nivelado / homogeneizado), queda reducido a un instante sin dimensión, idéntico a cualquier otro; cualquier ahora de la serie puede ser tomado como origen del horizonte o marco de referencia temporal. Si, por ejemplo, se compara un sistema de referencia espacio-temporal físico-matemático (sistema cartesiano de coordenadas x, y, z, t) con un calendario se observa claramente que el punto-tiempo “originario” no es intercambiable sin más, porque

lo que define el origen (el ahora “0”) es la significatividad histórica del acontecimiento que data el comienzo de una era. En un escrito temprano, Heidegger (2009a: 28) explica que lo histórico del tiempo no viene dado por el número que sitúa y ordena los acontecimientos en una trama temporal (la hambruna en Fulda... *en el año 750*) (cfr. tesis Frischeisen-Köhler) (Heidegger, 2009a: 27) sino –piensa el por entonces joven discípulo de Rickert (que una década más tarde encuentra el concepto de historicidad en el intercambio epistolar entre Dilthey y York von Wartenburg)¹⁹– por la *relación valorativa* [*Wertbeziehung*] (Heidegger, 2009a: 38), es decir, la valoración de la significatividad del evento en la reconstrucción del pasado histórico. En otras palabras, a la ciencia histórica le corresponde *interpretar* la significatividad del dato cuantitativo (la fecha numérica), no puede quedarse simplemente con el número como cantidad pura e insignificante en sí misma:

Las fechas históricas son cómodas marcas numéricas que consideradas en sí mismas carecen de sentido, pues cada número podría ser sustituido por cualquier otro número equivalente tan sólo con que se desplazara el comienzo de la numeración. Pero precisamente el hecho de que se comience a calcular el tiempo muestra que el cálculo arranca siempre con un acontecimiento históricamente importante (la fundación de la ciudad de Roma, el nacimiento de Cristo, la partida de Mahoma de la Meca) (Heidegger, 2009a: 36).

El ahora ‘originario’ en el eje de coordenadas *t* flota en el vacío de la insignificatividad histórica, consecuentemente una modificación del origen no tendría ningún efecto en la historia ni en la vida cotidiana de las personas. En cambio, una reforma del calendario es una acción política cuya performatividad no se agota en la sincronización de tiempo religioso (el año litúrgico) y tiempo cósmico. Cuando el Papa Gregorio decretó que el día siguiente al 4 de octubre de 1582 sería 15 de octubre el vulgo pensó que le quitaban injustamente 11 días de vida. Esto revela que la conciencia vulgar del tiempo –en el sentido propio de “vulgar” [*vulgaris*]– intuye la conexión entre *su Dasein* (el existenciario *Jemeinigkeit*,

¹⁹ Aunque ya ha recibido la influencia de Dilthey por medio de Rickert y Windelband.

‘ser-en-cada-caso-mío’) y el tiempo, es decir: que el *Dasein* mismo (la existencia) es tiempo. ‘*Yo mismo soy el tiempo*’: esta es una tesis que cobra cada vez más fuerza en la década fenomenológica a partir de 1924 (Heidegger, 2011a) y que termina de consolidarse en *ST*, *PFF* y los textos y lecciones sobre Kant. Sin embargo, no se trata de una afirmación de la conciencia vulgar que intuye vagamente su esencia temporal, sino del *Dasein* que ha desencubierto su temporalidad propia con la resolución a precurrir la muerte, es decir, que ve en su finitud lo propio de su temporalidad.

4. Caracteres fundamentales del tiempo de horas

La característica fundamental del concepto vulgar de tiempo de horas es la infinitud de la serie que componen (Heidegger, 1974: 456). La temporalidad originaria, por el contrario, es finita. En *ST*, Aristóteles es considerado pionero del concepto vulgar de tiempo infinito (Heidegger, 1974: 36ss). De una lectura de *Física*²⁰ se desprende que el tiempo es infinito en dos sentidos diferentes, tiene, por un lado, “infinitud intensiva”,²¹ es potencialmente divisible al infinito; por otro, tiene “infinitud extensiva”, persiste siempre que hubiere movimiento y, dado que el movimiento del cielo existe desde y por siempre, también necesariamente el tiempo que dura ese movimiento.²² De Aristóteles en adelante el concepto vulgar de tiempo sería una constante en la historia de la filosofía, tal la hipótesis de Heidegger. Habría, cuanto mucho, aproximaciones al concepto de temporalidad (en *Confesiones* de Agustín y, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura*), pero, en el fondo, todos los desarrollos siguen el derrotero y los lineamientos de *Física* (Heidegger, 2000b: 281ss). Dado que permanece oculta la temporalidad, también la conexión hermenéutica entre ser y tiempo como horizonte de la comprensión. Naturalmente, la tesis heideggeriana de que todas las filosofías del tiempo de la tradición piensan el tiempo como una serie infinita de horas homogéneas, sin atributos cualitativos y sin ninguna otra distinción que las diferentes posiciones numéricamente ordenadas

²⁰ Cfr. Aristóteles, *Fis.* Γ VI, 216b12-27; Δ 13, 222a28-b7; Θ 1, 251b10-28; *Met.* Λ 6, 1071b6-11.

²¹ Adopto los términos de “magnitud intensiva” y “magnitud extensiva” empleados por Vigo, 2006: 171-205. También Bergson usaba estas denominaciones para referirse al tiempo (*temps*). Cfr. Bergson, 2006.

²² Cfr. Aristóteles, *Fis.* Δ 13, 222a28-b7; Θ 1, 251b10-28; *Met.* Λ 6, 1071b6-11.

