



**Doble Máster Universitario en Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria
y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas y Filosofía y
Cultura Moderna**

Trabajo Fin de Máster

Título: La pregunta por el tiempo. Consideraciones sobre el
concepto de tiempo en Heidegger.

Alumna: M.^a Encarnación Muñoz Serrano

Tutor: José Ordóñez García

Universidad de Sevilla

Curso 2021/2022

Índice de contenido:

Índice de contenido.....	2
Resumen	3
Introducción.....	4
Prólogo	6
1. La cuestión del tiempo desde algunas perspectivas previas a Heidegger	10
1.1. Aristóteles	10
1.2. Pablo de Tarso	12
1.3. San Agustín.....	14
1.4. Aristóteles y San Agustín desde Heidegger.....	15
2. El concepto de tiempo en algunas obras de Heidegger	17
2.1. Martin Heidegger, el maestro de Alemania	17
2.2. La concepción heideggeriana de tiempo.....	20
2.2.1. <i>Ontología. Hermenéutica de la facticidad</i>	21
2.2.2. <i>El concepto de tiempo</i>	23
2.2.3. <i>Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo</i>	28
2.2.4. <i>Ser y Tiempo</i>	31
2.2.5. <i>Tiempo y Ser</i>	34
2.3. Consideraciones acerca del concepto de tiempo.....	37
3. Conclusiones.....	43
4. Referencias bibliográficas	50

Resumen

El objetivo de este Trabajo Fin de Máster consiste en dilucidar qué podemos entender por tiempo desde el pensamiento filosófico de Martin Heidegger. El punto de partida, el cual sirve de introducción para llegar al objetivo propuesto, consiste en tratar lo que en la Antigua Grecia se entendía por tiempo comenzando desde la mitología y comprendiendo los conceptos de *aión*, *chrónos* y *kairós*. Se aborda también la concepción del tiempo en Aristóteles, Pablo de Tarso y San Agustín, los cuales son considerados, en este trabajo, como los antecedentes del análisis del tiempo de Heidegger por la influencia que tuvo su pensamiento en el autor. Lo fundamental para la consecución del objetivo es el análisis e interpretación de algunas obras de Heidegger en las que se muestra una evolución del concepto. El tomar en consideración la interpretación acerca de qué entiende Heidegger por tiempo nos llevará a comprobar si se satisface o no la pregunta fundamental que se deriva del objetivo del trabajo y la cual es: ¿el tiempo existe como tal o es un producto del ser humano para dar sentido a la existencia?

Palabras clave: tiempo, Martin Heidegger, Antigua Grecia, mitología.

Abstract

The aim of this Master's thesis is to elucidate what we can understand by time from the philosophical thought of Martin Heidegger. The starting point, which serves as an introduction to reach the proposed objective, consists of dealing with what was understood by time in Ancient Greece, starting from mythology and understanding the concepts of *aión*, *chrónos* and *kairós*. It also deals with the conception of time in Aristotle, Paul of Tarsus and Saint Augustine, who are considered, in this work, as the antecedents of Heidegger's analysis of time due to the influence that their thought had on the author. Fundamental to the achievement of the objective is the analysis and interpretation of some of Heidegger's works in which an evolution of the concept is shown. Taking into consideration the interpretation of Heidegger's understanding of time will lead us to verify whether or not the fundamental question deriving from the objective of the work is satisfied, which is: does time exist as such or is it a product of the human being in order to give meaning to existence?

Keywords: time, Martin Heidegger, Ancient Greece, mythology.

Introducción

El presente Trabajo Fin de Máster (TFM) está vertebrado por la cuestión acerca de qué es el tiempo. Este pasa desapercibido ante nosotros, convivimos con él, pero en pocas ocasiones reparamos en qué es. El tiempo es un concepto tan cotidiano que en él no pensamos, sino que vivimos con prisa para no perderlo sin ni siquiera conocerlo.

¿Existe? ¿Es una construcción del ser humano? ¿Por qué tiempo y no más bien nada? ¿Necesitamos de un concepto de tiempo para dar sentido a nuestra vida? ¿Es producto del *Man* (Uno)? Todos estos interrogantes, y algunos más, me acompañan desde que inicié mis estudios en Filosofía y a ellos se pretende dar respuesta en este TFM.

El objetivo de este TFM es, en primer lugar, abordar la cuestión sobre el tiempo desde algunas perspectivas previas a Heidegger que, además, han tenido influencia sobre su pensamiento y, en segundo lugar, abordar cronológicamente el concepto de tiempo en algunas de sus obras. Debido a que el presente trabajo es una iniciación a la investigación, las obras que serán tratadas no son todas en las que pueda aparecer el concepto de tiempo, sino que son aquellas en las que, siguiendo un orden cronológico, se puede observar una evolución notable del concepto desde mi parecer. Por tanto, dentro del pensamiento de Heidegger, las obras que serán objeto del presente TFM serán *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, *El concepto de tiempo*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, algunos párrafos de *Ser y Tiempo* y *Tiempo y Ser*.

De manera previa a abordar la cuestión de tiempo en Aristóteles, Pablo de Tarso y San Agustín, se abordará en el prólogo un primer acercamiento a la concepción del tiempo en la Antigua Grecia partiendo desde la mitología, en este caso se toma como base la *Teogonía* de Hesíodo, para llegar a la concepción del tiempo después del surgimiento de la filosofía. Se abordarán también los conceptos de *aión*, *chrónos* y *kairós*. Este prólogo servirá de introducción a la cuestión del tiempo que se va a tratar en el grueso del TFM.

La metodología escogida para llevar a cabo este TFM no puede ser otra que el tipo de metodología que compete a las ciencias sociales y las humanidades, la cual es la metodología cualitativa. Lo que se lleva a cabo en esta iniciación a la investigación es una interpretación de qué se ha entendido por tiempo poniendo el foco de atención, en este caso, en la filosofía de Martin Heidegger. El tiempo es un fenómeno que se da en lo social y, por tanto, es un objeto de investigación que compete a este tipo de metodología y a la filosofía misma. La manera o el orden en el que se va a llevar a cabo el trabajo es

la siguiente: se abordará la concepción del tiempo desde la mitología hasta los inicios de la filosofía y este primer momento nos allana el camino para llegar al segundo momento de este trabajo, el cual es la interpretación del tiempo en Aristóteles, Pablo de Tarso y San Agustín. Una vez tratados estos tres autores y la relación de ellos con Heidegger, se seguirá con una primera aproximación al filósofo para después pasar a una inmersión en algunas de sus obras, ya mencionadas. Lo que seguirá a esto será una interpretación acerca de qué concepto de tiempo nos ofrece y, por último, se llegará a las conclusiones en las que se abordará si se ha cumplido el objetivo y si se puede responder o no a la cuestión fundamental que más adelante se formulará.

La elección de llevar a cabo esta modesta introducción a la investigación centrada en el tiempo se debe a que, como ya mencioné, es un concepto tan sumamente cotidiano en el que no reparamos y lo damos por dado sin generar cuestión alguna acerca de ello. Por tanto, esta labor investigativa que emprendo no pretende dar con la clave del tiempo, sino que pretende dar una respuesta a la pregunta que siempre ha alimentado mi curiosidad filosófica: ¿el tiempo existe como tal o es un producto del ser humano para dar sentido a la existencia? Esta pregunta será la que guíe mi investigación sin la seguridad de tener una respuesta certera. Quizás, si mi práctica de la filosofía es correcta, se generen más preguntas que respuestas.

Prólogo

El tiempo siempre ha sido un bandido que, de repente, llega y nos ha robado una parte de la vida y que, mordazmente, nos hace ver lo poco que nos queda. Curiosamente, el tiempo es algo muy valioso que pretendemos conservar, pero que se nos escapa como agua entre las manos. En la era capitalista es un producto más, es aquel que vendemos a cambio de un salario sin reparar en que lo que realmente vendemos es nuestra vida. Pero antes de todo esto, el tiempo era algo distinto, este era un dios hijo de Gea y Urano.

Si nos remontamos a la segunda mitad del siglo VIII a.C. y a la primera del siglo VII a.C. y, exactamente, a la ciudad de Ascra en Beocia, nos encontramos con la figura de uno de los grandes poetas helenos: Hesíodo. Su profesión no fue elegida, sino que fue encomendado por las musas para ser un *aedo*¹ y, de tal forma, cumplió esta misión. Su influencia llega hasta nuestros días y sin él ni su misión divina no gozaríamos de la magnífica explicación del origen del mundo que nos ofreció en la *Teogonía*. Esta es una de las obras que, junto a *Trabajos y días*, se le reconocen como auténticas.

Según la *Teogonía* (Hesíodo, 2013), la Cosmogonía comienza con la existencia, en primer lugar, del Caos. Tras él, vino Gea y, después, Eros. Del Caos nace Érebo y la Noche y del enlace entre ambos son engendrados Éter y Hémera. Es decir, del Caos nace la oscuridad y la noche y de ellas nacen la luz y el día. Gea engendró, por sí misma, al cielo (Urano), las Montañas y el Ponto. La primera generación de dioses, conocidos también como titanes, surge del enlace entre Gea y Urano. Estos son doce, pero el que hemos de destacar es Crono puesto que fue quien empuñando la hoz llevó a cabo la venganza ideada por su madre y castró a su padre. Así, Crono puso fin a los injustos actos que Urano cometía al ocultar en el seno de Gea a cada uno de sus hijos cuando nacían. Crono, junto a Rea, engendró a sus hijos y entre ellos encontramos al honorable Zeus. El destino de Crono era morir a manos de uno de sus hijos y al conocer tal desdicha optó por devorar a sus hijos conforme nacían. Esto hacía sufrir a Rea y esta, junto a sus padres, ideó un plan para evitar que devorara a su próximo hijo. Así, Rea fue enviada a Licto para dar a luz a Zeus y este fue llevado por Gea mientras que Crono lo que devoró fue una piedra envuelta en pañales. Engañado por Gea, Crono vomitó a sus hijos echando fuera, en primer lugar, la piedra. Y esta es la historia del dios que será protagonista de este trabajo.

¹ El *aedo* es la figura del cantor épico en la Antigua Grecia.

Si bajamos del Olimpo y ponemos los pies en tierra llegamos a la consideración de que el Crono del que nos habló Hesíodo no es el mismo que el Chrónos que conocían las gentes de Grecia. Por tanto, necesitamos dar ese paso del mito al *logos* para poder comprender qué se entendía en la Antigua Grecia por tiempo.

Como es bien sabido, en el siglo VI a. C. en Jonia comienza a surgir lo que conocemos como filosofía. Este suceso supuso el paso de la creencia ciega en que el cosmos es creado tal y como nos lo contó Hesíodo a la búsqueda del principio, causa o elemento que rige el mundo. Los griegos, por tanto, fueron abandonando poco a poco la fe ciega para ir racionalizando su visión del mundo aunque el mito seguía teniendo un importante papel. Esto implica el paso de la dualidad entre lo divino y lo humano a la dualidad entre lo natural y lo humano, pero este mismo paso no implica la total racionalización, sino que lo natural toma rasgos divinos.

Antonio Campillo en su artículo *Aión, Chrónos y Kairós: La concepción del tiempo en la Grecia clásica* (1991) da las claves para comprender esa diferencia, antes mencionada, entre Crono y Chrónos. A la par que se comprende esa diferencia, también se comprende ese cambio o paso del pensamiento mítico al filosófico. La concepción dualista lo es tanto del cosmos como del tiempo y, así, el autor nos brinda la idea de que en el concepto de tiempo en la Grecia clásica hay una dualidad entre Chrónos y Aión, entre la sucesión y la repetición. El autor considera que el paso del mito al *logos* supuso la aparición de la confrontación entre historia y filosofía y que ambas daban como resultado dos modos de plantear el problema del tiempo que, a su vez, dan lugar a dos tipos de tiempo (el del ser humano y el de la naturaleza).

La diferencia entre los términos Chrónos y Crono se puede establecer con el cambio de pensamiento que se produjo en el siglo VI a.C. Cuando surge la filosofía se puede hablar de dos términos distintos puesto que ya no se identifican las causas naturales con los dioses, por tanto, cuando Homero hacía uso del término *chrónos* para designar un intervalo de tiempo o un tiempo determinado también nos hablaba del dios griego Crono. El importante paso que tuvo lugar en este siglo llevó a los filósofos griegos a buscar una explicación que distase de la personificación en un dios. Así, la filosofía trajo consigo el fin del tiempo de los dioses. La cuestión que concernía a los filósofos era explicar la dualidad entre *chrónos* y *aión*

Los conceptos *chrónos* y *aión* suelen confundirse y suele pensarse que designan lo mismo. Los filósofos griegos, sobre todo a partir de Platón, explicaron la diferencia entre ambos conceptos. Encontramos, entonces, que entre ambos tiempos hay una relación, que *aión* es lo originario y *chrónos* lo originado, es decir, que este último surge del primero. Desde la perspectiva platónica esto se explica recurriendo a que *chrónos* mantiene la relación de imitación respecto al original y considera que lo que ocurre es el movimiento de la eternidad al tiempo. Este movimiento es explicado por Platón como causado por el instante, el ahora, el *nyn*.

No solo Platón pensó en el tiempo, sino que encontramos que Aristóteles, Plotino o Heráclito también tenían algo que decir respecto a ello. El primero, consideraba al tiempo como la medida del movimiento; el segundo negaba rotundamente que el tiempo fuese una sucesión métrica; y el tercero consideraba que el tiempo es independiente y anterior del movimiento físico. Así, nos encontramos ante la tesitura de que unos filósofos explicaban el tiempo desde una de sus dimensiones, ya sea física o psíquica, pero que olvidaba la otra y, por tanto, erraba. El autor, Antonio Campillo (1991), considera al tiempo crónico como un tiempo híbrido que es resultado tanto del movimiento físico como de la actividad del alma y que constituye nuestro tiempo: el de los calendarios y los relojes.

