

# TEMPORALIDAD Y ONTOLOGIA EN EL CIRCULO DE "SER Y TIEMPO"

Modesto Berciano Villalibre

## 1- Dasein y temporalidad en los primeros escritos de Heidegger

El tema del tiempo y de la temporalidad como problema ontológico se extiende a lo largo de toda la obra de Heidegger. La reflexión en torno a la temporalidad se desarrolla sobre todo en el círculo de *Ser y tiempo* (1927), pero en realidad Heidegger se había ocupado del tema ya en años anteriores. En el presente estudio nos vamos a centrar en los escritos heideggerianos desde 1925 hasta 1929, sin duda los más importantes para esta problemática.

Uno de estos escritos anteriores a *Ser y tiempo* son las clases de 1925: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*<sup>1</sup>.

Heidegger entiende desde el principio el concepto de tiempo como un concepto ontológico. "*La historia del concepto de tiempo es entonces la historia del descubrimiento del tiempo y la historia de su interpretación conceptual; esto es, esta historia es la historia de la pregunta por el ser del ente*"<sup>2</sup>. El tiempo ha servido como concepto para designar los ámbitos de la realidad: temporal, extratemporal, sobretemporal<sup>3</sup>.

La parte principal de estas clases constituye una primera exposición del ámbito fenomenológico del Dasein, llevado a cabo luego de forma más completa en *Ser y tiempo*. Pero esta parte va precedida de una primera, en la que Heidegger hace una interesante exposición de los temas fundamentales de la fenomenología y justifica su análisis de la existencia concreta y fáctica. La fenomenología es vista como método, el cómo (wie) de la investigación. El ob-

---

1 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. PETRA JAEGER, Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 20) Frankfurt 1979

2 *Ibid.* p. 8

3 Cf. *Ibid.* p. 8

jeto de la misma se centra en la "descripción analítica de la intencionalidad en su apriori"<sup>4</sup>. Esta fenomenología en el fondo se pregunta por el ser del ente, lo que hace que sea verdadera ontología.

La intencionalidad en su *a priori* se da en el sujeto de los actos. Aquí Heidegger, por influjo de Dilthey y como resultado de sus propias reflexiones, entra en discusión con Husserl y Max Scheler, contraponiéndose a ellos y afirmando un sujeto concreto e histórico, el Dasein temporal. Así el análisis fenomenológico viene a ser hermenéutica de la facticidad. Lo que separa a Heidegger de Husserl y de Max Scheler aquí es precisamente su concepto de un sujeto cuya estructura fundamental es el tiempo.

Como hace notar Theodor Kisiel, Heidegger usa en estas clases dos importantes conceptos que luego desaparecen de su lenguaje filosófico: *Jeweiligkeit* y *Appresentation*. En ambos se ve una dependencia de Husserl y al mismo tiempo una rotura con él, precisamente por la acentuación del carácter de tiempo del Dasein. "A la estructura del Dasein le pertenece el carácter de cada vez (*Jeweiligkeit*) como tal. Con este carácter fundamental del Dasein: que yo soy en el ser-cada-vez, se ha logrado la determinación que constituye el punto de partida para el Dasein, y al mismo tiempo la determinación final, aquella a la cual vuelve de nuevo todo análisis del Dasein"<sup>5</sup>.

Heidegger admite ya aquí un Dasein como ser-en-el-mundo, con las estructuras del ser-en, ser-con, carácter de apertura (*Entdecktheit*). Estas estructuras se resumen en la del cuidado (*Sorge*), "primera totalidad de la constitución del ser del Dasein"<sup>6</sup>. Primera, pero no definitiva ni fundamental. *Cuidado* implica salir hacia algo que *aún no* es, estar en camino hacia algo, no cerrado, no completo. *Cuidado* implica ser-ya-de-antemano (*Sich-vorweg-schon-sein*). Todo esto no se explica sino en una estructura temporal. Un Dasein que es *cuidado*, es más fundamentalmente tiempo<sup>7</sup>.