es, cuanto menos, poco precisa por demasiado general. De inmediato, el concepto bergsoniano de *durée* pretende ser una alternativa al tiempo espacializado y matematizado (aristotélico) que es la serie cuantitativa y homogénea de horas yuxtapuestos, análogos a puntos en una línea. En Kant, la tesis de un tiempo infinito es sólo un postulado de una de las antinomias de la razón pura, al cual corresponde, como contraparte, el postulado igualmente indemostrable del tiempo finito –surgido ‘en’ el tiempo. No es lo mismo decir que el tiempo no termina y decir que el tiempo no comienza ni termina, o que es eterno; es completamente diferente sostener que un lapso o segmento de tiempo es potencialmente divisible al infinito a que el tiempo es infinito en acto o que lo es sólo en potencia. Si no se precisa el sentido de ‘infinito’ en la tesis ‘el tiempo de horas es fundamentalmente infinito’ tampoco se comprende la tesis heideggeriana de la finitud de la temporalidad del *Dasein*. Desde un punto de vista hermenéutico resulta evidente que esta no puede entenderse como comienzo y fin ‘en’ el tiempo, dado que entonces quedaría invertida la jerarquía entre temporalidad originaria y el tiempo de horas derivado. En efecto, si la temporalidad fuese finita en el sentido vulgar del término tendría que ser intra-temporal, es decir, habría un tiempo análogo a un recipiente que mediría (ser-en-el-tiempo = ser medido por un tiempo absoluto) (Aristóteles, Fis. Δ 12, 220b32-221a9.) la temporalidad del *Dasein* finito. La infinitud del tiempo de horas es derivada de la finitud de la temporalidad y ese orden es irreversible (Heidegger, 1974: 358). La finitud de la temporalidad originaria es su horizonte hermenéutico compuesto de esquemas temporales. Este horizonte de esquemas define el *sentido* del proyecto del ‘ser’, el ‘hacia dónde’ de los éxtasis temporales (Heidegger, 1974: 351 s.). Pero aquí no es lugar para profundizar en el problema de la horizontalidad como carácter finito de la temporalidad originaria, sino más bien en cómo se configura el *sentido* o dirección y horizonte del tiempo de horas derivado de ella.

Según la representación vulgar (y tradicional en filosofía) el tiempo fluye con una dirección fija. Ya en la conferencia *El concepto de tiempo*, Heidegger (2011a.) manifiesta que la irreversibilidad del tiempo cósmico (para la física: la entropía creciente y eventual muerte térmica del universo²³) es una señal de que la temporalidad del *Dasein* “se resiste

²³ “Gracias al segundo principio es como se ha desarrollado el universo y como la materia lleva consigo la flecha del tiempo” (Prigogine, 2006: 73).

a una matematización definitiva" (Heidegger, 2011a: 55). La 'flecha del tiempo', orientada desde un futuro finito hacia un pasado irreversible o, a la inversa, al futuro hacia el que avanza el ahora-presente móvil (Heidegger, 2011a: 53ss), delata la procedencia del tiempo vulgar: la temporalidad horizontal-extática. Dicho de otro modo, en la representación de una flecha del tiempo, encaminada al equilibrio de fuerzas (disipación), subyace la orientación primaria de la temporalidad horizontal-extática *desde* el advenir.

La interpretación vulgar caracteriza el flujo del tiempo como un 'uno tras otro' *irreversible*. ¿Por qué es el tiempo irreversible? De suyo, y justo cuando se atiende exclusivamente al flujo de los ahoras, no se divisa por qué la secuencia de éstos no habría de empezar de nuevo en la dirección inversa. La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el proceder el tiempo público de la temporalidad, cuya temporación, primariamente advenidera 'marcha' extáticamente a su fin de tal forma que ya 'es' el fin (Heidegger, 1974: 459).

El flujo de ahoras, la 'huida' del tiempo con una dirección fija, tiene su fundamento existencial en la temporalidad del *Dasein*. *Tempus fugit*. La fuga *del tiempo* (genitivo subjetivo) se interpreta como fuga (respecto) *del tiempo* propio (genitivo objetivo), es decir, como la huida del *Dasein* respecto de sí mismo y, por consiguiente, de la posibilidad más propia de su existencia, la propia muerte como posibilidad de cada instante. La huida ante la muerte es la tendencia fáctica en el *Dasein* a la caída en el 'mundo' de útiles, cosas [*Dinge*] y asuntos [*Sachen*]. *Uno* se reconforta de la huida del tiempo pensando que, aunque el tiempo restante sea cada vez menos y uno 'alguna vez' ha de morir, aún hay tiempo (indefinido) por delante, por lo que no hay razón para angustiarse antes de tiempo pensando en el fin. Esta 'eventualidad' (alguna vez) de la muerte encubre incluso aún en mayor medida su carácter de 'posibilidad' que la certeza a medias del '*uno* indefectiblemente muere'.

La representación del tiempo como algo que fluye conlleva una 'entificación' del tiempo originario, equivale, como he dicho, a una hipóstasis y sustancialización del tiempo. El ahora móvil, como si fuese un ente cualquiera, viene al presente para perderse en el pasado irrepetible. Al respecto, dice Römer que:

El ahora [en afirmaciones como] "ahora que hace frío" es visto como algo intra-temporal, como algo que está-presente-junto-con [*ein Mitvorhandenes*] el frío, como tal, el ahora pasa [*vergehen*], como el frío y, así como el frío se transforma en un frío que ha pasado, el ahora se vuelve un ahora pasado (Römer, 2010: 197).²⁴

Agrega esta autora: "en que el *Dasein* comprenda este tiempo infinito como algo que transcurre, Heidegger ve un indicio de que conoce *el tiempo fugitivo a partir del 'fugitivo' saber acerca de su muerte*" (Römer, 2010: 198).²⁵ El tiempo no puede ser un ente ante-los-ojos [*vorhanden*] que pasa (no puede ser una sustancia) ni tampoco un ente a-la-mano [*zuhanden*] (no puede ser un útil), ni un ente en absoluto, porque el ente se comprende como tal a partir del 'ser', que a su vez se comprende a partir del tiempo –de modo que tampoco le va el predicado "es". El tiempo, en tanto último horizonte hermenéutico, es *ἐπέκεινα τpiensa como otra cosa? ¿partir dos va destruccioiriva de la temporalidad, despunte o es que se piensa como otra cosa? ¿partir dῆς οὐσίας* (más allá de la *ousía*) piensa como otra cosa? ¿partir dos va destruccioiriva de la temporalidad, despunte o es que se piensa como otra cosa? ¿partir d. El ser no es un ente (diferencia ontológica) y, como explica Steinmann, "el tiempo está en el horizonte de la diferencia ontológica, no es un ente o una propiedad del ente, sino algo que, en general, no puede ser un ente" (Steinmann, 2010: 178).²⁶ Por eso, en definitiva, Heidegger afirma que no tiene sentido preguntar "¿qué *es* el tiempo?". El tiempo no *es*, sino que "temporea" (*zetzt*).²⁷ Precisamente de uno de los modos de temporación *brotá*, como un fruto (un vástago), la serie (sucesión), continua (divisible al infinito) de horas, que flota en el vacío. Su origen le imprime rasgos inconfundibles. Y, no obstante, la tradición habría sido incapaz de la anagnórisis del tiempo de horas en su "originariedad" (procedencia),

²⁴ Traducción mía.

²⁵ Traducción mía.

²⁶ Traducción mía.