El otro dios del tiempo en Grecia es conocido como *Kairós*, pero en este no centraron tanto su atención los filósofos, sino que pasó desapercibido. Lo que importaba a los filósofos era la explicación de que el origen del movimiento de *aión* a *chrónos* reside en el *nyn*, en el presente actual. Esta consideración de los griegos del presente actual es la que llevará a Heidegger a considerar que lo que se da en Grecia es una metafísica de la presencia en la que solo de lo que es o está presente se dice que es. Esta consideración heideggeriana es importante puesto que con ella, el autor, nos hace pensar en la otra cara de la moneda que se ha olvidado: el *Kairós*. Este, como ya he comentado, es otro dios griego al que no se le prestó la suficiente atención porque es irreductible a la presencia.

A raíz de la explicación que se viene dando resultaría poco extraño pensar que *Kairós* y *nyn* tienen el mismo significado y, para escapar de ello, Antonio Campillo (1991) nos ofrece la explicación de qué es *Kairós*. Este representa no al presente actual, sino a la ocasión, a la oportunidad. *Kairós* es fugaz, aparece sin esperarlo, es el tiempo del acontecimiento, se nos revela mediante señales y es la oportunidad propicia para la acción. De él no se puede hacer ciencia como se hace de *Chrónos* y, además, nos exige

una acción única e irrepetible. El autor considera que “el *kairós* es el propio *aión* irrumpiendo en el *chrónos* y poniéndolo en suspenso; es la puerta por la que la eternidad penetra en el tiempo” (Campillo, 1991, pág. 67).

1. La cuestión del tiempo desde algunas perspectivas previas a Heidegger

Tras una primera aproximación al concepto de tiempo, a partir de la cual obtenemos los conceptos fundamentales de este trabajo, es lícito tratar de manera más detallada aquellas perspectivas que captaron el interés de Heidegger ante la cuestión del tiempo. En este apartado se abordará la concepción del tiempo desde Aristóteles, Pablo de Tarso y San Agustín.

La elección de tratar a estos tres autores de manera previa al análisis del concepto de tiempo en Heidegger no es fruto de la aleatoriedad, sino que su elección se fundamenta en la relación que el autor guarda con estos tres. En mayor o menor medida, estos han aparecido en los escritos de Heidegger y, por tanto, resulta oportuno tener en consideración su concepción del tiempo. El caso de Pablo de Tarso, o San Pablo, es excepcional respecto al de Aristóteles y San Agustín puesto que en el santo no encontramos una teoría o concepción del tiempo, pero aun así sus cartas fueron objeto de interés para Heidegger.

1.1. Aristóteles

En el libro IV de la *Física*, exactamente desde el capítulo diez hasta el catorce, nos presenta Aristóteles su concepción del tiempo.

El tiempo, como podemos comprobar, siempre ha sido objeto de discusión, se ha considerado un problema que resolver, casi como un reto puesto que nuestro autor nos lo presenta como si de un enigma se tratase: “pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico” (Aristóteles, 1995, pág. 264). Con este comienzo, en el planteamiento del problema, Aristóteles nos brinda la idea de que existen dos tipos de tiempo (tiempo infinito y tiempo periódico) y, además, centra su mirada en la preocupación acerca de cómo el tiempo puede ser si una parte de él ya fue y otra aún no es. Aquí podemos comprobar que el pensamiento se rige por aquello que Heidegger criticará y denominará metafísica de la presencia.

Aristóteles nos presenta la definición del tiempo como aquello que no puede ser movimiento, pero que sin movimiento no puede existir. Rechaza que el tiempo sea en sí mismo el movimiento y considera que tiene que ser algo que le pertenece y nos brinda, así, la siguiente definición de tiempo: “porque el tiempo es justamente esto: número del

movimiento según el antes y después” (Aristóteles, 1995, pág. 271). También se ha de considerar que el tiempo no es solo algo que le pertenece al movimiento, sino que es un número entendido como aquello que numeramos. Así, establece la diferencia entre lo numerado, lo numerable y aquello mediante lo que numeramos y considera que el tiempo no puede ser nunca aquello mediante lo cual se numera, sino que el tiempo es lo que numeramos. Por tanto, nos encontramos con que el tiempo no puede ser movimiento ni puede ser aquello a partir de lo cual se numera. Así, podemos entender, desde mi perspectiva, que el tiempo sería la acción o modo de numerar el movimiento, de darle un sentido, de interpretarlo. También considera que el tiempo es continuo porque es número de algo que lo es.

Ante esta tesitura, a la que nos arroja Aristóteles, en la que el tiempo es el número del movimiento podemos pensar que tenemos la respuesta al enigma que nos planteó al principio e incluso podemos pensar que el tiempo en sí mismo es el ahora porque es aquello que vivimos y que podemos decir que es puesto que lo experimentamos. Pero ante esto, Aristóteles considera que “el ahora no es tiempo, sino un accidente suyo” (Aristóteles, 1995, pág. 275).

Aristóteles también nos dice del tiempo que se encuentra en una relación de reciprocidad con el movimiento puesto que “el tiempo delimita un movimiento al ser el número de ese movimiento, y un movimiento delimita al tiempo” (Aristóteles, 1995, pág. 277). Además, todo aquello que es en el tiempo es contenido por este y ser en el tiempo, para Aristóteles, equivale a ser afectado o medido por este. Y como el tiempo es la medida del movimiento también lo será del reposo. Así, Aristóteles considera que “todo lo que no existe ni en movimiento ni en reposo no existe en el tiempo, porque «ser en el tiempo» es «ser medido por el tiempo», y el tiempo es la medida del movimiento y el reposo” (Aristóteles, 1995, pág. 281).

Para finalizar el libro IV, tras habernos dado una respuesta respecto a qué es el tiempo, Aristóteles se plantea: “¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no puede haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado.” (Aristóteles, 1995, pág. 287). Cuando, interpretando las palabras de Aristóteles, consideré al tiempo como la acción o el modo de darle sentido al movimiento fue con estas palabras en la mente puesto que considero que sin nosotros no hay tiempo. Sin un ser humano que necesite de dar un orden a aquello que ve no hay tiempo. El tiempo es el hijo de nuestra

necesidad de medir y entender aquello que nos rodea porque nos resulta aterrador que algo sea sin previamente haberlo entendido o, mejor dicho, sin haberlo humanizado.

Por último, al final del libro IV, encontramos que Aristóteles nos dice que el tiempo es pensado como un círculo, que el tiempo es medido por el movimiento circular. Y con esta última consideración, junto a la de que el tiempo es el número del movimiento podemos distinguir los dos tipos de tiempo de los que no habló. El tiempo infinito sería ese tiempo circular y el tiempo periódico sería ese tiempo continuo que es número del movimiento. Así, podríamos considerar que *aión* es el tiempo infinito mientras que *chrónos* es el periódico. Pero ¿dónde nos queda el *kairós*? ¿se puede considerar que cuando Aristóteles dice que él ahora es un accidente del tiempo habla del *kairós*? La respuesta es negativa puesto que Aristóteles, en el capítulo trece, nos dice que él ahora es el divisor del tiempo y el límite y unidad de las dos partes del tiempo, por tanto, no nos lo presenta como la oportunidad, como el acontecimiento, sino que lo presenta como la continuidad del tiempo.

1.2. Pablo de Tarso

Saulo, nacido en Tarso y de padres judíos fue entregado a Gamaliel, para ser educado en la Ley, y en su escuela defendió, a capa y espada, las doctrinas de escribas y fariseos e ignoró el misterio de Cristo. Eligió ser tejedor para poder ganarse la vida. Aparte de tejer también se creía obligado a perseguir a los discípulos de Jesús y, debido a ello, cogió el camino hacia Damasco con la intención de organizar una persecución contra el nombre cristiano, pero en el camino se le presentó la gracia divina y se convirtió. Así, dejó de llamarse Saulo y pasó a llamarse Pablo y por la gracia divina se convirtió en predicador del Evangelio. Llevó a cabo tres viajes como predicador y tras el último fue apresado en Roma de donde saldría en libertad en el año 63. Pero su fortuna no fue muy duradera puesto que en el año 67 sería decapitado en Roma por los verdugos de Nerón².

Sus escritos son exclusivamente cartas en las que nos ofrece un gran conocimiento de Cristo y, sobre todo, un gran conocimiento de cómo ha de vivir un cristiano. Esto último es lo que nos resulta de interés puesto que también es en lo que pondrá el punto de mira Heidegger.

² Información extraída de las Notas Introductorias a las Cartas de San Pablo en el Nuevo Testamento de la edición de La Santa Biblia traducida por Juan Straubinger.

En el Capítulo V de la *Carta a los Gálatas*, podemos encontrar una de esas enseñanzas sobre cómo el cristiano ha de vivir cuando dice:

Y las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, celos, ira, litigios, banderías, divisiones, envidias, embriagueces, orgías y otras cosas semejantes, respecto de las cuales os prevengo, como os lo he dicho ya, que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios. (Straubinger, 1991, pág. 263)

En el Capítulo V de la *Primera Carta a los Tesalonicenses* también encontramos una referencia al modo de vida del cristiano, que será de sumo interés respecto al tiempo, cuando dice:

Por lo que toca a los tiempos y a las circunstancias, hermanos, no tenéis necesidad de que se os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que, como ladrón de noche, así viene el día del Señor. (...) Más vosotros, hermanos, no vivís en tinieblas, para que aquel día os sorprenda como ladrón, siendo todos vosotros hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche ni de las tinieblas. Por lo tanto, no durmamos como los demás; antes bien, velemos y seamos sobrios. (Straubinger, 1991, pág. 287)

Las dos anteriores citas extraídas de dos de las epístolas paulinas nos sirven para mostrar cómo el contenido de estas es sumamente esclarecedor respecto a cómo tiene que vivir un cristiano. Lo que le resulta llamativo a Heidegger (Lara, 2007) de la actitud proto cristiana es la importancia concedida a vivir de modo propio, a vivir centrados en Dios y alejados de lo mundano. Por tanto, Heidegger resalta el modo en cómo vive un cristiano. Esta forma de vivir implica en sí misma una constante situación de alerta porque, como bien dice San Pablo, el día del Señor llega como ladrón en la noche. En esta percepción del cómo llega el día vemos captada la esencia del *kairós*, es decir, representa el acontecimiento puesto que la *parusía* no es más que el advenimiento.

En el §26. *La expectativa de la parusía de la Segunda Parte* (la explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos tomando por base las epístolas

paulinas) de *Introducción a la fenomenología de la religión* (2006), Heidegger hace una interpretación de la frase, antes citada, de San Pablo acerca del advenimiento del día del Señor. Heidegger considera que San Pablo da respuesta a la pregunta sobre el cuándo se ejecutará la parusía de tal forma que hace que los tesalonicenses se vuelvan a sí mismos y encuentren en ellos, y en su vida, la respuesta a esta pregunta. Además, al implicar el hecho de estar en alerta para que no los coja por sorpresa como un ladrón, según Heidegger, está retrotrayendo la cuestión del cuándo al comportamiento de cada uno. Y así dice: “Como la παρουσία está en mi vida, ésta remite al ejercicio de la vida misma” (Heidegger, 2006, pág. 128).

1.3. San Agustín

Agustín de Hipona o San Agustín, nos presenta en el libro undécimo de las *Confesiones* (2017), exactamente desde el capítulo once al capítulo treinta y uno, su concepción del tiempo.

En el capítulo 11, San Agustín, al igual que Aristóteles, nos presenta de forma enigmática el problema del tiempo: “¿Quién podrá detener, repito, el corazón del hombre para que se pare y vea cómo, estando fija, dicta los tiempos futuros y pretéritos la eternidad, que no es futura ni pretérita?” (Agustín, 2017, págs. 290-291). Como se puede comprobar, a San Agustín también le inquieta la cuestión acerca de cómo algo que no es ni futuro ni pretérito puede dar origen a estos tiempos, es decir, cómo algo que no es tiempo puede generar tiempo. Así, encuentra la dificultad de cómo explicar aquello que tiende a no ser.

En el ahora, cuando pasa, es cuando el tiempo se puede sentir y medir, pero cuando ha pasado ya ha dejado de existir. Por tanto, San Agustín se plantea si existen las cosas futuras y pretéritas y llega a la consideración de que no existen. De los tiempos pretéritos y futuros considera:

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. (Agustín, 2017, pág. 298)

La solución de San Agustín ante el problema del tiempo es recurrir a la memoria, la visión y la expectación, es decir, la solución es recurrir a hacer presentes los tiempos puesto que desde el presente podemos recordar y esperar expectantes. Además de esto, considera que el tiempo no puede ser ni el movimiento de los cuerpos celestes ni el movimiento del cuerpo, pero sí considera que a partir del tiempo se mide tanto el movimiento como el reposo. Y, por último, trae a colación el tema del alma del cual considera que en ella se miden los tiempos y que lo que se mide es la afección que generaron las cosas que pasaron. Así, recurre a la memoria como la forma de hacer presente el tiempo y llega a considerar que en el alma existen el pasado, el presente y el futuro. Por tanto, con San Agustín también encontramos que es necesario que exista el ser humano para hablar de tiempo.

1.4. Aristóteles y San Agustín desde Heidegger

Tanto en Aristóteles como en San Agustín encontramos la paradoja del tiempo, la problemática de cómo explicar o entender aquello que fue, es y todavía no es. Para Heidegger (Corti, 2007), el Libro undécimo de las *Confesiones* debe ser puesto en relación con el Libro IV de la *Física*. Ambos autores, desde la perspectiva de Heidegger, ven el tiempo como el ahora, como la presencia. Además considera que ambos han dicho lo esencial sobre el concepto vulgar de tiempo proporcionándole un primer acceso al fenómeno del tiempo.