Las clases querían ser *Prolegómenos* para el concepto de tiempo y no se extienden en exponer lo que es éste. El último párrafo titulado: *El tiempo como el ser en el cual el Dasein puede ser su totalidad*, ocupa menos de una página. Pero Heidegger hace ya aquí algunas afirmaciones importantes: "No: tiempo es, sino: Dasein temporaliza en cuanto tiempo su ser. Tiempo no es nada que sucede fuera en algún lugar como marco para acontecimientos del mundo; tiempo tampoco es algo que zumba dentro de la conciencia, en algún lugar, sino que tiempo es aquello que hace posible el ser-ya-de-antemano-en-el-ser-ya-junto-a, esto es, el ser del cuidado"<sup>8</sup>. El tiempo no es algo en sí, sino lo que hace posible el cuidado, el ser del Dasein como cuidado. Tiempo es el ser del Dasein; este "temporaliza en cuanto tiempo su ser". Estas afirmaciones

4 *Ibid.* p. 188

5 *Ibid.* p. 206; cf. TH. KISIEL, *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)* en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, ed. E.W. ORTH, Karl Alber (Phänomenologische Forschungen 14) Freiburg/München 1983, pp. 196-199

6 M. HEIDEGGER, *Ibid.* p. 422

7 *Ibid.* p. 425-426

8 *Ibid.* p. 442

resultan aún complejas y habrá que hacerlas más claras en lo sucesivo. De todos modos queda ya bastante claro que el tiempo no es algo en sí, como un marco fuera del sujeto, sino más bien el ser del mismo, lo que hace posible esta estructura del sujeto humano.

Frente a este tiempo en sentido propio, se da un tiempo en sentido vulgar y corriente. "El tiempo que conocemos a diario y que tenemos en cuenta, considerado de modo más preciso no es otra cosa que el uno (*Man*), en el cual el Dasein está decaído en su vivir cotidiano. El ser, en su ser-recíprocamente-con otros en el mundo, y esto quiere decir en su recíproco-descubrir el mundo en que nos encontramos, es el ser en el uno (*Man*) y un determinado modo de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)"<sup>9</sup> El tiempo que conocemos a diario en el vivir junto a otros es un tiempo que corresponde a un ser del Dasein decaído y en un sujeto impersonal. Este no es sino un modo de la temporalidad como estructura del Dasein.

También hablamos de tiempo y de espacio en los cuales consideramos los movimientos de la naturaleza. En realidad, estos movimientos no se desarrollan en el tiempo, sino que carecen totalmente de tiempo. Sólo salen al encuentro del tiempo cuando es descubierto su ser como naturaleza pura. "Salen al encuentro del tiempo que somos nosotros mismos"<sup>10</sup>.

En las clases del semestre 1925/26: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger considera los movimientos o sucesos que discurren, que suceden o se realizan en el tiempo como *zeitlich* (temporales), palabra usada corrientemente en el lenguaje prefilosófico; mientras que para indicar los caracteres que hacen que dichos sucesos sean temporales (*zeitlich*), usa el término latino "*temporal*". Cuando se dice que un fenómeno es *temporal* no se entiende que es un movimiento o que se realiza en el tiempo, sino que está "caracterizado por el tiempo" que tiene una estructura temporal. "Cuando interrogamos a los fenómenos en cuanto que están caracterizados por el tiempo, hacemos temática su estructura temporal, dicho brevemente: su temporalidad (*Temporalität*). La tarea de investigación de la temporalidad de los fenómenos es de tal manera que ... se refiere al tiempo como tal. Esta reflexión filosófica fundamental, que tiene el tiempo como tema, la designamos como *cronología fenomenológica*"<sup>11</sup>. La cronología fenomenológica tiene, pues, por objeto la temporalidad de los fenómenos, su carácter de tiempo y el tiempo mismo.