²⁷ Cfr. Heidegger, 1986: 213: "Del tiempo se puede decir: el tiempo temporea. Del espacio se puede decir: el espacio espacia. (...) El tiempo temporea. Temporear significa: madurar [*reifen*], florecer" (traducción mía). Para un resumen comparativo de las tesis centrales del concepto vulgar de tiempo y de la temporalidad cfr. Heidegger, 1978 (*Ga 26*): 256.

es decir, del reconocimiento de su *status* de tiempo genuino, bien que *de segundo (o incluso tercero) orden*.

5. El tiempo vulgar como parámetro-medida y el problema de la espacialización del tiempo

Una crítica de la exégesis heideggeriana del concepto vulgar de tiempo tendría que remontarse a *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (2009a), texto de 1915, elaborado para la obtención de la *venia legendi* (publicado en 1916 y referido aún en *ST*) (Cfr. Heidegger, 1974: 451, n.1.) en un marco teórico diferente al que inicia en 1920 con la búsqueda de una ciencia originaria de la vida fáctica [*Urwissenschaft des faktischen Lebens*], prosigue como hermenéutica de la facticidad y culmina con la analítica existencial (fenomenología hermenéutica). El tiempo de la física-matemática, afirma el joven Heidegger en esta proto-crítica del tiempo vulgar, es nada más que una variable (*t*) en el sistema (cartesiano) de coordenadas tetra-dimensional (*x, y, z, t*), al que se asignan números con el fin de calcular las distintas posiciones del móvil representado como punto (*P*) en el espacio vacío y homogéneo (Heidegger, 2009a: 23 s.). Los instantes sólo se diferencian por la *posición* que ocupan en la serie unidireccional numerada. El tiempo es parámetro y escala, un instrumento de medición destinado a la formulación de leyes físicas universalmente válidas. Pero la representación del tiempo como parámetro presupone una espacialización del tiempo; medir el tiempo requiere detener el flujo y representarlo como una superficie análoga al espacio.²⁸ Ya promediando la década fenomenológica Heidegger sostiene que la noción de tiempo homogéneo presupone una asimilación al espacio como presencia –los lugares son co-existentes (por ende, co-presentes), a diferencia de los ahoras sucesivos.²⁹ ‘Homogéneo’ alude tanto a una indiferenciación cualitativa entre los ahoras constitutivos de

²⁸ “Por así decirlo, hacemos un corte en la escala temporal, con lo cual destruimos el verdadero tiempo en su fluir y lo paralizamos. El flujo se congela, se convierte en una superficie, y sólo se puede medir como superficie. El tiempo se ha transformado en una ordenación homogénea de posiciones, en una escala, en un parámetro” (Heidegger, 2009a: 26).

²⁹ “La *homogeneización* es una asimilación del tiempo al espacio, a la presencia por anonomásia; es la tendencia a repeler de sí todo tiempo llevándolo al presente. El tiempo queda completamente matematizado en términos de la coordenada *t* junto a las coordenadas espaciales *x, y, z*” (Heidegger, 2011a: 54 s.).

la serie temporal como a cierta ambigüedad en el orden de los ahoras, por cuanto a todos indistintamente se aplica la denominación de 'anterior y posterior'; es decir, cualquier ahora puede ser considerado anterior y posterior según cuál sea la dirección de la mirada del agente numerante –que elige a conveniencia el instante 0, el origen del marco de referencia temporal.³⁰ Ya en el escrito de 1915 el tiempo de la física-matemática es caracterizado como serie de ahoras sucesivos, vacíados de rasgos cualitativos, indistinguibles salvo por su posición, análogos a *puntos yuxtapuestos* y numerados. El tiempo queda detenido, "cristalizado" y "congelado", se transforma en *línea de tiempo*.³¹ La tesis central en esta crítica temprana es que un afán creciente por alcanzar una imagen unificada de la naturaleza lleva a la física-matemática a *homogeneizar el espacio y espacializar el tiempo* (Heidegger, 2009a: 21 ss.). Esta "tendencia" hacia la espacialización, matematización e instrumentalización del tiempo inicia, de acuerdo al joven Heidegger, con Galileo, la formulación de la ley de caída libre y el supuesto general de que la velocidad del móvil es directamente proporcional al *espacio* recorrido (Heidegger, 2009a: 19 ss.). La consumación definitiva de la matematización del tiempo llega con la teoría de la relatividad y las geometrías no-euclidianas, para las

³⁰ "El tiempo es algo en lo que se puede fijar arbitrariamente un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior. A este respecto ningún ahora se distingue de cualquier otro. Cada punto, como un ahora, es el posible antes de un después; y como después, es el después de un antes. Este tiempo es constantemente uniforme y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido" (Heidegger, 2011a: 31).

³¹ La "estructura" del concepto de tiempo de la física, objetivo preliminar del escrito de 1915, es caracterizado así: "El tiempo (...) fluye uniformemente de un punto a otro sin saltos. El tiempo representa una serie que apunta en una dirección en la que cada punto del tiempo, medido desde el punto de partida, sólo se diferencia por su posición. Precisamente porque un punto del tiempo se diferencia del punto que le precede sólo por el hecho de que es el punto que le sucede, es posible medir el tiempo y por eso, los movimientos. Tan pronto se mide el tiempo – y el tiempo sólo tiene una función significativa en la física en cuanto tiempo mensurable y capaz de ser medido – determinaremos una cantidad. Esta indicación de la cantidad reúne en una unidad los puntos del tiempo transcurridos hasta el momento" (Heidegger, 2009a: 26).

cuales el tiempo es la cuarta dimensión del espacio (espacio-tiempo).³² La crítica a las nuevas teorías físicas por la reducción del tiempo a parámetro puede rastrearse inclusive en textos de la década de 1950.³³ La misma crítica al concepto de tiempo como parámetro de 1915 reaparece en unas lecciones [*Vorlesungen*] de 1941, donde Aristóteles (a quien no se menciona ni una vez en el escrito temprano) es señalado como el primero en haber pensado el tiempo ‘junto con’ el espacio, definiendo la tendencia en física para toda la posteridad, pero también (Heidegger lo reconoce ya en *ST* y *PFF*) el hilo conductor de todo preguntar por el tiempo.³⁴

La costumbre propia de la modernidad (ya delineada en cierta medida por Aristóteles al comienzo de la metafísica), consistente en pensar el tiempo conjuntamente con el “espacio”, conduce a extravío. Pues según este modo de pensar, el tiempo es pensado simplemente por su extensión y esta, a su vez, como cómputo de instantes puntuales que transcurren. Pensado modernamente, el tiempo, al igual que el espacio, es un parámetro, una escala, a través de la cual se mide y cuenta. Tiempo y espacio están referidos esencialmente al “cálculo” (Heidegger, 2010b: 168).