La concepción del tiempo de San Agustín no es solamente limitada, por parte de Heidegger, al concepto vulgar de tiempo, sino que ofrece una visión más cercana a San Agustín en una conferencia titulada *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* en 1930 en la Abadía de San Martín de Beuron. La visión que ofrece en esta conferencia supone el paso de considerar su concepción del tiempo como un tiempo vulgar a considerarlo, tal y como lo llama en *Ser y Tiempo*, el tiempo del mundo haciendo referencia a una temporalidad de un quehacer u ocupación del ser humano.

Lo que nos muestra Heidegger es que ambos dan una interpretación insuficiente del tiempo. En el §6. *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología* de *Ser y Tiempo* (2012), Heidegger nos muestra que el problema de la ontología griega reside en que reducen al ente a la presencia y carecen de una comprensión de la función ontológica del tiempo. Además, en este mismo párrafo, considera que la concepción del tiempo de

Aristóteles es la primera interpretación detallada del tiempo que nos llegó y que determinó la posterior concepción del tiempo.

2. El concepto de tiempo en algunas obras de Heidegger

Una vez tratados, lo que podemos denominar, los antecedentes de Heidegger es pertinente dar el paso hacia la cuestión central, la cual consiste en el análisis del concepto de tiempo en algunas de sus obras. Las obras que serán objeto del presente apartado se presentan de forma cronológica y serán: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, *El concepto de tiempo*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, algunos párrafos de *Ser y Tiempo* y *Tiempo y Ser*.

El objetivo en concreto es realizar un análisis de cada obra en el que se detalle la referencia al tiempo para así ir desvelando una parte de la concepción de tiempo heideggeriana. La pretensión es ver si existe o no una evolución del concepto y qué concepto es el que finalmente nos ofrece. Con este análisis, se pretende dar respuesta a la cuestión ya planteada en la introducción acerca de si el tiempo existe como tal o es un producto del ser humano con el cual da sentido a su existencia. Es menester también incluir en este apartado información relevante acerca de la filosofía del autor para contextualizar el presente trabajo de manera adecuada y para que se facilite la comprensión de este.

2.1. Martin Heidegger, el maestro de Alemania

Para dotar del contexto necesario al contenido que sucederá a este apartado he tomado como base el riguroso análisis de Gianni Vattimo. El autor, en su obra *Introducción a Heidegger* (1998) realiza un recorrido acerca de los aspectos fundamentales del pensamiento filosófico heideggeriano y este nos servirá como punto de partida para desarrollar el análisis sobre el concepto de tiempo. Servirse de una primera aproximación al pensamiento de Heidegger nos brinda la base en la que estará inserto el concepto de tiempo.

En *Introducción a Heidegger* (Vattimo, 1998) se da una aproximación general al pensamiento heideggeriano. Se parte de que el problema fundamental para Heidegger es el problema del ser y que la tarea que lleva a cabo el autor es el crear un nuevo planteamiento en el que se realiza un nuevo análisis del fenómeno. Por tanto, se puede considerar que su punto de partida es el rechazo u oposición a la filosofía europea de la época en tanto que considera que lo que la domina es la presencia. La originalidad del pensamiento de Heidegger radica en que establece una muy estrecha relación entre el problema del ser y el problema de la existencia.

La naturaleza del ser humano consiste en no tener una naturaleza o esencia, consiste en poder ser. Aquello específico del ser humano es el estar referido a las posibilidades, el sentido de existencia se ha de entender como el sobrepasar la realidad presente en dirección de la posibilidad. Los modos de ser del ser humano serán denominados existenciaros. El punto de partida del planteamiento heideggeriano es el interés por la diferencia entre el modo de ser del ser humano y el modo de ser de las cosas. Para explicar ambos modos de ser, la noción de presencia resulta insuficiente puesto que reduce el ser a lo meramente presente. El modo de ser del ser humano consiste en estar referido a posibilidades y se efectúa en un existir en un mundo de cosas y de personas, es decir, el modo de ser del ser humano se presenta como *ser en el mundo*. *Dasein* (ser o estar aquí) es el término elegido para designar la existencia a la cual, como ya se ha mencionado, define como un rebasamiento o un sobrepasar de la realidad en dirección de la posibilidad, pero este rebasamiento siempre está situado, es decir, el *Dasein* es ser en el mundo.

Partiendo de la última consideración se nos presenta la cuestión acerca de qué es el mundo. Este no es algo opuesto al propio *Dasein*, sino que es un existenciaro, es decir, un modo de ser del ser humano. Las cosas que, en nuestra cotidianidad, encontramos en el mundo no son simples presencias, sino que son cosas que se nos presentan como instrumentos y la forma primera en que se nos presentan a nuestra experiencia es en su utilizabilidad y en su relación con nuestra vida. Que las cosas se conciban como instrumentos quiere decir que se nos presentan a nuestra experiencia como provistas de significación respecto a nuestra vida. Las cosas no son cosas que existan “en sí”, sino que están en relación con el *Dasein* como instrumento. El mundo, no es una suma de cosas, sino que el mundo es la condición para que las cosas sean y no hay mundo si no hay *Dasein* puesto que el mundo es un carácter del *Dasein* mismo, es decir, es un existenciaro. El *Dasein* es, de forma constitutiva, relación con el mundo y al *Dasein* las cosas se le dan provistas de un significado y se manifiestan como cosas cuando están insertas en una totalidad de significados de la que dispone el *Dasein*. Para el *Dasein* el mundo es accesible porque cuenta con una comprensión previa del mismo como totalidad de significados, pero esta comprensión previa o precomprensión está vinculada con la afectividad. Esta es lo más propio, más individual y lo más cambiante de cada ser humano. El *Dasein* está abierto al mundo no como estructura transcendental, sino como un hecho bien determinado y definido en cada caso de cada *Dasein*. Este hace posible al mundo en virtud de su apertura, el hecho de estar abierto al mundo, además de ser un hecho bien

determinado y definido, es manifiesto en la afectividad y esta, a su vez, es un aspecto constitutivo del *Dasein*.

Respecto a la existencia, Heidegger distingue entre una existencia inauténtica y una existencia auténtica. El *Dasein* es inauténtico cuando no se sustrae del estado interpretativo en el que se ha desarrollado, esto implica que no alcanza una verdadera apertura hacia las cosas o el mundo puesto que se mantiene en lo común. El *Dasein* es auténtico cuando se apropia de sí mismo y la autenticidad es apropiación en tanto que al relacionarse de forma directa con la cosa se apropia de ella. En el mundo del “se” las cosas no están ligadas a un verdadero proyecto y no presentan las posibilidades, sino que las cosas se presentan como meros objetos.

Otro aspecto importante del pensamiento heideggeriano tiene que ver con la temporalidad y la muerte. El *Dasein* tiene un carácter constitutivamente temporal y la muerte es el elemento que constituye el ser del *Dasein* como proyecto. La muerte es una posibilidad caracterizada por el hecho de que después de ella no existe nada posible para el *Dasein* como ser en el mundo. El *Dasein* ha de admitir la muerte del modo más auténtico reconociéndola como su posibilidad más propia y, al darle este reconocimiento a la muerte, se aceptan todas las otras posibilidades. La muerte posibilita las posibilidades y las hace aparecer verdaderamente como tales y las pone en posesión del *Dasein*. Este debe salir de la situación negativa y dispersa que aporta la existencia inauténtica para reencontrarse a sí mismo y tener una existencia auténtica. Respecto a la temporalidad, Heidegger la considera como el sentido de ser del *Dasein* y, además, considera que la temporalidad del ser mismo se manifiesta como la base originaria de la temporalidad del *Dasein*.

El olvido del ser supone la desaparición de la diferencia ontológica y supone la desaparición de toda diferencia entre la cosa y el conocimiento que se tiene de ella. La diferencia ontológica consiste, o más bien, puede definirse como que el ser se distingue del ente y lo trasciende y, por tanto, se aleja del pensamiento metafísico según el cual todo queda reducido a la presencia y que se limita a buscar un ente sobre el que fundar los demás entes. El *Dasein*, al ser un proyecto que abre e instituye el mundo como totalidad de entes, no está entre los entes como uno más. Al ser consciente de este hecho, no se siente ajeno al mundo. Sin embargo, en el modo de existir cotidiano el *Dasein* se concibe como un ente entre otros entes y se siente protegido y esto equivaldría a un modo de existencia inauténtica porque en lo que se denomina el mundo del “se” o lo óntico

predominan las opiniones públicas y al profesarlas, el *Dasein* no se asume así mismo como existente. El *Dasein* no es más que la apertura al mundo en la cual los entes, y el ser humano como ente, aparecen y se implica un modo de relación con el ser del ente.

Por último, se establece la relación entre el ser y el ser humano. El ser es designado por el concepto *ereignis* (evento, acontecimiento), es decir, el ser aparece como evento. Entre el ser y el ser humano se establece una relación recíproca en tanto que el ser humano no es nunca sin el ser y el ser no es nunca sin el ser humano. El ser se relaciona con el ser humano cuando tiene necesidad de este para acontecer y el acontecer es el ser mismo.

Todo lo anterior no supone una profundización en la filosofía de Heidegger, pero nos aporta la base sobre la que se erigirá el presente análisis del tiempo. Así, como punto de partida nos encontramos con que el *Dasein* llegó a un mundo ya interpretado que le brindó una precomprensión del mismo y que, o bien puede mantenerse en ello y vivir de forma inauténtica o bien puede partir de ello, aceptarse a sí mismo como su proyecto estando abierto a todas las posibilidades y vivir de forma auténtica. En el mundo ya interpretado encontramos arraigado el pensamiento metafísico que pretende explicar aquello que es presente, pero que se olvida de una parte importante: el ser. A Heidegger le interesa este aspecto olvidado y nos brinda el concepto de diferencia ontológica, según el cual, se podría decir que encontramos dos dimensiones (lo óntico y lo ontológico). En la dimensión óntica, en lo que podemos llamar mundo, nos encontramos nosotros entre otros entes y en la dimensión ontológica residiría el ser. Este es definido como acontecimiento y necesita del ser humano para el acontecer. Así, situando al *Dasein* en el intersticio entre lo óntico y lo ontológico, ¿qué papel desempeña el tiempo?

2.2. La concepción heideggeriana de tiempo

Este apartado conforma el grueso de este Trabajo Fin de Máster y es posible llevarlo a cabo tras haber mostrado, de forma general, ciertos aspectos básicos de la filosofía de Heidegger. En este se analizarán algunas obras del autor con la pretensión de llegar a clarificar qué considera por tiempo. El objetivo del análisis de las siguientes obras es dar respuesta a la pregunta fundamental de este trabajo: ¿el tiempo existe como tal o es un producto del ser humano para dar sentido a la existencia?

2.2.1. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*

En este libro se recogen las lecciones que Heidegger impartió en 1923 en la Universidad de Friburgo. Estas lecciones presentan el programa hermenéutico que encontrará su culminación en *Ser y Tiempo* y nos proporcionan la base para comprender su filosofía.

Esta obra está dividida en primera parte (*vías de interpretación del existir en su ocasionalidad*) y segunda parte (*la vía fenomenológica de la hermenéutica de la facticidad*). En la primera parte, a grandes rasgos, se aborda la cuestión acerca de qué es la hermenéutica, la cuestión acerca de qué es la facticidad y cuál es el concepto existente de hombre. En general, lo que nos presenta en esta primera parte es que el tema de la hermenéutica es la facticidad, el existir en cada ocasión. En la segunda parte, de forma general, lo que encontramos es un análisis, por así decirlo, del mundo en tanto que los temas que son objeto de este son el existir como ser en el mundo, el haber previo y la significatividad.

En esta obra, la referencia que encontramos hacia el tiempo se da en la segunda parte, en concreto en el capítulo cuarto (*significatividad: carácter de ocurrencia del mundo*). En el §26. *El carácter de ocurrencia del mundo*, encontramos la referencia al tiempo cuando menciona los momentos kairológicos del existir. En este párrafo, de forma resumida, nos presenta que el “cuidarse de” algo significa ocuparse de ello, hacerlo y que “lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos, a que atendemos” (Heidegger, 2000, pág. 128). Aquello de lo que nos cuidamos posee su propia temporalidad puesto que “aquello de lo que nos cuidamos está aquí en cuanto lo que todavía no..., antes de..., ya..., pronto..., por el momento..., por fin...” (Heidegger, 2000, pág. 129). A esto anterior es a lo que denomina momentos kairológicos del existir. Heidegger considera que en la costumbre de la cotidianidad el cuidado se disipa, queda encubierto y, por ello, en esa cotidianidad en la que el mundo se da por supuesto existe la posibilidad de que sobrevenga una urgencia y ello se debe a que el mundo es significativo. Así, el “cuidarse de” se nos puede presentar de forma kairológica, como acontecimiento, cuando existimos en un mundo en el que el cuidado se ha olvidado. También en el §25. *Lo imprevisible y comparativo*, se puede interpretar una referencia a *kairós* cuando se considera que “lo inhabitual es sólo una sacudida que despierta el hábito en su indistinción” (Heidegger, 2000, pág. 128). Lo inhabitual es considerado como aquello a lo que ya no se está habituado y resulta un estorbo o es inoportuno y, por tanto, tiene el carácter de urgencia.

¿En qué contexto tienen lugar estas referencias al tiempo?

El contexto general en que se encuentran estas referencias al tiempo es en la facticidad, esta es el nombre que se le otorga al carácter de ser de nuestra propia existencia y significa existir en cada ocasión. La hermenéutica es el modo mediante el cual aborda y explica la facticidad, es decir, que su objeto temático es el existir en cada ocasión.

El existir es lo que es en su ocasionalidad, la cotidianidad caracteriza la temporalidad del existir y a ella es inherente cierta normalidad del existir: el “uno” que mantiene encubiertas la propiedad y la posible verdad del existir. Para mostrar de forma más esclarecedora qué es la cotidianidad en *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Escudero, 2009) la encontramos definida como ese modo en el que el *Dasein* se encuentra en el mundo de forma inmediata y regular. En este modo de existencia cotidiana, el *Dasein* se encuentra inmerso en las formas de interpretación y comportamiento que establece aquello que Heidegger denomina el “uno”.