Los conceptos de tiempo, temporalidad y su relación con el Dasein son un poco más precisados en este escrito. "El cuidado (*Sorge*) ha sido considerado como la estructura del ser del Dasein sin más, y esta estructura del cuidado ha sido explicada a su vez como el sí-mismo-ser-ya-de-antemano-junto al mundo. Los caracteres del *de-antemano* y del *ya* ... son evidentemente caracteres del tiempo. ¿En qué sentido está la estructura del ser del Dasein (cuidado) caracterizada por el tiempo? No es que estas estructuras, además de

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 442

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 442

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, ed. WALTER BIEMEL, Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 21) Frankfurt 1976, p.199

lo que ellas mismas son, sean aún en el tiempo o tengan una cierta relación con el tiempo, sino que el cuidado está de tal manera determinado por el tiempo, que él mismo es tiempo, la facticidad del tiempo"<sup>12</sup>.

Heidegger parece hablar de un tiempo (*Zeit*) que caracteriza o determina al cuidado (*Sorge*), el cual no es visto como algo en sí que, por añadidura, sea en el tiempo o tenga relación con él. El cuidado es tiempo, es la facticidad del tiempo, el tiempo fáctico; en él se da el tiempo como facticidad. ¿Significa esto que hay una especie de tiempo en sí? No. Esto lo ha excluido Heidegger desde un principio. Si no hay un tiempo en sí, no se daría otro tiempo que el tiempo fáctico del cuidado. Ahora bien, el cuidado es la estructura del ser del Dasein. De ahí que Heidegger haya dicho en los *Prolegomenos*: "No: tiempo es, sino: Dasein temporaliza en cuanto tiempo su ser"<sup>13</sup>. Y en este contexto de la *Lógica* añade: "Tiempo no puede absolutamente existir; no tiene un determinado modo de ser . . . Tiempo no tiene el modo de ser alguna otra cosa, sino que tiempo *temporaliza*. Y el temporalizar constituye su temporalidad (*Zeitlichkeit*). El de-antemano es un modo en el cual el tiempo es temporal"<sup>14</sup>.

Todo indica que no se puede hablar de tiempo en sí, como algo existente. Tiempo temporaliza (*Zeit zeitigt*). Antes se decía: Dasein temporaliza en cuanto tiempo su ser.

¿Quién temporaliza, pues, el Dasein o el tiempo? Ante todo, no parece que se trate de una acción transitiva, sino de un acaecer. Después de decir que el tiempo temporaliza, añade Heidegger que el temporalizar (*das Zeitigen*) constituye su temporalidad. El tiempo es *temporalizar*, es acaecer-tiempo; y este acaecer-tiempo tiene lugar en el Dasein, en su ser temporal. Este temporalizar constituye la temporalidad. Esta es el tiempo-temporalizado-en-el-Dasein. De aquí que la temporalidad constituya el ser del Dasein. Este ser del Dasein es también denominado "cuidado" (*Sorge*), el cual sintetiza una serie de estructuras o caracteres temporales. Pero estas estructuras particulares así como la síntesis de las mismas, el cuidado, se fundan en la temporalidad como estructura más fundamental, como ser del Dasein. De ahí que Heidegger afirme indistintamente que la "temporalidad es el fundamento de la posibilidad de estas estructuras del cuidado mismo"; o que diga que "el cuidado está de tal manera determinado por el tiempo, que él mismo es tiempo"<sup>15</sup>.

Entender el tiempo en este sentido propio presenta dificultades por parte de la misma temporalidad del tiempo, por el hecho de "que el tiempo ante todo y la mayoría de las veces se oculta y es conocido únicamente en aquello y como aquello que el tiempo es sólo de manera inauténtica. El tiempo se encuentra de cara al mundo como aquello en lo cual discurren todos los sucesos. El tiempo así entendido-el tiempo del mundo- nos conduce, si se intenta, a comprender el tiempo de manera aún más originaria, a una ulterior explicación del tiempo. Así pues, o no se considera para nada el tiempo, o se considera el tiempo

12 *Ibid.* p. 409

13 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.442

14 M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p.410

15 *Ibid.* p. 409-410

únicamente como modo de lo existente mismo, del mundo o de la naturaleza"<sup>16</sup>.