La hipótesis de Aristóteles como precursor de la asimilación de tiempo y espacio (por ende también de la reducción del “verdadero” tiempo a parámetro) deriva de una interpretación de un postulado

³² Cfr. Heidegger, 2009a: 27. En las conferencias de Kassel, Heidegger describe brevemente los postulados de las geometrías no-euclidianas (elíptica e hiperbólica) (cfr. Heidegger, 2009b: 89), también hace mención del espacio-tiempo de Minkowski, que es el espacio-tiempo de la relatividad especial.

³³ Cfr. Heidegger, 1986: 213: “Las nuevas teorías, es decir, métodos de medición del espacio y del tiempo, (teoría de la relatividad, teoría cuántica y física nuclear) tampoco han modificado el carácter de parámetros del espacio y del tiempo. (...) El carácter de parámetro distorsiona (*verstellen*) el ser de tiempo y espacio” (traducción mía).

³⁴ “Se puede decir que las épocas posteriores no han sobrepasado en lo esencial el estadio del tratamiento aristotélico del problema, si no tenemos en cuenta algunas excepciones en Agustín y Kant, que mantienen, sin embargo, en lo fundamental el concepto aristotélico de tiempo” (Heidegger, 2000b: 288).

fundamental de *Física* Δ 10-14: el tiempo sigue [ἀκολουθεῖν] a la magnitud/lugar (Aristóteles, *Fis.* Δ 11, 219a10-21).³⁵ Posteriormente Heidegger modifica su punto de vista y afirma que Aristóteles "no reduce el tiempo al espacio, ni lo define tampoco con ayuda del espacio como si introdujera una determinación espacial en la definición del tiempo" (Heidegger, 2000b: 296). Aristóteles sería entonces el padre del concepto de tiempo de horas, el primero en remitir el tiempo al espacio y el iniciador de la tendencia que culmina con el concepto de espacio-tiempo... ¡aun cuando ni siquiera habría definido el tiempo con ayuda de la noción de espacio (*ST, PFF*)! ¿Cómo debe interpretarse esta vacilación por parte de Heidegger?

La reducción del espacio físico a *res extensa* homogénea es resultado de la aplicación de las leyes de la geometría analítica al movimiento. La geometrización del espacio es la culminación de un proceso que inicia con la sustitución del cosmos aristotélico primero por un modelo de universo indefinidamente extenso y luego por un universo infinito, con Giordano Bruno. Como ha puesto de manifiesto Koyré (2008: 2009), el modelo espacial de la física (moderna) representa un abandono del concepto de espacio aristotélico, jerarquizado, finito y heterogéneo y un retorno a los modelos de universo propuestos por el epicureísmo y el atomismo (Lucrécio), así como una reactivación de los modelos espaciales geométricos de Euclides y Arquímedes. El *τόπος* aristotélico es un "espacio" con posiciones y direcciones fijas por naturaleza [κατά φύσει], es decir, posiciones absolutas. El lugar natural de un cuerpo depende del elemento predominante en su constitución material. El cosmos aristotélico se organiza según una jerarquía espacial: los cuerpos de éter giran en círculos en las esferas supra-lunares. 'Arriba' es el lugar natural de los seres compuestos de fuego y éter, 'abajo' el lugar natural del elemento tierra.³⁶ Se podría hablar de una ontología del espacio o topología ontológica aristotélica: lo eterno e incorruptible, lo que 'es' ente en sentido más propio, se ubica por encima (literalmente) de lo corruptible, perecedero, *temporal*. Con la apertura de las esferas y la teoría de un universo infinito desaparece el concepto de un centro

³⁵ Cfr. Heidegger, 2000b: 294 ss.

³⁶ Traduce Heidegger el texto de *Fis.*: "Arriba no es nada arbitrario, sino allí hacia donde el fuego y lo liviano son llevados; así mismo, 'abajo' tampoco es arbitrario, sino allí donde lo pesado y compuesto de tierra es llevado". (Cfr. Heidegger, 1992: 107) (Traducción mía).

natural del cosmos, también caducan el concepto de 'lugar natural', las posiciones absolutas, la creencia en una dirección natural de los movimientos definida por la constitución material del móvil. Para Aristóteles, el lugar natural del ente no es cualquier punto en el espacio concebido como *res extensa*, sino 'allí' donde el ente *puede* estar en sentido más propio de 'estar-en' (categoría *ποῦ*) y 'encontrarse'; por eso Heidegger dice al respecto: "El lugar es el posible-ser-allí de un ente, de tal modo que, *siendo allí, es ahí de modo propio*" (Heidegger, 1992: 109).³⁷ El lugar natural no es cualquiera que uno prefiera [*ein Beliebiges*], los lugares no son intercambiables. El espacio aristotélico no se compone de puntos homogéneos, sino de "lugares distinguidos" [*ausgezeichnete Orte*] (Heidegger, 1992: 108). Aristóteles maneja además un concepto de espacio relativo y de posiciones convencionales. De acuerdo al concepto de prioridad locativa [*κατὰ τόπον*], anterior es lo más cercano a un centro de referencia fijado o bien por naturaleza [*τῇ φύσει*] o bien tomado al azar [*πρὸς τὸν τύχον*] (Aristóteles, *Met.* Δ 11, 1018b12-14). La referencia define *relaciones* de antero-posterioridad simétricas. Es decir, si bien en términos absolutos el éter está arriba, es *anterior* al aire si se toma como referencia el cielo de estrellas fijas y *posterior* si se toma como referencia la Tierra. Evidentemente 'anterior' y 'posterior' son conceptos de naturaleza cuantitativa (métrica), si se definen (y varían) en función de la distancia respecto al punto tomado como principio.

En otros textos Heidegger señala la imposibilidad de asimilar el *τόπος* al espacio moderno: "Hay que mantener completamente lejos el concepto moderno de espacio. Claramente Aristóteles determina el *τόπος*, de inmediato, muy ingenuamente" (Heidegger, 1992: 105).³⁸ La asimetría espacial, es decir, la imposibilidad de sustituir unas posiciones por otras, sin más, indica la heterogeneidad cualitativa del *τόπος* aristotélico. 'Arriba' es *mejor* (divino, inmutable, eterno) que abajo, derecha *mejor* que izquierda; la mano derecha es por naturaleza más fuerte (Aristóteles, *Et. nic.* E 7, 1134b25-30). Aquí no es lugar para profundizar en el concepto aristotélico de "espacio". Sin duda, Aristóteles remite el tiempo al espacio. Pero incluso si se concediera que el postulado fundamental de Física Δ 10-14 (el tiempo 'sigue' al lugar) es el presupuesto ontológico básico para la derivación de los atributos

³⁷ Traducción mía, cursivas originales.