Significatividad es el *en cuanto qué* y el cómo del ocurrir y se interpreta la significatividad como una categoría del ser. Significativo equivale a “ser, existir en el modo de un significar apuntando determinado” (Heidegger, 2000, pág. 119). El ser del existente se constituye por mantenerse en el significar que aparece de modo determinado. Con el concepto de significatividad, en *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Escudero, 2009), nos muestra el autor que Heidegger rompe con el esquema de sujeto y objeto y considera que las cosas se nos presentan desde el horizonte de precomprensión que nos es inherente. Así, la significatividad sería la totalidad de los significados que articulan el *estar en el mundo* puesto que el *Dasein* no percibe de manera aislada las cosas singulares, sino que comprende los significados que remiten unos a otros.

El hábito no es un modo de ver las cosas, sino que es un conocer el mundo común que se desarrolla en la cotidianidad. El hábito es la base sobre la cual puede aparecer lo inhabitual. Además, el hábito es el fenómeno en el que el significar se hace presente. Sobre este concepto es sobre el que establece la existencia de esos momentos kairológicos por los cuales el hábito es irrumpido por aquello que nos resulta extraño, por lo inhabitual.

2.2.2. *El concepto de tiempo*

Este tratado es resultado de una conferencia que Heidegger dio en la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924. En este tratado se introducen términos y temas fundamentales que servirán para comprender el análisis de la existencia que llevó a cabo en *Ser y Tiempo*.

Este tratado está dividido en cuatro secciones, las cuales son: una primera sección denominada *la problemática de Dilthey y la tendencia fundamental de Yorck* en la que se trata, a rasgos generales, el tema de la correspondencia entre ambos; una segunda sección denominada *los caracteres ontológicos originarios del Dasein* en la que se aborda lo que constituirá la base para el análisis del tiempo; una tercera sección denominada *Dasein y temporalidad* en la que se pone al descubierto el fenómeno del tiempo y como este se da en el *Dasein*; una cuarta sección denominada *temporalidad e historicidad* en la que se pone al descubierto la historicidad mediante la temporalidad del *Dasein*.

La correspondencia entre W. Dilthey y el conde Paul Yorck es objeto de interés para Heidegger en este tratado. También considera que esta correspondencia le brinda la ocasión de comunicar su investigación sobre el tiempo. En este tratado profundizará en la comprensión de la correspondencia y recalca las palabras del conde Paul Yorck con las cuales pone de manifiesto que el interés de ambos es la comprensión de la historicidad. Heidegger retoma ese interés para este tratado y considera que versará sobre comprender la historicidad y no consistirá en una reflexión sobre la historia. La historicidad, la define Heidegger, como “el *ser* histórico de aquello que es en cuanto historia” (Heidegger, 2008, pág. 11).

La tarea que se va a llevar a cabo es una tarea ontológica puesto que pretende poner al descubierto la estructura ontológica del ente historia y lo es porque interroga al ente por su ser. Para llevar a cabo esta tarea, la fenomenología es el tipo de investigación adecuado en tanto que consiste en que el ente se muestre desde sí mismo, es decir, debe convertirse en fenómeno y ser nombrado tal y como se muestra.

La historicidad es el carácter ontológico del *Dasein*, así la tarea consiste en poner al ente mismo al descubierto con el fin de determinarlo en su ser. La constitución ontológica fundamental del *Dasein* por la cual es posible aprehender ontológicamente la historicidad es la temporalidad. Por tanto, la tarea de comprender la historicidad lleva a la explicación fenomenológica del tiempo.

Respecto a la primera sección del tratado, es menester tratar su contenido de forma general para poder fijar la mirada en dirección al estudio del concepto de tiempo. En ella encontramos la consideración de Heidegger de que la investigación de Dilthey se fundamenta en una psicología de la vida que estudia la conexión psíquica como tal. Por otro lado, considera que el conde Paul Yorck, respecto a las investigaciones de Dilthey, acentúa de forma insuficiente la diferencia entre lo óntico y lo histórico. Por último, Heidegger considera que la investigación de Dilthey implica el llevar a cabo una ontología de lo histórico y considera, como ya se dijo antes, que solo con la ontología se puede comprender la historicidad. Lo que el conde Paul Yorck pone de relieve es que tal ontología no puede seguir el camino de la ciencia histórica. Antes de entrar en detalles acerca de si la propuesta ontológica de ambos es adecuada o no, considera que es necesario poner al descubierto la constitución ontológica del *Dasein* a través de una exposición positiva del tiempo.

La segunda sección resulta fundamental puesto que nos presenta, lo que podríamos llamar, la base sobre la que emergerá el concepto de tiempo. En esta sección se ocupa de los caracteres ontológicos originarios del *Dasein*.

Para esbozar el camino con el cual se accede a la investigación acerca del tiempo, Heidegger destaca dos hechos: primero, que el tiempo es el que orienta la vida humana, contamos con una regulación de este que se fija en calendarios y que los sucesos que se producen en el mundo circundante y los procesos de la naturaleza constituyen el tiempo; segundo, que nos encontramos con que tradicionalmente, destaca a Aristóteles y San Agustín, se establece una relación entre alma y tiempo. El resultado de estos dos hechos destacados es que el tiempo se da en la existencia humana. Su propósito consiste en centrarse en las estructuras fundamentales del *Dasein* desde las que se hace visible el tiempo puesto que considera que “el análisis del tiempo se funda en una caracterización ontológica de la existencia humana” (Heidegger, 2008, pág. 28).

Dasein significa *estar en el mundo* y este tiene el carácter del ocuparse. En el trato que nos mantiene ocupados con el mundo, el mundo comparece. El *Dasein* está abierto para el mundo y posibilita la comparecencia del mundo. El mundo que nos rodea, el mundo circundante, muestra la familiaridad como carácter ontológico y, además, también muestra los caracteres ontológicos de la premostración y el estar ahí delante. Estos tres caracteres se muestran como momentos estructurales de la significatividad (el carácter fundamental del mundo). El *Dasein* se mantiene ocupado en el mundo y esta ocupación

muestra el carácter de familiaridad puesto que la ocupación refiere a aquello que está siempre ahí, es decir, que estamos familiarizados con el objeto de la ocupación. En cuanto a lo que comparece en la ocupación puede aparecer algo con lo que no estemos familiarizados y ese elemento extraño que se nos presenta repentinamente, que sucede en cada caso de forma distinta a lo esperado, también forma parte del mundo con el que tratamos. Como ya se ha dicho, la premostración y el estar ahí delante son caracteres ontológicos y, en concreto, en la premostración encontramos, de forma implícita, el hecho de que aquello que comparece inmediatamente emerge del horizonte circundante del mundo. Así, a través de la premostración se constituye el *estar a la mano*, el cual es un modo de ser de aquello que comparece de forma inmediata.

En cuanto *estar en el mundo*, *Dasein* es también *estar el uno con el otro* y está determinado por ello. La convivencia con los otros significa comparecer en el mundo circundante del que nos ocupamos de forma conjunta. Respecto a la convivencia, el concepto de “uno” es el concepto destacable respecto al *Dasein* y su existencia puesto que el “uno” es el sujeto de la convivencia cotidiana, “el «uno» es el «nadie» al que se entrega el *Dasein* cotidiano desde sí mismo” (Heidegger, 2008, pág. 39). El “uno” se encarga de regular las pretensiones, las necesidades, la naturaleza y el alcance de la interpretación del *Dasein* y, fundamentalmente, es insensible a las diferencias. El “uno” también es designado como la publicidad, como lo público, como lo compartido en el mundo circundante con los otros con los que convivimos. El lenguaje es un modo de ser primero de la publicidad y es importante destacarlo en tanto que también es un modo de ser del *Dasein* mismo. Hablar es hablar sobre algo y mediante el habla nos hacemos patentes. El lenguaje tiene la implicación del *escucharse el uno al otro* y el lenguaje es comunicación en tanto que esta es el modo en que compartimos con los otros el mundo del que nos ocupamos. El lenguaje o el habla que tiene lugar en la convivencia se mueve en términos de lo que se repite, de lo que se oye y esto produce lo que Heidegger denomina habladuría. Esta es encubridora en tanto que omite el nombrar originario e interpone una opinión dominante delante del aspecto auténtico del mundo y sus acontecimientos. El *Dasein* queda absorbido por la ocupación y vive en el “uno”, así, el *Dasein* puede ser impropio dejándose determinar por el mundo y pudiendo elegir distintos modos de ocupación en el mismo. El *Dasein* puede perderse en el mundo y equivocarse, pero también puede elegirse a sí mismo y someter la ocupación a una elección originaria.

Hay dos fenómenos que definen al *Dasein*: el hecho de que es su ahí; el hecho de que deja comparecer el mundo en cuando abierto. Estos dos fenómenos nos revelan una constitución fundamental de *Dasein*: el estar descubierto.

La tercera sección es la que resulta de un mayor interés para el objetivo de este trabajo. Tras habernos presentado la base sobre la que emerge el concepto de tiempo, ahora nos muestra en qué consiste el ser temporal y el tiempo mismo. Previamente, en la segunda sección, se partió de dos hechos que esbozarían el camino hacia el tiempo que tienen como resultado que el tiempo se da en la existencia humana. Lo que se busca en esta sección es el modo en el que el tiempo se da en la existencia.

El ser del *Dasein* es caracterizado por un estar abierto a lo que todavía no es, pero puede ser, es decir, está abierto a la posibilidad. Teniendo en cuenta que el *Dasein* está abierto a la posibilidad, hay que mencionar que su posibilidad más propia es la muerte. Esta es la constitución ontológica más originaria del *Dasein*. Heidegger pone de relieve que la muerte en la ocupación cotidiana es absorbida por el mundo, por el “uno”, es algo indiferente en lo que no se repara, sino que intenta olvidarse.

“*El respectivo Dasein mismo es (el) «tiempo»*” (Heidegger, 2008, pág. 76). Heidegger afirma que solo puede ser el *Dasein* el tiempo mismo si el *Dasein* se adelanta. El adelantarse es ser en el «pre» de la posibilidad más propia y extrema y el pre=ser es ser=futuro. Al adelantarse el *Dasein* es futuro y el adelantarse no se da en el modo de esperar a un acontecimiento futuro, sino que al adelantarse se deja ser al *ser futuro* lo que es. *Ser futuro* es ser temporal y ser temporal equivale al tiempo mismo en vez del estar en el tiempo. El *Dasein* es el propio *ser pasado* y el propio *ser presente* y solo así es el *Dasein* el tiempo mismo. Así, nos caracteriza al *Dasein* de la siguiente manera: “el ser del propio *Dasein* es *ser temporal*. De hecho, el *Dasein* es «el tiempo» que *es* en el modo del *ser temporal*; el ser del *Dasein* está determinado como temporalidad.” (Heidegger, 2008, pág. 80).

Lo siguiente es dar a conocer el *ser temporal* en la impropiedad y en esto se refiere al “*el estar-el-uno-con-el-otro ocupado en el estar=en=el=mundo bajo el dominio del «uno»*” (Heidegger, 2008, pág. 81). El modo en el que el *Dasein* tiene el tiempo equivale al contar con el tiempo, a calcularlo. Y este modo de tener el tiempo se da en el *ser temporal* del *estar en*, en la cotidianidad. Y con esto recalca la diferencia entre el *ser temporal* propio e impropio. El día mismo se interpreta según la adecuación a un determinado ahora

partiendo de aquello en que tiene que ocuparse el *estar en*. Los “ahora” que son adecuados y están disponibles para la ocupación, que está a la espera, son los que constituyen el tiempo que hay que tener en cuenta. El tiempo que está presente en el mundo de tal forma se tiene que comprender de acuerdo con su existencia fenoménica y es necesario no interpretarlo como una ilusión. En la convivencia con los otros, los “ahora” adecuados se determinan tomando en consideración a los otros y, así, el “entonces” en que se ponen de acuerdo aquellos que conviven tiene que ser comprensible para cada caso. Para optar con la indicación adecuada de tiempo se parte de la posición del sol. La ocupación se rige por el reloj, el cual es el utensilio usado para hacer accesible la multiplicidad de “ahora”, y en la ocupación el tiempo comparece mundanamente. La ocupación, al final, queda absorbida en el tiempo disponible que se mide por el reloj. Hacer uso del reloj significa:

Estar en el mundo haciéndolo presente. (...) Hay reloj porque «el tiempo» comparece mundanamente para el estar-en que dice «ahora». «El tiempo» es porque el Dasein está constituido en su facticidad como un presentar que queda absorbido en el mundo, es decir, como un ocuparse. (Heidegger, 2008, págs. 95-96)

En la convivencia se entrega el tiempo del que disponemos para recibirlo del tiempo que se regula en la cotidianidad. El tiempo, al igual que el “uno” es “el ser del «nadie» que comparece desde el mundo mismo en la absorción presentante en el mundo. Los fenómenos del «uno» y del «tiempo» (...) no pueden interpretarse separadamente” (Heidegger, 2008, pág. 99). La pregunta por la esencia del tiempo está centrada en el marco de la cotidianidad. Por ejemplo, cuando Aristóteles se preguntó por el tiempo recurrió a la explicación ontológica del movimiento y esta deriva en la concepción tradicional de tiempo, según la cual este se entiende como sucesión.

Respecto al *ser temporal* propio, Heidegger considera que el *Dasein* es el mismo tiempo. Al *ser temporal* propio está vinculado el adelantarse y no considera que el *ser temporal* propio conviva o subsista con el impropio, sino que “el que está resuelto *tiene* su tiempo y no cae en el tiempo por el que tiene que regirse cuando se ocupa de algo” (Heidegger, 2008, pág. 105). El tiempo, en el *ser temporal* propio, cumple la función individualizante y lo hace hasta tal punto que se elimina la posibilidad de ser otros y, además, el tiempo nos iguala a todos en el sentido en que nos aúna a todos con la muerte.

Por último, en la sección cuarta, el tema a tratar es acerca de la historicidad y lo que resulta destacable de esta es que se da o se muestra en la temporalidad. Heidegger considera que el *Dasein* es historia y que este mismo puede ser historiográfico porque en su ser mismo lleva un pasado.

2.2.3. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*

En esta obra se recogen las lecciones dictadas por Heidegger en 1925 en la Universidad de Marburgo tituladas *Historia del concepto de tiempo*. En general, lo que encontramos en estas lecciones es la caracterización de la filosofía y la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX. Aquello en lo que se centra es en la fenomenología como investigación filosófica tratando sus descubrimientos más característicos y también incluye una crítica a la misma.

Estas lecciones están divididas en parte preparatoria, en la que se centra en el sentido y el cometido de la investigación de la fenomenología, y en parte principal, la cual está centrada en el análisis del fenómeno del tiempo y la obtención del concepto de tiempo. La parte principal se encuentra, a su vez, dividida en dos secciones: sección primera, en la que trata la descripción del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo; sección segunda, en la que se pone al descubierto el tiempo mismo. Para este trabajo resulta fundamental centrarse en la parte principal, pero será necesario también abordar la parte preparatoria previa para obtener la base sobre la que situar el análisis del fenómeno de tiempo que lleva a cabo en la parte principal de las lecciones.

El cometido de estas lecciones es poner al descubierto lo previo a la historia y la naturaleza, la búsqueda se centra en cuales son aquellas cosas previas de las cuales la historia y la naturaleza obtienen su ser. Esta tarea se abordará a través de la historia del concepto de tiempo. Considera que el tiempo es el hilo conductor de esta tarea porque el tiempo es el indicador de la separación y la demarcación de los dominios del ser y también tiene un nexo íntimo con la cuestión fundamental, con la cuestión del ser. También considera que la explicación histórica del concepto de tiempo está desligada del fenómeno de tiempo mismo. Así, el concepto de tiempo será el hilo conductor de la investigación sobre el ser.

En la parte preparatoria se aborda la situación de la filosofía en la segunda mitad del S. XIX y también se aborda el inicio de la investigación fenomenológica. En primer lugar, considera que las ciencias naturales se encuentran en una situación en la que penetran en

el territorio que compete a la filosofía puesto que se centran en los fenómenos de la experiencia interior. En segundo lugar, sobre el positivismo considera que tiene por objeto los hechos en una determinada interpretación de la realidad en la que los hechos se conciben como aquello que se puede definir mediante un experimento. En tercer lugar, respecto al neokantismo considera que se ha llevado a cabo una reinterpretación de Kant de corte positivista y que la *Crítica de la Razón Pura* se ha tomado como una teoría de la ciencia. Por último, respecto a Dilthey, nos muestra que este, teniendo una mirada crítica hacia el positivismo, considera necesario un método autónomo para las ciencias del espíritu, es decir, considera necesaria una psicología, una ciencia de la conciencia.

Como se ha visto, a mediados del S. XIX, toma relevancia la filosofía científica y, a finales de siglo, esta filosofía hace suyo el tema de la conciencia. Franz Brentano expandió los horizontes para el cuestionamiento filosófico y consideró que el modo de actuación de la filosofía, en su campo, ha de ser igual que el de las ciencias naturales. Brentano es considerado el maestro de Husserl y con este y sus *Investigaciones Lógicas* vemos el surgimiento de la investigación fenomenológica.

Respecto a la fenomenología, aquello que se aborda son sus descubrimientos fundamentales, su principio y la explicación de su nombre. En primer lugar, se aborda el concepto de intencionalidad poniendo de relieve las consideraciones de que al ser un concepto de la escolástica era un concepto metafísico e inútil. Heidegger considera que la intencionalidad es la estructura de las vivencias y que la percepción misma es intencional. También aquello que se percibe tiene el carácter de la corporalidad, de lo corporalmente aquí. En segundo lugar, el concepto que trata es el de la intuición considerando que esta equivale a la aprehensión de lo que está dado corporalmente, es decir, la aprehensión de lo percibido. Considera que lo categorial ha de fundarse en lo sensible y que aquel pensamiento que no se funde en la sensibilidad es un contrasentido. Diferencia entre las intuiciones categoriales puras (descartan la individualidad y lo sensible de todo objeto) y las intuiciones categoriales mixtas (aquellas que incluyen en sí componentes sensibles). En tercer lugar, es objeto de análisis el concepto de a priori en tanto que considera necesario aclarar su sentido originario. Lo a priori no es ni inmanente ni trascendente. En la fenomenología, lo a priori no está restringido a la esfera de lo subjetivo, el a priori es un rasgo de la secuencia de construcción de la estructura de ser del ser. En cuarto lugar, el principio fenomenológico de “a las cosas mismas” traza la dirección de la investigación fenomenológica y se delimita su campo a la intencionalidad

en su a priori, es decir, la fenomenología es una descripción analítica de la intencionalidad en su a priori. Al ser la fenomenología una ciencia descriptiva, es previa a las disciplinas filosóficas tradicionales. Por último, lo que resulta de interés para Heidegger en esta parte preparatoria es el significado de la fenomenología misma y del concepto de fenómeno. Así, nos brinda que la fenomenología es la ciencia de los fenómenos y que los fenómenos son aquello que se muestra a sí mismo. Respecto al fenómeno encontramos aquello que se manifiesta y se muestra a sí mismo, pero también se puede encontrar la apariencia, la cual consiste en el ente que se muestra como algo que no es, aquello que se presenta como manifiesto pero solo ficticiamente.

Heidegger considera que desde la fenomenología ha quedado sin examinarse la cuestión acerca del sentido del ser y la cuestión acerca del sentido del ser del hombre. Respecto al sentido del ser del hombre, Husserl lo ha tratado insuficientemente porque se mantiene en la simple concepción de “animal racional” y con Scheler ocurre lo mismo. Por tanto, Heidegger se encuentra en la situación en la que la fenomenología ha investigado en dirección de las cosas mismas, pero, al igual que la filosofía tradicional, se ha olvidado de la cuestión del ser. Olvidarse de la cuestión acerca del sentido del ser lleva consigo el olvido de la cuestión acerca del ser del hombre. Así, frente a esta situación, Heidegger nos muestra en la parte principal una descripción del fenómeno del tiempo tomando como base al *Dasein*.

En la parte principal, la cual compete al análisis del fenómeno del tiempo y a la obtención del concepto de tiempo, nos muestra tanto la descripción del campo en la que se manifiesta el concepto de tiempo como la puesta al descubierto del tiempo mismo. En primer lugar, en la primera sección, se centra en el *Dasein* y lleva a cabo un riguroso análisis acerca de la cotidianidad, la mundanidad del mundo, la ocurrencia o comparecencia, la significatividad, la espacialidad, la convivencia, el “uno”, el cuidado y el lenguaje. No es pertinente profundizar en el análisis concreto de cada aspecto puesto que ya han venido siendo objeto de análisis en los tratados anteriores. En segundo lugar, en la puesta a descubierto del tiempo, encontramos la misma conclusión que en *El concepto de tiempo* en tanto que considera que en el adelantarse, en el *estar por delante de sí*, el *Dasein* es el tiempo mismo. También muestra la distinción entre el *ser temporal* propio (que el *Dasein* mismo sea el tiempo) y el *ser temporal* impropio, el cual consiste en la concepción de tiempo establecida en el “uno” que toma como base la cotidianidad y a los otros con lo que se convive. Esta última caracterización del tiempo sería el tiempo

cronológico, aquel tiempo al que el *Dasein* se abandona en la ocupación cotidiana. Por último, pone de relieve que el tiempo no es algo que encontramos ahí fuera, que los movimientos de la naturaleza no transcurren en el tiempo, sino que están desprovistos de tiempo. Estos movimientos “acontecen «en» el tiempo sólo porque su ser queda descubierto en cuanto naturaleza pura y simple. Acontecen «en» el tiempo que nosotros mismos somos” (Heidegger, 2006, pág. 399).

Por último, he de recalcar la consideración de que el tiempo sea el hilo conductor de la investigación sobre el Ser. Esto se debe a que el *Dasein* tiene como manera de ser el propio preguntar y también, como se ha mostrado, es el tiempo mismo. Si quién se pregunta por el Ser tiene la peculiaridad de ser el tiempo, sería de extrañar que el tiempo mismo no fuese, al menos, objeto de análisis. Así, el tiempo, el *Dasein*, es el principal objeto de análisis en la investigación sobre el Ser.

2.2.4. *Ser y Tiempo*

Este libro es considerado el más importante de la obra de Heidegger, el propósito de este es la elaboración de la pregunta por el ser y, además, la interpretación del tiempo es el horizonte de posibilidad para la comprensión del ser en general. Esta obra es harto extensa y no será abordada al completo, sino que se analizarán determinados párrafos en los que encontramos referencias al concepto de tiempo.

Esta obra está dividida en: parte introductoria, en la que se expone la pregunta por el sentido del ser; y primera parte dedicada a la interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser. Esta primera parte se divide, a su vez, en dos secciones: una primera en la que se prepara el análisis del *Dasein* y una segunda en la que se aborda el *Dasein* y la temporeidad. La sección que resulta de interés para el presente trabajo es la sección segunda puesto que en el último capítulo (*Capítulo Sexto. Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar del tiempo*) encontramos la caracterización del tiempo, en concreto, la caracterización del concepto vulgar de tiempo.

Para comenzar, la situación del análisis del tiempo es un tanto peculiar porque nos encontramos que de forma previa a toda investigación, el *Dasein* ya cuenta con el tiempo y rige su existencia por el mismo. El tiempo que impele a llevar a cabo un análisis de este, es aquel tiempo en el que comparecen los entes.

Se parte de que el *Dasein* ya cuenta con el tiempo y este hecho es algo previo al uso de instrumentos con los cuales se mide el tiempo y, además de ser previo, es lo que posibilita el uso de instrumentos tales como relojes. El hecho de que el *Dasein* cuenta con el tiempo resulta llamativo, pero para comprender en que consiste este hecho, primero es necesario analizar en qué consiste que un ente esté en el tiempo.

La temporeidad, como ya se verá, es un concepto de relativa importancia respecto al tiempo, pero el análisis o caracterización de esta que se ha venido mostrando lo considera el mismo Heidegger como incompleto. La razón de ello la encuentra en que no se han examinado todas las dimensiones del fenómeno de tiempo y, por tanto, con la aclaración de qué es el tiempo, ordinaria o cotidianamente entendido, supone la aclaración de la intratemporeidad de los entes que se nos presentan en el tiempo. Así, en la cotidianidad es donde fija la mira Heidegger para el análisis del fenómeno del tiempo y en ella encontramos que el *Dasein* se topa con el tiempo como lo que está ahí. El encontrar al tiempo como algo que ya está dado, que está ahí, es lo que denomina concepto vulgar de tiempo y la razón de por qué se forma este concepto encuentra su explicación en la constitución de ser del *Dasein*. Heidegger entiende que “el concepto vulgar de tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario. Al demostrar que este es el origen del concepto vulgar de tiempo, se justificará también la precedente interpretación de la temporeidad como *tiempo originario*” (Heidegger, 2012, pág. 418).

La temporeidad se conoce en la cotidianidad, en el estado interpretativo que guía a la ocupación y, por ello, lo define Heidegger de la siguiente manera: “llamamos «tiempo» a la presentación que se interpreta a sí misma, es decir, a lo interpretado a que se refiere el «ahora»” (Heidegger, 2012, pág. 421). Aquellos momentos que denominamos “ahora”, “luego”, “entonces”, tienen su procedencia en la temporeidad y ellos mismos son tiempo. En la cotidianidad tiene lugar la datación del tiempo y se hace en base a la ocupación. Respecto a la ocupación cotidiana, se considera que en esta se aprovecha el tiempo y no se considera al tiempo como algo propio y, así, quien vive de modo impropio nunca tendrá tiempo porque se pierde en las múltiples ocupaciones. Mientras que quien existe de modo propio no pierde el tiempo en ocupaciones y sí tiene tiempo. Así, la temporeidad de quien está resuelto, de la resolución, tiene el carácter del instante.

La cuestión fundamental que se nos presenta es si el tiempo que se da en lo público es algo subjetivo o si es algo que realmente es. Por tanto, el carácter fenoménico del tiempo público será hacia donde se dirija el interés. La constitución fundamental del *Dasein* es

el cuidado y para esta es necesario el cómputo del tiempo en calendarios. El tiempo público es aquel en el que los entes que están en el mundo circundante comparecen y estos entes, que no poseen el modo de ser del *Dasein*, Heidegger los define como intratempóreos. Este tiempo del que nos ocupamos en el mundo “es datable, tenso, público y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo” (Heidegger, 2012, pág. 427). El hecho de medir el tiempo encuentra su fundamento en la temporeidad y este tiempo que todos conocemos y que para todos resulta accesible presenta una multiplicidad de “ahora”, pero esta medición del tiempo no está dirigida al tiempo mismo. Así, en la medición del tiempo se olvida lo medido. Este tiempo que medimos y en el que comparecen los entes que están en el mundo, es denominado tiempo del mundo.

En referencia a la cuestión fundamental, anteriormente planteada, con la cual se cuestiona la existencia del tiempo como tal, Heidegger considera que este tiempo del mundo no es subjetivo ni objetivo, pero que es objetivo porque se encuentra, de forma inmediata, en lo físico y lo psíquico y es subjetivo porque contribuye a que el cuidado sea posible. Resulta, a priori, paradójico, pero nos explica que aunque resulte que puede ser objetivo y subjetivo, realmente no lo es puesto que este tiempo del mundo no está ahí ni en el sujeto ni en el objeto, sino que es anterior a toda objetividad y subjetividad y es la condición de posibilidad de la anterioridad misma.