³⁸ Traducción mía.

del tiempo (hipótesis de un calco estructural), ¿por qué el resultado de dicho calco sería una serie homogénea de horas nivelados que flotan en el vacío y no más bien un tiempo cualitativamente heterogéneo, como el espacio del cual supuestamente deriva?

Ciertamente el *tóπος* aristotélico no es equivalente e indistinguible en todas sus direcciones, pero sí un dominio de simultaneidad y permanencia, porque, a diferencia de las fases sucesivas (ordenadas) del movimiento y los instantes o lapsos de tiempo correspondientes a dichas fases, los lugares no dejan de ser, subsisten *en el tiempo* (Aristóteles, *Cat.* 6, 5a-5b). Si el espacio es el dominio de la presencia constante, entonces, en primer lugar, parece claro que el espacio se comprende a partir del tiempo y no al revés, el tiempo a partir del espacio. Una espacialización del tiempo sería, en todo caso, una reducción del tiempo a una "línea" presente ante los ojos (re-presentada). La espacialización del tiempo distorsiona su esencia porque "congela" el devenir, reduciendo el tiempo a puro presente. A partir de 1924, Heidegger ya no ve la causa de la reducción del tiempo a parámetro y medida en la asimilación al espacio homogéneo: "Este contar con el tiempo, empero, nunca convierte el tiempo en «espacio». El tiempo no se deja espacializar" (Heidegger, 2008: 103). Medir el tiempo con magnitudes espaciales (p.ej. la longitud de la sombra del gnomon) se interpreta a partir de entonces como una presentificación del tiempo posibilitada por el número (Heidegger, 1974: 450). En otras palabras, medir el tiempo es *hacerlo presente* (o presentificar [*gegenwärtigen*]) y ponerlo a disposición para organizar los quehaceres. Medir, en general, es contar cuántas veces, con qué frecuencia la medida está *presente* en lo medido (Heidegger, 1974: 449). *ST* no es, sin embargo, la palabra final sobre la relación entre tiempo y espacio. En la conferencia *Tiempo y Ser* del año 1962, Heidegger se rectifica diciendo que la prioridad del tiempo sobre el espacio postulada en el § 70 de *ST* ya no se puede mantener (Heidegger, 2000a: 43).³⁹ La pregunta es cómo impacta este cambio radical de opinión en relación a la naturaleza del tiempo entendido como parámetro, si modifica o no la hipótesis de la instrumentalización del tiempo como una consecuencia de su espacialización.

³⁹ Sigla: *TS*.

6. El tiempo vulgar y el espacio-tiempo

Pero el espacio, ¿sigue siendo el mismo? ¿No se trata de aquel espacio que quedó primeramente determinado a partir de Galileo y Newton? El espacio, ¿es esa extensión uniforme, indistinguible en cualquiera de sus posibles ubicaciones, equivalente en todas sus direcciones, pero imperceptible a los sentidos? (Heidegger, 2009c: 15).

La crítica a la física por la reducción del tiempo a parámetro se encuentra inclusive en algunos textos tardíos de Heidegger.⁴⁰ Sin embargo, ya a mediados de 1920 comienza a perder fuerza la hipótesis de la asimilación del tiempo al espacio como un dominio homogéneo compuesto por la totalidad de los lugares co-presentes. El concepto de espacio en física lleva casi dos décadas siendo objeto de profundos cambios para cuando comienza a gestarse la versión final de la analítica del *Dasein* que condensa *ST*. En 1905 y 1915 aparece la teoría de la relatividad. Poco antes Lorentz introduce modificaciones esenciales en la transformación de Galileo (plenamente vigente en la mecánica newtoniana) que tendrían una función clave en la formulación del primer postulado del principio de la relatividad especial. En 1908 Minkowski pronuncia su famosa conferencia *Espacio y tiempo*, sostiene que la relatividad especial gana inteligibilidad en el marco de una geometría *pseudo-euclidiana* de cuatro dimensiones (x, y, z, ict), que espacio y tiempo tomados por separado como realidades independientes se desvanecen en meras sombras y sólo conservan su autonomía si son articulados en la unidad de espacio-tiempo (Minkowski, 2016: 75ss.). Quizás es cierto pues que Minkowski reduce el tiempo a una cuarta dimensión del espacio, pero si dijéramos, por eso, que éste resulta *indistinguible en cualquiera de sus posibles ubicaciones y equivalente en todas sus direcciones* (tal como en Galileo y Newton) perderíamos de vista los matices más interesantes de la teoría. Por ejemplo, que la longitud de un cuerpo depende de la dirección y velocidad de su movimiento, de modo que observadores en marcos de referencia en movimiento relativo miden longitudes diferentes (contracción de Lorentz). Asimismo, observadores

⁴⁰ Cf. Heidegger, 2011b: 302ss; 2000a: 34; 1986: 214.

en sistemas diferentes miden duraciones diferentes, el tiempo se dilata en función de la velocidad de la luz tomada como índice (parámetro) de distorsión (máximo = dilatación infinita). Como la medida del tiempo queda sujeta al marco de referencia del observador, se relativiza la intra-temporalidad (ser-en-el-tiempo = ser-medido-por-el-tiempo), se 'atomiza' en múltiples intra-temporalidades (sistemas de referencia) irreductibles, aunque commensurables (co-variantes). La relatividad introduce la idea revolucionaria de "falta de simultaneidad a distancia" (Feynman, 2010: 15-7) o, como interpreta Bergson (2006, cap. I: 56ss), *dislocación* de la simultaneidad en sucesión (ahora ≠ ahora'). La estrella, que vemos en el cielo nocturno, quizás ya ni siquiera existe y cuando existía y brillaba como "ahora", nosotros, en cambio, no existíamos. Contemplamos los eventos cósmicos lejanos siempre únicamente en tiempo diferido. La luz que emiten recorre distancias enormes y llega a nosotros como un mensajero que trae una imagen del universo pretérito. Todos los sistemas de referencia son equivalentes o co-variantes con la transformación de Lorentz pero no hay un parámetro temporal único, pues no existe un sistema de referencia privilegiado. Sobre todo, el concepto de falta de simultaneidad a distancia debe tomarse como señal de que el espacio-tiempo de la física-matemática relativista rompe el molde del concepto vulgar de espacio entendido como totalidad de los lugares co-presentes. El espacio de la relatividad es, en todo caso, un orden de sucesión ($\tau\acute{a}\xi\iota\varsigma$) temporal, no el dominio de la presencia por antonomasia. Por otra parte, el espacio curvo de la relatividad general (que no es el espacio libre de campo de la relatividad especial), ¿puede considerarse un espacio homogéneo? La relatividad general viene a reemplazar nada menos que la teoría newtoniana de la gravedad postulando que no se trata de una fuerza de acción a distancia, sino que es una consecuencia de la curvatura del espacio-tiempo. ¿"Se" curva el espacio-tiempo? Es decir, ¿hay algo no "curvado", un parámetro, que "se curva" *a posteriori* y se distorsiona en presencia de una masa? Si no hay espacio libre de campo, ¿el espacio-tiempo no es ya *a priori* curvatura y "distorsión", en todo caso nada que pudiese emplearse como canon y medida?

Aristóteles define el tiempo como número-medida del movimiento según lo anterior [πρότερον] y lo posterior [ύστερον] (Fis. Δ 11, 219b1-2). El "según" [κατά] indica la relatividad de este horizonte temporal, y el par 'anterior-posterior' no tiene un sentido absoluto. 'Anterior', en vistas al pasado, es lo más lejano respecto al ahora presente; en vistas

al futuro, ‘anterior’ aplica al evento temporalmente más próximo. Por otra parte, en vistas al pasado ‘posterior’ es lo más cercano al presente, pero en relación al futuro, lo más distante.⁴¹ En el espacio-tiempo de Minkowski-Einstein también hay horizontes temporales variados. El horizonte del pasado de un observador está conformado por todos los eventos que se conectan o pueden conectarse con el origen del sistema de referencia mediante señales de luz. Este horizonte se denomina *cono de luz pasado*. Como espacio y tiempo se homologan, lo más distante desde el punto de vista espacial es también lo más distante en el tiempo. Si el tiempo efectivamente se transforma en la cuarta dimensión del espacio parece que el espacio deviene, en igual medida, una cuarta dimensión del tiempo. Los eventos que pueden ser alcanzados por señales de luz emitidas desde el origen del sistema de referencia conforman, por otra parte, el horizonte del futuro o *cono de luz futuro*.⁴² ‘Antes’ en el horizonte del futuro del observador es lo más cercano desde el punto de vista espacial. Hay una tercera región, fuera de los conos de luz (por lo tanto, fuera de los horizontes temporales) conformada por todos los eventos que no pueden estar vinculados causalmente con los eventos en torno al origen del sistema de referencia del observador, ya que para eso tendrían que enviar (o recibir) señales más veloces que la luz. No hay orden temporal absoluto en esta región, con lo cual la flecha del tiempo también se relativiza. Caen las ideas de sincronía universal y de un único tiempo cósmico que fluye con cadencia homogénea arrastrando todo con su marcha extática imperturbable. Sin entrar en más detalles, es claro que no podemos contentarnos simplemente con que Aristóteles, Galileo, Newton y Einstein se mueven en una comprensión vulgar del tiempo y del espacio.

El espacio ha devenido espacio-tiempo: ¿Acaso tiempo y espacio quedan “nivelados” en una especie de equilibrio ontológico? Heidegger va a sacar provecho del concepto de espacio-tiempo, ya a partir de *Aportes a la filosofía* (2011b: 297 ss.) y, sobre todo, en *TS* (2000a: 34). Sigue pensando que el tiempo-parámetro es un modo derivado, tiempo de

⁴¹ Acerca de los sentidos de ‘anterior’, cfr. Aristóteles, *Cat.* XII, 14a27ss.; para ‘anterior’ (y ‘posterior’) cfr. *Met.* Δ 11, 1018b9 ss. Acerca de los diferentes sentidos de anterior y posterior en función de pasado y futuro, cfr. *Fis.* Δ 14, 223a5-15.

⁴² Sobre el concepto de “conos de luz”, cfr. Minkowski, 2016: 82ss.; Feynman, 2010: 17-3; Tipler-Llewellyn, 2008: 37ss.; Einstein, 2004.

segundo orden que encubre, en mayor o menor medida, el espacio-tiempo [*Zeit-Raum*] tetra-dimensional [*vierdimensional*] del acontecimiento-apropiador [*Ereignis*], el cual *da tiempo* [*es gibt Zeit*] en el juego recíproco de la regalía esclarecedora [*lichtendes Reichen*] que traban los otrora éxtasis de la temporalidad –haber-sido, presente y advenir (Heidegger, 2000a: 34)–. Aquí es imposible entrar en los pormenores del concepto de espacio-tiempo del período de la *Kehre*. Cabe destacar, no obstante, que la crítica de Heidegger sigue siendo, en el fondo, que la física y la filosofía se detienen en el problema del cálculo y en una teorización del concepto instrumental de tiempo (y espacio) como medida, perdiendo de vista la procedencia del mismo de la temporalidad o –según la tesis de los escritos post-*Kehre*– del espacio-tiempo relativo al acontecimiento-apropiador que *dona* la unidad de ser y tiempo; también se pierde de vista, por eso mismo, la “originariedad” del concepto de espacio-tiempo como medida, su natividad. Resulta fundamental para una crítica del concepto tradicional de tiempo no pasar por alto este carácter originario y genuino, siempre que el objetivo final fuera abordar el fenómeno ‘tiempo’ en su totalidad y eludir *pseudo* aporías.