El origen del concepto vulgar de tiempo se encuentra en la intratemporeidad y este tiempo ha supuesto la comprensión del tiempo mismo como una sucesión de “ahora” y, además, como un tiempo infinito. Al caracterizar al tiempo como una sucesión, el concepto vulgar de tiempo encubre la databilidad y la significatividad, es decir, encubre la temporeidad. El tiempo público es un tiempo que no pertenece a nadie, es el tiempo que se da en el “uno”. Así, para finalizar con esta obra, Heidegger nos brinda la diferencia entre el tiempo vulgar y el tiempo originario y con esta diferencia recalca la importancia de la temporeidad puesto que esta es el tiempo originario y de este deriva el tiempo vulgar, así nos brinda la siguiente concepción: “la temporeidad, en cuanto extático-horizontal, temporiza algo así como el tiempo del mundo que constituye la intratemporeidad de lo a la mano y de lo que está ahí” (Heidegger, 2012, pág. 432). También la temporeidad es el fundamento del *Dasein*, es el fundamento ontológico de la estructura del cuidado.

2.2.5. *Tiempo y Ser*

Esta conferencia, la cual es el último tratado que será objeto de este trabajo, fue dictada en 1962 en la Universidad de Friburgo. En la Introducción (Heidegger, 2000), Manuel Garrido nos brinda una primera aproximación a la filosofía de Heidegger tras *Ser y Tiempo*. Esta última obra concluía con el establecimiento del carácter temporal del *Dasein*, pero dejaba sin contestar la pregunta acerca de la conexión entre el tiempo y el ser. En el pensamiento de Heidegger se experimenta un cambio o, más bien, una vuelta (*Khere*) que se comenzaría a notar en las publicaciones que se dieron después de la guerra. Estas consideraciones anteriores resultan necesarias para comprender el cambio que se encuentra acerca de la cuestión del tiempo en estas conferencias en relación con lo que se nos ha planteado en las anteriores obras. Teniendo en cuenta este cambio y, también, que la relación entre el tiempo y el ser se encontraba sin responder, la cuestión fundamental se centra en comprobar si en esta conferencia encontramos la respuesta a ello.

La tradición filosófica fue denominada por Heidegger como la metafísica de la presencia en tanto que se olvida del sentido del ser. El ser, desde la perspectiva heideggeriana, se caracteriza por la presencia, pero no se puede considerar que el ser o el tiempo “es”, sino que el ser y el tiempo “se da”. Lo que se tratará en la presente conferencia es el pensar el ser sin lo ente.

Esta conferencia comienza con la cuestión acerca de qué es aquello que nos permite nombrar de forma conjunta al ser y al tiempo. Y considera que el ser viene significando presencia, pero que el concepto de presencia presenta varios significados. Cuando hablamos del presente encontramos distintas acepciones. Si hablamos del presente como presencia será distinto al presente entendido como una sucesión de “ahora”. El tiempo también se caracteriza desde el presente entendido como una sucesión de “ahora” que se distinguen del pasado y del futuro. El ser es estar presente y el presente, junto al pasado y el futuro, componen la característica del tiempo. Así, el ser se determina por el tiempo como presencia.

Cada una de las cosas con las que nos encontramos poseen su tiempo y nos lo expresa de la siguiente manera: “todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece por un tiempo, durante el tiempo que le ha sido asignado” (Heidegger, 2000, pág. 21). Así, se llega a considerar que cada cosa real y concreta tiene

su tiempo, pero el ser, que es determinado por el tiempo, no es una cosa real y concreta, por tanto, ¿cómo puede ser esto posible?

La cuestión ahora se centra en cómo el ser puede estar determinado por el tiempo si no es nada real y concreto porque, es sabido, que cada cosa real y concreta tiene su tiempo, es decir, tiene el tiempo oportuno y permanece durante el tiempo que se le ha asignado. Todo aquello que es o está en el tiempo, y es determinado por el tiempo, se concibe como lo temporal siendo lo pasajero, siendo aquello que perece en el curso del tiempo. El tiempo mismo es algo que pasa constantemente y permanece como tiempo. Permanecer equivale a estar presente y, entonces, el tiempo, al estar presente, es determinado por el ser. Por tanto, nos encontramos con que el tiempo determina al ser y el ser determina al tiempo, pero ¿cómo es esto posible? Heidegger lo explica considerando que “ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél – el ser – se deja apelar como algo temporal ni éste – el tiempo – se deja apelar como ente” (Heidegger, 2000, pág. 22).

La conjunción “y”, que se da entre ser y tiempo y tiempo y ser, implica que hay una relación interna entre ambas cosas, pero aquí “cosas” no ha de ser entendido como algo ente, sino que ha de ser entendido el concepto cosa como lo que se trata en sentido decisivo para que así tanto el ser como el tiempo sean la cuestión del pensar en esta conferencia. También la tarea del pensar en esta conferencia será la relación interna que se da entre ser y tiempo.

Como ya se ha dicho, ni el ser ni el tiempo son, sino que se dan y ahora el objeto de interés será que es lo que se da, qué es lo que se mienta en el “se da” del ser y que es lo que se mienta en el “se da” del tiempo. En el darse o al darse, el ser se desoculta y se da a modo de don y lo que determina al ser como *estar presente* es el tiempo. Respecto al don, en la *Introducción*, Manuel Garrido considera que “el ser como don que se le dispensa al hombre nos es pintado en esa ontología, en términos de sabor más o menos mítico, como envío, misión y destino” (Heidegger, 2000, pág. 14).

Respecto al tiempo considera que, al igual que el ser, lo conocemos por representaciones cotidianas, pero como no es una cosa real y concreta hay que centrarse en dilucidar qué tiene de propio el tiempo. El tiempo, como ya se dijo, se diferencia del pasado y del futuro en cuanto se entiende el tiempo como presente (como sucesión de “ahora”). Considera que lo propio del tiempo auténtico reside en “el esclarecedor y recíproco ofrendar-se de

futuro, pasado y presente” (Heidegger, 2000, pág. 34). Y todo esto, el ofrendarse, se da antes de todo cálculo de tiempo y de manera independiente a él. El tiempo se concibe como tridimensional (el advenir del pasado, presente y futuro), pero considera que la unidad de las tres dimensiones no descansa en el estar presente, sino que descansa en aquello que denominará la cuarta dimensión y que es el juego de cada dimensión con las otras. Y así, nos define a esta cuarta dimensión como “lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosas, a saber, la regalía que todo lo determina” (Heidegger, 2000, pág. 35). Así como denominó don al darse del ser, denomina regalía esclarecedora/ocultadora al tiempo. También nos brinda, aunque él mismo considere que no se puede cuestionar por un lugar del tiempo, la consideración acerca de dónde se pueda localizar el tiempo y considera lo siguiente: “el tiempo auténtico mismo, la región de triple regalía determinada por la cercanía acercante, es la localidad preespacial, solo merced a la cual se da un posible donde” (Heidegger, 2000, pág. 36).

Ya habiendo tratado lo que se mienta cuando se da el ser y lo que se mienta cuando se da el tiempo, es momento de ponerlos en relación. Para Heidegger, el tiempo auténtico “aparece como el Se o Ello al que nombramos al decir: Se da el ser. El destino en el que se da el ser reposa en la regalía del tiempo” (Heidegger, 2000, pág. 37). Lo que compete ahora es esclarecer que se entiende por ese Se o Ello que da ser. Considera que el modo de dar que le pertenece al tiempo y al ser se pertenecen mutuamente en tanto que el don reposa en la regalía esclarecedora. Así, ser y tiempo se determinan y a aquello que determina a ambos, en aquello que tienen de propio, lo denomina acontecimiento o acaecimiento. Y respecto a este y la relación que mantiene con el Se dice lo siguiente:

Lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente, lo que no sólo trae a ambas cosas a lo que tienen de propio, sino que las conserva y mantiene en su recíproca pertenencia, la condición natural de ambas cosas, la índole de la cosa es el acaecimiento. La condición o índole de la cosa no se le sobreañade supletoriamente, como una relación superpuesta, al ser y al tiempo. La índole de la cosa se apropia primero al ser y al tiempo desde la interna relación que uno y otro guardan entre sí en lo que tienen de propio, y ello, ciertamente, mediante el apropiar que se oculta en el destino y en la regalía esclarecedora. De acuerdo con

esto el Se, el Ello que da en «Se da el ser», «Se da el tiempo», se acredita como el acaecimiento. (Heidegger, 2000, pág. 39)

En consideración a este último mencionado, pero en líneas generales, nos muestra qué se puede entender por el apropiar del acaecimiento y lo pone en relación con el hombre y nos muestra que

En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar, a este último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percató del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador. (Heidegger, 2000, pág. 42)

Por último, respecto al acaecimiento o acontecimiento apropiador no nos puede ofrecer una definición porque no es algo ente y tampoco se puede decir ni que es ni que se da, sino simplemente el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente.

2.3. Consideraciones acerca del concepto de tiempo

Habiendo llevado a cabo un examen de cada una de las obras que eran objeto del presente trabajo, el siguiente paso es poner al descubierto qué concepto de tiempo nos brinda Heidegger en las mismas. Si esta concepción satisface o no la cuestión fundamental del trabajo será algo que saldrá a luz en las conclusiones, por tanto, lo que compete a este apartado es hacer un recorrido acerca de las obras tratadas para, como ya se ha mentado, poner al descubierto la concepción de tiempo en el pensamiento de Heidegger.

Si nos remontamos al comienzo de este trabajo, el punto de partida es la cuestión sobre si el tiempo existe o, más bien, es un producto del ser humano. Para abordar esta cuestión se partió de la situación de la Antigua Grecia y la concepción de tiempo que se poseía. Esta concepción está ligada a lo que Heidegger denominó metafísica de la presencia puesto que lo que se ofrece es una interpretación del tiempo del mundo, es decir, solo se nos ofrece una respuesta al origen del tiempo cronológico. La respuesta que ha marcado la tradición filosófica fue la de Aristóteles en tanto que el tiempo se entendió como sucesión de momentos y se estableció una relación entre el tiempo y el alma. La explicación del origen del tiempo, a grandes rasgos, resultaría ser que el alma, el ser humano, también mide los tiempos y, por tanto, desde el tiempo infinito se genera el

tiempo cronológico siendo el ser humano el que establece esa temporalización en el mundo. Lo que Heidegger considera al respecto de la metafísica tradicional es que se ha centrado en la presencia, pero se ha olvidado de la otra cara de la moneda: el ser. Así, el olvido del ser y, por tanto, de la dimensión ontológica supone que la interpretación tradicional de tiempo parta desde el mundo para explicar el tiempo del mundo sin tener en cuenta tampoco la dimensión ontológica en la que, aparte del ser, también reside el tiempo.

Para abordar la cuestión acerca del tiempo se puede hacer desde tres perspectivas:

El primer modo de responder a la cuestión acerca de qué es el tiempo está centrada en lo que conocemos, ordinariamente, como tiempo. Esta primera acepción del tiempo como tiempo vulgar o tiempo del mundo es la que se presenta de forma mayoritaria en las obras que han sido tratadas y esta acepción se extrae fundamentalmente de *El concepto de tiempo, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo y Ser y Tiempo*.

Lo primero que hemos de destacar acerca del tiempo es que este se da en la existencia humana y esta conclusión se deriva de dos hechos destacables, los cuales son: en la vida nos regimos por el tiempo y hay una relación entre tiempo y alma. Que estos dos hechos sean destacados pone el foco de atención sobre cómo el tiempo se da en la existencia humana. Para comprender como el tiempo se da en la existencia, es necesario comprender la existencia misma. El *Dasein* es primordialmente *estar en el mundo*, es decir, el *Dasein* es un sujeto situado en determinado tiempo y en determinado lugar del mundo. Respecto al mundo en el que habitamos se encuentra cierta familiaridad porque lo que junto a nosotros comparece en el mundo, se nos muestra como algo que está ahí, como algo que está a la mano. No solo se encuentra el *Dasein* en el mundo junto a otros entes, sino que también se encuentra junto a otros *Dasein* y de esta convivencia con los demás es de dónde surge el tiempo tal y como lo conocemos.

El tiempo que surge de la cotidianidad, de nuestra convivencia con los otros, es lo que denomina el concepto vulgar de tiempo. El *Dasein* es caracterizado como *ser temporal* y, dentro de la cotidianidad, el *Dasein* es *ser temporal* impropio. El *ser temporal* impropio mide el tiempo y establece en el tiempo una sucesión de momentos que toma en cuenta la ocupación. El *Dasein* está en el mundo y en su *estar en el mundo* se encuentra ocupado y, así, necesita de un cálculo del tiempo para poder llevar a cabo sus ocupaciones en el momento adecuado. Esta medición del tiempo no es distinta para cada *Dasein*, sino que

se establece una división del tiempo por convención. Lo que por convención se ha establecido, y compone lo que conocemos por tiempo, es el tomar la posición del sol como punto de partida para delimitar el tiempo y, además, se estandarizó el uso de instrumentos para medir el tiempo. El instrumento con el que medimos el tiempo es el reloj y este nos presenta una multiplicidad de momentos mediante la que el mundo se nos hace presente.

El segundo modo de responder a la cuestión acerca del tiempo surge de la caracterización de la existencia auténtica, es decir, del *Dasein* que existe de modo propio. Lo que diferencia al modo de existencia auténtica de la existencia inauténtica es la forma de existir en la cotidianidad. Si el *Dasein* se abandona a la cotidianidad y cuenta con múltiples ocupaciones, este carecerá de tiempo. Si el *Dasein* no se mantiene en lo común, en el estado de interpretado por el “uno”, se apropia de sí mismo y se toma a sí mismo como proyecto abierto a toda posibilidad, este contará con el tiempo en tanto que él mismo es el tiempo. Este segundo modo de comprender el tiempo también se extrae de las obras anteriormente mencionadas en el primer modo.