7. Conclusiones

Para Heidegger de la década fenomenológica el concepto tradicional de tiempo como serie nivelada de ahoras (despojados de rasgos cualitativos) surge con Aristóteles –si bien la idea de tiempo como número ya se encuentra en Platón (*Timeo* 37d). La interpretación vulgar del tiempo sitúa al presente en el rol de éxtasis primordial. Así, pasado y futuro son interpretados respectivamente como lo que *ahora-* (en el presente) ya-no-es (pasado irrepetible) y lo que *ahora-todavía-no-es* (futuro imprevisible). La temporalidad heideggeriana, el tiempo propio del *Dasein*, por el contrario, tiene el acento en el “doble” advenir, como estar a la expectativa (en el modo de la impropiedad) y como precursar la muerte (propiedad). Para Heidegger, la tesis central del concepto vulgar de tiempo es la infinitud de la serie de ahoras, ese postulado conduce a un desplazamiento del horizonte temático fuera de la radical finitud de la temporalidad humana y el problema de la muerte como posibilidad más propia de la existencia. El tiempo de ahoras, además, es irreversible, tanto el devenir natural como la historia siguen el curso fijado por una flecha unidireccional. La tematización filosófica del tiempo es limitada en la medida en que ignora la natividad del tiempo de ahoras y en

consecuencia también los atributos existenciarios que lo definen, para quedarse únicamente con la representación reductivista de una medida del movimiento. Sin embargo, el tiempo exhibe en sus rasgos su origen latente. Así, infinitud e irreversibilidad denotan la natividad del tiempo vulgar; la fuga del tiempo es un reflejo de la huida respecto de la propia muerte; el parámetro del tiempo tiene su fundamento ontológico-existenciario en una radicalización del originario tener tiempo y contar *a priori* con el tiempo para organizar los quehaceres cotidianos y se configura a partir de determinaciones fundamentales de la estructura primaria del *Dasein*, la ‘mundanidad’, básicamente: significatividad, databilidad y carácter público. El tiempo vulgar de horas, como nativo de la temporalidad, tiene justamente “derechos naturales”. El calificativo “vulgar” no debe conducir, pues, a malos entendidos, ni tampoco que el tratado del tiempo de *Física* figure en el plan de *ST* como último momento en la destrucción apropiadora e inconclusa de la ontología tradicional (Heidegger, 1974: § 8).

Si una exégesis del concepto vulgar de tiempo en Heidegger permite explicitar cambios de postura significativos en las críticas a las filosofías del tiempo a lo largo de la década fenomenológica, también muestra el señalamiento permanente de una reducción del tiempo a parámetro/medida puesta en marcha por los griegos con la definición de tiempo como número del movimiento y consumada por la relatividad y las geometrías no-euclidianas. Heidegger, sin dudas, estaba al tanto de las novedades que introduce la relatividad –dilatación de las duraciones, falta de simultaneidad a distancia, etcétera.⁴³ En tanto Einstein entiende el tiempo aun cuantitativamente como una medida (se ocupa básicamente del comportamiento de relojes en movimiento y las variaciones de los

⁴³ Ya en el texto de 1915 sobre el tiempo en la ciencia histórica se remite al célebre artículo de 1905, *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*, donde aparece la relatividad especial por primera vez (Cfr. Heidegger, 2009a: 25, n.5). Luego, en las conferencias de Kassel de 1925 hace alusión a algunas de las predicciones confirmadas de la relatividad general de 1915 (la curvatura de la luz en presencia de un campo gravitatorio y el desfasaje del perihelio de Mercurio –hoy incluiríamos las ondas gravitacionales en la lista). También hace alusión a la relatividad especial, a cómo las medidas se alteran en función del movimiento, al tiempo local (que en realidad es un concepto de Lorentz) y a las novedades que introduce Minkowski en el planteo de Einstein (cfr. Heidegger, 2009b: 88ss.).

sistemas inerciales y uniformemente acelerados) la relatividad se inscribe en el marco general del concepto vulgar de tiempo como sinónimo de una doctrina acotada al tiempo (relativo) que indica el reloj.

En relación a los vaivenes en la exégesis de Heidegger, una crítica del concepto vulgar de tiempo debe prestar atención a las sutilezas en cada planteo, debe discernir convergencias y divergencias. Por un lado, resulta discutible la idea de una primacía del éxtasis 'presente' y del esquema correlativo 'presencia' como rectores en la "temporación" del espacio-tiempo de la relatividad. Aristóteles pensaba que todos los lugares en el universo son co-presentes, convergen en uno y el mismo ahora universal que abarca y se extiende a la totalidad de entes (intrapresentación unívoca),⁴⁴ Newton que la velocidad de la luz era infinita, lo cual es compatible con una ontología de la simultaneidad a distancia y una ontología de la presencia. La relatividad, en cambio, plantea que la velocidad de la luz es finita y por eso no puede haber simultaneidad entre acontecimientos espacialmente distantes. El espacio de la relatividad especial parece no encajar en el esquema temporal de la presencia (ST) y sí, en todo caso, en un esquema de sucesión temporal, lo cual justificaría la unificación de espacio y tiempo que propone Minkowski.

Desde 1915 y hasta 1924 (un "período" en que la filosofía de Heidegger cambia radicalmente) se impone la tesis de la espacialización del tiempo como condición de la reducción del mismo a parámetro/medida del movimiento. Heidegger ve en Aristóteles el origen de la tendencia a pensar el tiempo *junto con* el espacio, y la teoría de la relatividad como consumación de esa tendencia surgida en los comienzos de la metafísica. Sin embargo, en ST y PFF sostiene consistentemente que Aristóteles no asimila tiempo y espacio. En ST Heidegger invierte la prioridad del espacio sobre el tiempo que Aristóteles, por cierto, fija por primera vez (Aristóteles, *Fis.* Δ 11, 219a10-21). La 'espacialidad' [Räumlichkeit] y el espacio físico-matemático como objetivación *a posteriori* y como resultado de un vuelco y modificación de la comprensión del ser como 'a-la-mano' [Zuhandenheit] en 'ser-ante-los-ojos' [Vorhandenheit] encuentran su fundamento existencial en la temporalidad originaria del *Dasein*, el horizonte de sentido más allá del cual nada hay. En TS, sin embargo, Heidegger se retracta acerca de la prioridad del tiempo sobre el espacio defendida en su obra capital de la década fenomenológica. ¿Es más

⁴⁴ Cfr. Aristóteles, *Fis.* Δ 11, 219b10-15; Δ 12, 220b5-10.

fundamental el espacio, como pensaba Aristóteles? ¿O acaso Heidegger advierte que se ha vuelto insostenible el concepto de espacio como dominio de la presencia y en consecuencia la representación aristotélica como paradigma del concepto de tiempo vulgar? ¿En qué medida determina el concepto de espacio-tiempo de la relatividad el cambio de perspectiva de *TS*? Bergson se preguntaba por la compatibilidad entre la *durée* y el tiempo de la relatividad (Bergson, 2005). ¿Son compatibles o incluso equivalentes el espacio-tiempo relativista y el espacio-tiempo tetra-dimensional de *AF* y *TS*? Si el tiempo no se deja espacializar (*ST*, *PFF*) pero el espacio tampoco se subordina al tiempo (*TS*), si con la relatividad el espacio y el tiempo se co-determinan: ¿Se podría hablar de una “niveación” en sentido *positivo* del término, de una igualdad de derechos fundada ontológicamente y no sólo empíricamente (como pensaba Minkowski)? ¿Conforman acaso una unidad tetra-dimensional, bien que no por asimilación, homogeneización y mutuo encubrimiento (desvanecimiento en meras sombras), sino por obra de una especie de juego de constitución mutua que deja intacto lo propio e irreductible de espacio y tiempo? La regalía esclarecedora, como origen del espacio-tiempo del acontecimiento apropiador, también “alumbra” el tiempo vulgar como serie de horas que la física relativista mide tomando la velocidad de la luz como parámetro absoluto universal (segundo postulado); la relatividad conserva así sus derechos como teoría del tiempo en sentido derivado. Considerando que aún en los escritos tardíos persiste la crítica a la instrumentalización del tiempo como objeto de cálculo: ¿Se podría hablar del espacio-tiempo de *TS* como una “réplica” de y al espacio-tiempo de la física relativista?