Si bien antes se ha caracterizado el tiempo de lo impropio, ahora es momento de centrar el análisis en el modo propio de existir. Si el *Dasein* existe de manera auténtica, él mismo será el tiempo. Al existir de modo propio y estar resuelto, se abandona el contar con un tiempo que está regido por la ocupación y se pasa a tener un tiempo propio y su temporeidad tiene el carácter del instante. La temporeidad es el fundamento del concepto vulgar de tiempo y lo es porque la temporeidad es el tiempo originario del cual deriva el tiempo vulgar. También la temporeidad es el fundamento del *Dasein*, es el fundamento de la estructura del cuidado. Así, esta segunda perspectiva desde la cual abordar la cuestión del tiempo quedaría definida como que el mismo *Dasein* es el tiempo y su fundamento es la temporeidad o temporalidad y a partir de ella funda o data los momentos, los “ahora” que le son necesarios para su constitución ontológica fundamental: el cuidado.

El tercer modo o perspectiva de abordar la cuestión del tiempo la encontramos en la conferencia *Tiempo y Ser* y, en ella, se experimenta un cambio y se centra la mirada en el tiempo mismo.

Como es sabido, Heidegger establece una diferenciación entre dimensiones, las cuales son la óptica y la ontológica. En la dimensión óptica se encuentra aquello que ya hemos

tratado, el tiempo en la cotidianidad. En la dimensión ontológica encontraríamos aquello que ha sido olvidado: el Ser. Además, de situar en esta dimensión al Ser también sitúa al tiempo. Tanto Ser como tiempo acontecen y al acontecer se hacen presentes y el presente, junto al pasado y al futuro son características del tiempo.

Tomando en consideración estos tres modos o perspectivas de responder a la cuestión acerca del tiempo se puede interpretar que las tres perspectivas se aúnan y constituyen una sola. Para llegar a la anterior conclusión se parte de la consideración de que el *Dasein*, cuando existe de modo propio (en el adelantarse) es el tiempo mismo. Teniendo en cuenta que, en referencia a la temporalidad o temporeidad, nos aclaró Heidegger que esta es el tiempo originario del que deriva el tiempo vulgar y que esta misma es el fundamento del *Dasein*, se desemboca en que el *Dasein* es el tiempo mismo. El *Dasein* es el tiempo en tanto que su fundamento es la temporalidad y mediante ella temporaliza o, más bien, mide los tiempos que le son necesarios o bien para la ocupación (modo impropio) o bien para el cuidado (modo propio). Para dotar de mayor consistencia a esta manera de interpretar el tiempo, hay que referir al tercer modo de abordar la cuestión del tiempo. Si nos centramos, no ya en los entes y el mundo circundante, sino en el Ser y el tiempo mismos, vemos que ambos no son entes, no son algo que esté ahí dado, sino que ambos pertenecen a la dimensión ontológica y se determinan recíprocamente. Ni el ser ni el tiempo son “cosas” que podamos reducir a la presencia, de ambos no se dice que son, sino que se dice que se dan y esto está íntimamente ligado al concepto de *Ereignis*, de acontecimiento o acaecimiento. El *Dasein* se encuentra en una relación de copertenencia con el Ser y, por ello mismo se puede producir el acontecimiento del Ser y mediante este acontecimiento se constituye lo ente, se le da un sentido a lo que es. Tomando en consideración lo que se trata en *Tiempo y Ser* y teniendo en cuenta lo anterior, se puede decir lo mismo del tiempo puesto que este, al igual que el Ser, se da y acontece. Así, se puede concluir que el *Dasein* es el tiempo porque contando con él acontece o se da el tiempo y esto hace que su fundamento sea la temporalidad y que mediante ella pueda configurar su horizonte de sentido como dividido en múltiples momentos, es decir, pueda temporalizar el tiempo.

Otro aspecto relevante acerca de la cuestión del tiempo y que no ha sido mencionado en las tres perspectivas tratadas anteriormente es la cuestión acerca del *kairós*. La razón para abordar esta cuestión surge del análisis de la primera obra tratada: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En esta se hace referencia a los momentos kairológicos del existir y ello nos hace cuestionarnos acerca de cuál es ese otro aspecto del tiempo que

pasa desapercibido. Además, el concepto de *kairós* también se encuentra presente en la interpretación heideggeriana de las cartas paulinas, por tanto, ambos hechos nos llevan a la consideración de que se ha de poner el foco de atención sobre él si se aspira a mostrar qué concibe por tiempo de forma completa.

En relación con los momentos *kairológicos* de la existencia nos encontramos con el concepto de lo habitual y con el concepto de lo inhabitual. Lo inhabitual es definido por Heidegger como aquello a lo que no se está habituado y tiene el carácter de urgencia. Aquello que aparece de forma inhabitual cuando estamos sumergidos en la cotidianidad tiene un carácter *kairológico* en tanto que, como se definió en el prólogo, el *kairós* es el tiempo que aparece sin esperarlo y de forma fugaz. Así, estos momentos que nos sobrevienen sin esperarlo en la cotidianidad tienen un carácter *kairológico* puesto que su aparición supone una ruptura o quebrantamiento de la rutina en la que se está inmerso mediante la ocupación de la cotidianidad.

Respecto a las cartas paulinas, Heidegger pone el punto de mira en el modo de vida cristiano al que invita San Pablo a los tesalonicenses para que el día del Señor no les llegue, como ladrón en la noche, de forma desprevenida. Lo que se interpreta con ello es la apelación al modo de vida que está expectante o, más bien, a la espera de que llegue el acontecimiento. Como este es algo que se da en la existencia humana, en la vida, se remite a la forma de vida misma. Con ello podemos entender una alusión a que el *Dasein* viva de modo propio y mediante esta forma de existencia se propicie la llegada del acontecimiento. Para comprender esto último, es necesario indagar acerca de la relación entre el *Dasein* y el Ser. La relación que establece Heidegger entre ambos es una relación, como ya se mencionó antes, de copertenencia puesto que sin Ser no hay *Dasein* y sin *Dasein* no hay Ser. Heidegger concibió al *Dasein* como el claro, *Lichtung*, en el que acontece el Ser, es decir, el *Dasein* se comprende como “un espacio temporal para el ocultamiento/desocultamiento del ser” (Segura Peralta, 2011, pág. 316). Comprendiendo esta relación de copertenencia entre el Ser y el *Dasein* se cerciora, aún más, el hecho de que Heidegger apele al modo de vida de la existencia auténtica en tanto que el *Dasein* es el claro en el que acontece el Ser. Así se puede establecer la relación con la interpretación de las cartas paulinas porque, al igual que el modo de vida cristiano, el modo propio de existencia prepara para el advenimiento, no del día del Señor, sino del acontecimiento del Ser.

Es menester recalcar la equivalencia entre *kairós* y acontecimiento puesto que el primero ha sido definido como el tiempo del acontecimiento. Es sabido que tanto Ser como tiempo acontecen y que ambos se determinan. Tomando en consideración aquello de lo que trata la conferencia *Tiempo y Ser*, se puede interpretar el tiempo al que refiere en la dimensión ontológica como *kairós*. La razón de ello se debe a que Heidegger nos ha definido el tiempo no como algo que es, sino como algo que se da, es decir, como algo que acontece. Al definir al tiempo mismo como algo que se da, se puede interpretar que este tiempo equivaldría al *kairós*. Para reforzar esta interpretación, es importante tener en cuenta el modo en que en el prólogo se definió al *kairós* siendo este “el propio *aión* irrumpiendo en el *chrónos* y poniéndolo en suspenso; es la puerta por la que la eternidad penetra en el tiempo” (Campillo, 1991, pág. 67). Si se entiende a *kairós* como el mismo *aión* penetrando en *chrónos*, se puede considerar que el tiempo al que refiere Heidegger en la dimensión ontológica es el *kairós* mientras que el tiempo que encontramos en el mundo sería *chrónos*. Así, se puede establecer un paralelismo entre la concepción de la Antigua Grecia, tratada en el prólogo, y la concepción heideggeriana de tiempo.

Por último, hemos de ocuparnos del concepto de instante puesto que este aparece en lo examinado en *Ser y Tiempo* como que la temporalidad de quien está resuelto posee el carácter de instante. Este concepto también se nos muestra en el prólogo y se considera que Platón explicó el movimiento de la eternidad al tiempo, del *aión* al *chrónos*, mediante el instante (el *nyn*) y este equivale al presente actual. Como también se dijo, en el contexto de la Antigua Grecia no se puede ligar el concepto de instante y *kairós*, pero en Heidegger nos encontramos ante una tesitura distinta. En su planteamiento vemos equiparado el concepto del instante y el *kairós*, al vincularlos rompe con la concepción que vimos en la Antigua Grecia porque el instante deja de ser considerado como el presente actual, como un tiempo horizontal y adquiere una consideración de tiempo vertical puesto que el *kairós* acontece desde lo ontológico. Así, podemos considerar al instante de la siguiente manera: “en la fugacidad del instante confluye aquello que da sentido a la existencia: un tiempo ni recto ni circular, sino una verticalidad que conjuga las intensidades críticas del tiempo” (Pérez Gómez , 2020, pág. 44)

3. Conclusiones

Para dar un punto final a este Trabajo Fin de Máster toca volver al inicio en el que se establecía el objetivo de este para ver si se ha cumplido. El objetivo propuesto para este trabajo era desvelar qué entendió Martin Heidegger por tiempo y, para ello, se circunscribió el análisis a unas determinadas obras del filósofo. Del análisis de estas obras surgieron una serie de consideraciones en las que se brinda una interpretación acerca de qué se puede entender por tiempo a partir de su pensamiento. Con todo esto que se ha llevado a cabo se cumple el objetivo propuesto, pero de este objetivo surge una cuestión fundamental que ha sido el hilo conductor de esta interpretación acerca del tiempo. Esta cuestión era la siguiente: ¿el tiempo existe como tal o es un producto del ser humano para dar sentido a la existencia? De forma tan específica esta cuestión ha alimentado mi curiosidad filosófica, pero en general, e independientemente de cómo se formule, la pregunta por el tiempo ha sido objeto de la filosofía desde los orígenes de esta.

Tomando la pregunta tal cual fue formulada en el principio hay que tratar acerca de si con la interpretación heideggeriana de tiempo se le da una respuesta y, lo más importante, cómo se da esa respuesta. En términos generales, se puede considerar que sí se brinda una respuesta a la cuestión planteada y, además, es una respuesta que abarca más acerca del tiempo que las anteriores consideraciones filosóficas tratadas en este trabajo. Por tanto se puede considerar que es una respuesta, a priori, bastante satisfactoria. Lo que a continuación se tratará es el modo en que se da respuesta a esta cuestión.

Antes que nada, hay que prestar atención a la pregunta formulada porque según se interprete se puede abordar de distintos modos en tanto que se puede interpretar la conjunción “o” como una conjunción disyuntiva con carácter excluyente o se puede interpretar como una conjunción disyuntiva, pero no excluyente. Si se la toma de la primera manera, es decir, con carácter excluyente, este trabajo hubiera sido breve puesto que o bien el tiempo existe como tal o bien solo es un producto del ser humano y, por lo tanto, no existe como tal. Por ello, la conjunción “o” tiene que ser desprovista del carácter excluyente y tiene que comprenderse como que presenta conjuntamente una adición y una alternativa.

La pregunta, al formularse como una disyunción, nos ofrece dos alternativas que han de ser tenidas en cuenta independientemente. Cuando se plantea si el tiempo existe como tal, se ha de hacer énfasis en esto último en tanto que nos muestra el sentido con el que

hacemos la pregunta. En este caso, el “como tal” refiere al tiempo mismo, a si este existe como algo que podemos captar. Al formularla de tal manera, se sigue la dirección de ir al fenómeno mismo del tiempo, es decir, se pretende formular si el tiempo es algo que podemos conocer. Cuando se plantea si el tiempo es un producto del ser humano para dar sentido a la existencia, se ha de hacer énfasis en el concepto de “producto” puesto que lo que implica el hacer uso de esta palabra es la cuestión acerca de si el tiempo es una cosa producida, es decir, una cosa, digamos artificial, fruto de la interpretación del ser humano. Ambas partes de la cuestión, como la conjunción no posee carácter excluyente, pueden ser interpretadas en conjunto, es decir, la respuesta que se puede ofrecer puede incluir ambas alternativas y se podría decir que sí existe el tiempo y que lo hace de tal forma que es un producto del ser humano.

Tras estas consideraciones previas con las que se aclara el sentido con el que se pregunta, se puede ya ofrecer el cómo se responde a la cuestión desde la concepción heideggeriana de tiempo. Como es sabido, Heidegger da un paso más allá en lo concerniente al tiempo respecto a las concepciones previas a él que se han tratado también. El cómo va más allá consiste en que dirigió la mirada hacia el fenómeno mismo del tiempo en vez de quedarse meramente en lo que él mismo denominó tiempo vulgar. Así, respecto al tiempo nos ofrece una respuesta que se puede considerar doble porque nos habla tanto del tiempo del mundo como del tiempo mismo, aunque también pone en relación ambos tiempos.

La respuesta que nos ofrece ha sido considerada como satisfactoria puesto que nos brinda una amplia visión del tiempo. Así, podemos decir que el tiempo existe como tal y que también es algo que surge del ser humano. El tiempo que podemos considerar que existe como tal es el tiempo del que nos habla tras el giro en su pensamiento, tras la *Khere*, y este tiempo es aquel que reside donde nosotros no podemos acceder, pero sí que podemos comprender. Nosotros no podemos acceder a la dimensión ontológica porque habitamos la dimensión óptica, pero nosotros tenemos la posibilidad de existir de tal manera que se propicie el acontecimiento del tiempo mediante el cual lo conocemos. Al acontecer el tiempo y proporcionarnos un acceso a su comprensión es cuando, desde la perspectiva de Heidegger, surge la temporalización del tiempo desde el ser humano porque este mismo es tiempo. Así, el tiempo se puede considerar como “producto” en tanto que el ser humano, partiendo de su fundamento temporal, divide el tiempo y lo hace de tal forma que le resulta adecuado para su existencia. Partiendo de la posición del sol se genera esa división en segundos, minutos, horas, días, semanas, meses y años que nos es conocida

como tiempo. Por tanto, desde la perspectiva de Heidegger también se responde a que el tiempo es un producto del ser humano en tanto que este establece, por convención, una división del tiempo. Con todo esto, obtenemos la respuesta con la que se adhieren ambas partes de la pregunta e incluso se establece una cópula entre ambas porque aquello que se puede interpretar del pensamiento del filósofo es que el tiempo sí existe y es un producto del ser humano.

También desde la propuesta heideggeriana se puede responder a las cuestiones que se plantearon en la introducción. Las dos primeras componen la cuestión fundamental misma y ya han sido respondidas, pero aún quedan algunos interrogantes más a los que se pretende dar respuesta desde su planteamiento filosófico.

En referencia a la cuestión ¿por qué tiempo y no más bien nada? hemos de responder tomando en consideración aquello tratado en *Tiempo y Ser* y también tenemos que hacer alusión a ¿*Qué es metafísica?* En *Tiempo y Ser* encontramos que ambos pertenecen al mismo lugar, a la dimensión ontológica y, por tanto, aquello que se diga del Ser, se puede decir del tiempo porque ambos se determinan recíprocamente. En *Heidegger y el problema de la nada. La crítica a la posición de Nietzsche* (Ávila Crespo, 2007), la autora nos brinda el hecho de que la nada está ligada a una situación afectiva y esta es, para Heidegger, la angustia. Esta es ese sentimiento que nos lleva a la nada y que nos hace sentir extraños. Además se nos muestra que en ¿*Qué es metafísica?* se dice que “la nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente” (Heidegger, 2009, pág. 39). Con esto, Heidegger nos pone ante que la nada no solo pertenece a la misma dimensión que el ser, sino que “Ser y nada se pertenecen mutuamente (...) porque el propio ser es finito en su esencia y solo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada” (Heidegger, 2009, págs. 39-40). Tomando en consideración las conclusiones extraídas de *Tiempo y Ser*, la cuestión ¿por qué tiempo y no más bien nada? se respondería aludiendo a que no se puede establecer que o bien sea tiempo o bien sea nada, sino que, como hemos visto, nada y Ser se pertenecen y Ser y tiempo se determinan. Así, se tendría que considerar que hay tiempo y también nada.

En consideración a la cuestión sobre si necesitamos de un concepto de tiempo para dar sentido a nuestra vida, la respuesta sería afirmativa. Para que la respuesta a esta pregunta sea afirmativa hay que remitirse a aquello que Heidegger denomina existencia inauténtica. Esta forma de existencia alude al modo de ser impropio del *Dasein* y en este

nos encontramos con lo que denomina “uno”. El “uno” es el estado interpretativo de la cotidianidad al que es arrojado el *Dasein*, el “uno” es el sujeto de la convivencia cotidiana y regula las pretensiones, las necesidades, etcétera. Y también es lo público, lo compartido con los demás con los que convivimos. En el “uno”, el *Dasein* queda absorto por la ocupación y no se posee a sí mismo. Así, para comprender por qué el tiempo da sentido a la existencia hay que remitir al tiempo vulgar de la ocupación porque este tiempo es el que hace que ordenemos nuestra vida en base a ocuparnos de algo y, por tanto, sin esta ordenación temporal nuestra existencia no tendría sentido porque no tendría nada por lo que regirse. Así, la ocupación, lo que nos aporta un modo de vivir, necesita del tiempo porque el tiempo es aquello que ordena nuestra vida. Sin un tiempo ya estipulado no tendríamos, paradójicamente, tiempo para llevar a cabo todas nuestras ocupaciones y, por ello, necesitamos segmentar el tiempo para darle a cada ocupación su momento y quedar tan absortos en ello hasta tal punto que nos olvidemos de nosotros mismos. Con estas consideraciones también se da respuesta a la cuestión sobre si el tiempo es producto del *Man* (Uno). Queda también respondida esta cuestión porque, como hemos visto, en el estado interpretado al que somos arrojados ya existe estipulado un tiempo y, por tanto, este tiempo es el producto del “uno”.

Respecto a la cuestión fundamental que ha sido el hilo conductor, se ha hallado una respuesta en la filosofía de Heidegger al igual que se puede encontrar en otras filosofías anteriores a él. Lo importante de la respuesta que se da, como ya se ha dicho, es el cómo se da y aunque se dé de forma más o menos completa, desde mi perspectiva, es una respuesta que se puede considerar satisfactoria, pero no completamente suficiente. Esto no implica una oposición a la respuesta ofrecida, sino que implica examinar un poco más con qué tipo de pregunta nos hemos topado. La pregunta ofrece la posibilidad de darle una respuesta, pero quizás no se pueda ofrecer una respuesta considerada como completa porque el objeto mismo de la pregunta es algo que no podemos conocer íntegramente.

Fijar la mirada en si podemos conocer de forma íntegra el objeto del presente trabajo es algo que compete exclusivamente a estas conclusiones y la razón de ello reside en que nos puede ofrecer otra perspectiva sobre la que mirar al tiempo, es decir, nos puede ofrecer otro tipo de respuesta a la cuestión planteada. Se puede establecer algo común en las explicaciones del tiempo de Aristóteles, San Agustín y Heidegger y esto consiste, fundamentalmente, en que el objeto de su interés no puede ser conocido como tal. Que este no se pueda conocer, que no sea algo que podemos palpar o captar, dificulta el camino

hacia la respuesta de la cuestión del tiempo. No podemos conocer el tiempo, no tenemos a mano algo que sea tiempo, solo disponemos de una interpretación de este que se traduce en la división de los relojes y de los calendarios. No podemos acceder a aquello que sea tiempo, solo conocemos algo que se nos presenta o, más bien, se nos da como tiempo. El carácter inaccesible del fenómeno mismo nos dificulta el poder ofrecer una respuesta completa y tiene como consecuencia la tendencia a considerarlo como un producto, como algo que nosotros hemos creado, como algo que nosotros hemos interpretado de un hecho que cotidianamente vemos: el movimiento. Este es ese algo de lo que nos percatamos como aquello que ocurre a nuestro alrededor y que, por lo general, conlleva un cambio. Cuando, por ejemplo, tenemos una pieza de fruta que ha pasado inadvertida y que cuando hemos reparado en ella ya estaba en mal estado, decimos, por ejemplo, “ha estado mucho *tiempo* sin refrigeración” o “no la hemos consumido a *tiempo*”. Así, al tiempo lo vemos como aquello que pasa y que lleva consigo determinadas consecuencias. Hay que rectificar y enfatizar en el hecho de conocer el tiempo. Ciertamente, contando con lo dicho anteriormente, sí lo podemos conocer puesto que conocemos como tiempo aquello que vemos, por así decirlo, que pasa. Se puede considerar también que lo conocemos de ese determinado modo, pero no lo conocemos completamente porque, siguiendo el planteamiento de Heidegger, es un fenómeno que pertenece a una dimensión en la que nosotros no estamos. La rectificación quedaría como que es algo que podemos conocer o, más bien, comprender, pero que no lo podemos conocer como tal, como el fenómeno mismo.

Más que comprobado queda que el hecho de no tener un acceso al fenómeno del tiempo o al tiempo como tal no dificulta que de este podamos tener una comprensión. Y esto se sustenta en el planteamiento de Heidegger en tanto que es algo que no conocemos, pero que acontece. Por tanto, lo que nos queda es interpretar desde su acontecimiento qué es el tiempo. La interpretación puede tener un carácter ambiguo porque dependiendo del cristal con el que se mire se tendrá una u otra interpretación del tiempo. La interpretación de Heidegger de este fenómeno, desde mi parecer, es la más completa en tanto que se centra no solo en aquello que vemos, sino que también, por así decirlo, llega más allá. Pero contamos con tantas visiones del tiempo que es complicado considerar solo a una como la certera. Así, encontramos que en la cultura oriental y las culturas mesoamericanas tenían una concepción del tiempo circular y establecían los periodos de tiempo mediante

ciclos, mientras que en Occidente la concepción que ha predominado ha sido la concepción lineal de tiempo.

La mayoría, sino todas, de las concepciones de tiempo que podemos conocer coinciden en el olvido de la dimensión ontológica y la descripción que se da es la del mero tiempo del mundo sin, por así decirlo, comprender cómo realmente funciona el tiempo. En las consideraciones anteriores a este apartado se trató la equiparación del concepto *aión* y *kairós*. Si meramente se comprende al *aión* como la eternidad de la que surge el tiempo cronológico nos queda una interpretación insuficiente y que, desde mi punto de vista, equivaldría a una concepción lineal de tiempo. En cambio, si se establece esa igualdad de términos y se considera que el tiempo mismo es *kairós*, es decir, acontecimiento, surge una concepción del tiempo mucho más satisfactoria. A esta podría estar ligada la concepción cíclica del tiempo en tanto que el acontecimiento es algo extraordinario que se da cumpliendo unas circunstancias concretas (en el caso de la filosofía de Heidegger se requiere que el *Dasein* exista de modo propio y esté dispuesto a la escucha del Ser). Respecto a esto último se puede establecer esta semejanza, pero no se puede ahondar más en la explicación porque sería un tema que excede los límites del trabajo mismo.

Antes de finalizar, es menester recuperar aquello que ya se ha dicho y lo que ha sido puesto al descubierto a partir del análisis del concepto de tiempo en la filosofía de Heidegger. Con este análisis se ha cumplido el objetivo propuesto y, además, se ha respondido a la cuestión fundamental que derivaba del objetivo. También se ha dado respuesta a las cuestiones, por así decirlo, secundarias que se habían planteado al principio y, por último, pero no menos importante, se ha centrado una parte de la atención en dilucidar la dificultad que presenta el tratar el tema del tiempo al ser este un fenómeno inaccesible. El hecho de que sea inaccesible genera ambigüedad ante su explicación porque como no lo podemos llegar a conocer como tal, al final todo recae en satisfacernos con la explicación, ya sea filosófica o no, que más se ajuste a nuestro modo de pensar. En mi caso, la filosofía de Heidegger me parece que es la que mejor o más certeramente explica la cuestión del tiempo. A raíz de ello y de la elaboración del presente trabajo he deliberado que, aunque sea inaccesible el tiempo como tal, la pregunta por el tiempo se presenta como un acontecimiento. Considero que cuando nos preguntamos por el tiempo se da el acontecimiento del tiempo mismo haciendo que fijemos nuestra mirada en él y la apartemos del mundo ocupado que nos rodea. Considero que hacerse esta cuestión es que en ti acontezca el impulso por apreciar el tiempo y no desperdiciarlo. Cuando nos

preguntamos por si el tiempo existe realmente, es el tiempo mismo el que se nos está dando para mostrarnos que este es fugaz y que cuando menos lo esperas ya se ha acabado. El acontecimiento de la pregunta por el tiempo supone el asumir que no somos infinitos, sino que somos seres finitos y que nuestra posibilidad más real es la muerte y, por ello, hemos de aprovechar la vida y el tiempo de esta para no dejarlo escapar o para no venderlo por el capital.

4. Referencias bibliográficas

- Agustín, S. (2017). *Confesiones*. Barcelona: Austral.
- Aristóteles. (1995). Libro IV. En Aristóteles, *Física* (págs. 215-291). Madrid: Gredos.
- Ávila Crespo, R. (2007). Heidegger y el problema de la nada. La crítica a la posición de Nietzsche. *Pensamiento*, 63(235), 59-79.
- Campillo, A. (1991). Aión, Chrónos, Kairós: La concepción del tiempo en la Grecia Clásica. *La(s) Otra(s) Historia(s)*, 33-70.
- Corti, A. (2007). Heidegger, intérprete de San Agustín: El tiempo. Nuevas fuentes para recepción heideggeriana de las Confesiones de San Agustín. *Revista de Filosofía*, 143-163.
- De la Garza, M. (2012). La historia del tiempo, el tiempo de la historia. *Revista Digital Universitaria*, 13(12).
- Escudero Pérez, A. (2014). Del existir temporal: Heidegger y el problema del tiempo. *Estudios de Filosofía* (1), 97-174.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

- Hesíodo. (2013). *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Certamen*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lara, F. d. (2007). Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos*, 28-46.
- Lozano, V. (2004). Heidegger y la cuestión del ser. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* (130), 197-212.
- Moreno, D. R. (2004). Acercamiento a la percepción del tiempo y sus implicaciones en el estudio histórico. *Actas de IV Simposio de Historia Actual* (págs. 383-395). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Pérez Gómez, V. (2020). Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento. En E. Molina (Ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH-Argentina* (págs. 161-172). Buenos Aires: Teseo Press.
- Pérez Gómez, V., & Uribe Pérez, M. (2021). El vínculo del instante kairológico con la historia y su temporalidad. La Zeitlichkeit en Heidegger y la Zeitgurg en Koselleck. *Eikasía. Revista de Filosofía* (97), 37-61.
- Racionero, L. (2006). *Oriente y Occidente*. Barcelona: Anagrama.
- Segura Peralta, C. (2011). Heidegger. La copertenencia de Da-sein y Ser. Una confrontación con Kant. *Pensamiento*, 67(252), 295-320.
- Straubinger, J. (1991). Las cartas de San Pablo. En J. Straubinger, *Nuevo Testamento* (págs. 200-321).
- Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.