Bibliografía

Fuentes:

- Aristóteles. (2012). *Física* (L. III-IV). Bs. As.: Biblos.
_____. (2010). *Acerca del Alma*. Bs. As.: Colihue.
_____. (2009). *Categorías*. Bs. As.: Colihue.
_____. (2007). *Ética nicomaquea*. Bs. As.: Colihue.
_____. (2007). *Física*. Madrid: Gredos.
_____. (2003). *Física* (L. VII-VIII). Bs. As.: Biblos.
_____. (1993). *Física* (L. I-II). Buenos Aires: Biblos.
_____. (1970). *Metafísica* (trilingüe). Madrid: Gredos.
Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México, D.F.: Herder.

- _____(2011a). *El concepto de tiempo* (Conferencia). Madrid: Trotta, 5^a ed.
- _____(2011b). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Bs. As.: Biblos.
- _____(2010a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- _____(2010b). *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza.
- _____(2009a). El concepto de tiempo en la ciencia histórica. En *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta.
- _____(2009b). El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. En *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta.
- _____(2009c). *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder.
- _____(2008). *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924). Barcelona: Herder.
- _____(2008). *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924). Barcelona: Herder.
- _____(2007). *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens* (Ga 14). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- _____(2006). *Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo*. Madrid: Alianza.
- _____(2004) *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- _____(2000a). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- _____(2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- _____(1992). *Platon: Sophistes* (Ga 19). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- _____(1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Ga 24). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- _____(1986). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- _____(1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Ga 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- _____(1974). *El ser y el tiempo*. México, D.F.: FCE.

Bibliografía secundaria

- Bergson, H. (2006). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sigueme.
- _____(2005). *Duración y Simultaneidad (A propósito de la teoría de Einstein)*. Bs. As.: Ediciones del Signo.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Einstein, A. (2004). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza.

- Feynman, R. (2010). *The Feynman lectures on physics II*. New York: Basic books.
- Figal, G. (1988). *Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Köhler, D. (1993). *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“*. Bonn: Bouvier.
- Koyré, A. (2009). *Estudios galileanos*. México, D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2008). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- Luckner, A. (1997). *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“*. Stuttgart: Ferdinand Schöningh.
- Minkowski, H. (2016). *Raum und Zeit*. Disponible en: <http://www.math.nyu.edu/~tschinke/papers/yuri/14minkowski/raum-und-zeit.pdf>.
- Prigogine, I. (2006). *El nacimiento del tiempo*. Bs. As.: Metatemas.
- Pucciarelli, E. (2013). *El enigma del tiempo*. Bs. As.: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Rentsch, T. (2007) (ed.). *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Ricœur, P. (1983-1985). *Temps et récit I-III*. Paris: Éditions du seuil. Traducción castellana: (2004-2009). *Tiempo y narración I-III*. México/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI.
- Römer, I. (2010). *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Heidelberg: Springer.
- Rubio, R. (2004). Tiempo y sentido. Sobre la recepción de Heidegger del esquematismo trascendental kantiano en el periodo de Ser y Tiempo. En *Revista Praxis filosófica*, Nº 19, ISSN 0120-4668.
- Steinmann, M. (2010). *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tipler A., Llewellyn R. (2008). *Modern Physics*. New York: W. H. Freeman and Company, 5^a ed.
- Vigo A. (2006). Aristóteles y la infinitud extensiva del tiempo (*Física* IV 13, 222a28-b7). En *Tópicos* 30 bis, 171-205.
- Von Herrmann, F. W. (1992) "Grundprobleme der Phänomenologie". *Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

_____(1990). *Der Zeitbegriff Heideggers*, en *Martin Heidegger*, Wien: Zeitschrift Mesotes.

Bibliografía de consulta adicional (mínima)

- Bernet, R. (1977-78). Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger. En *Heidegger Studies*, vol. 3/4. (89-103). Freiburg.
- Berti, E. (2011). *Ser y Tiempo en Aristóteles*, Bs. As.: Biblos.
- Brogan, W. Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu Sein und Zeit. En Denker, A. y otros (eds.). *Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3.* (96-108). Freiburg: Alber.
- Corish, D. (1976). Aristotle's attempted derivation of temporal order from that of movement and space. En *Phronesis*, Vol. 21, No. 3, 241-251.
- Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Bs. As.: Signo.
- Denker, A. y otros (eds.) (2007). *Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3.* Freiburg: Alber.
- Frank, D. (2011). *Heidegger y el problema del espacio*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Fleischer, M. (1991). *Die Zeitanalysen in Heideggers 'Sein und Zeit'. Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Heinz, M. (1982). *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam: Rodopi.
- Kisiel, T. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Másmela, C. (2000). *El tiempo del ser*. Madrid: Trotta.
- Moreau, J. (1965). *L'espace et le temps selon Aristote*. Padova: Antenore.
- Pöggeler, O. (1982). Heidegger und das Problem der Zeit, en *L'Heritage de Kant. Mélanges Philosophiques offerts au. P. Marcel Régnier.* (287-307). Paris : Beauchesne.
- Richter, E. (1996). *Ursprüngliche und physikalische Zeit*. Berlin: Duncker & Humboldt.
- Roloff, J. (2003-2004). *Alltäglichkeit des Daseins und In-der-Welt-sein sowie deren zeitliche Fundierung in Martin Heideggers, „Sein und Zeit“*. Berlin: Freie Universität zu Berlin, Verlag für akademische Texte.

- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología (y otros estudios heideggerianos)*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2006). *Estudios aristotélicos*. Navarra: Eunsa.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Bs. As.: FCE.
- Von Herrmann, F. W. (2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.