A demostrar que se ha dado esta ocultación del tiempo a lo largo de la historia de la filosofía dedica Heidegger la mayor parte de estas clases. El tiempo ha sido considerado sobre todo como tiempo-ahora, y "temporal" ha significado: lo que cae en el tiempo, lo que fluye en el tiempo. Así sucede ya desde la *Física* de Aristóteles y su influjo ha durado hasta Hegel y hasta Bergson. Una especial consideración merecería Kant. Pero tampoco él llega a una verdadera reflexión sobre el tiempo. Los motivos que se lo impidieron fueron dos: en primer lugar, la rígida división entre la sensibilidad y el entendimiento. Esto le hizo dejar el tiempo demasiado ligado a la sensibilidad, sin llegar a ver la apercepción trascendental y el entendimiento en su temporalidad. Por otra parte, en Kant se ve el tiempo según la tradición de Leibniz y Newton: como esquema del orden y como la determinación ordenadora de la multiplicidad de lo dado en la sensibilidad. De esta manera el tiempo queda relacionado únicamente con la naturaleza. Con todo, Heidegger ve en Kant la indicación hacia una nueva comprensión del tiempo, por cuanto que en Kant el tiempo es visto en la estructura del Dasein, más que como un marco en el que se dan los objetos <sup>17</sup>.

## 2- La pregunta por la posibilidad de la ontología

La relación entre tiempo y Dasein va a ser importante y decisiva al plantearse Heidegger la pregunta por el ser y por la posibilidad de una ontología fundamental en *Ser y tiempo*.

La pregunta por el ser es posible, dado que el Dasein posee ya una pre-comprensión del mismo, desde la cual formula la pregunta. "No sabemos qué significa *ser*. Pero ya cuando preguntamos: ¿qué es ser?, nos mantenemos en una comprensión del *es*, sin que podamos fijar conceptualmente qué significa el *es* . . . Esta permanente y vaga comprensión del ser es un hecho" <sup>18</sup>. El ser no es, pues, algo totalmente desconocido, sino algo *conocido* de algún modo; y es conocido como algo diferente del ente. En la pregunta por el ser, lo preguntado (*das Gefragte*) es precisamente el ser; la pregunta se hace a un ente, el cual es también preguntado (*das Befragte*); y se pregunta por el *sentido* del ser (*das Erfragte*). Heidegger afirma claramente diferencias entre estos conceptos. "Ser como lo preguntado (*das Gefragte*) exige, por lo tanto, un propio modo de mostrarse, que se diferencia esencialmente de la desocultación del ente. Según esto, también el sentido del ser (*das Erfragte*) pide una conceptualización propia, que se diferencia de nuevo de los conceptos en los que el ente alcanza su determinación con un significado" <sup>19</sup>. Se trata de un modo propio de mostrarse. Este se diferencia del modo de mostrarse el

16 *Ibid.* p. 411

17 Cf. sobre esta exposición histórica M. HEIDEGGER, *Ibid.* p. 202-408; cf. también M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Nimeyer, Tübingen 1967, 11 ed.23-27

18 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* ,p.5

19 *Ibid.* p. 6

como lo presente, lo objetivo y ante los ojos. El mostrarse del ser es otra cosa. Por eso el sentido del mismo pide otro tipo de conceptualización. Lo que se está afirmando ya aquí es la diferencia ontológica entre el ser y el ente. ¿Cuál será ese otro tipo de conceptualización? Eso será lo que habrá que lograr al final.

Aquí hay que preguntarse más bien por el punto de partida para la pregunta por el sentido del ser. ¿En qué ente ha de leerse este sentido? ¿De qué ente debe tomar su punto de partida la apertura del ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene preferencia un ente determinado en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene la preferencia?<sup>20</sup> Estas preguntas son fundamentales, ante todo porque conviene tener un punto de partida apto para llevarnos a una comprensión del ser. Por otra parte habrá que ver si ese punto de partida nos permite realmente un acceso al sentido del ser.

Una respuesta a las preguntas anteriores deberá darse teniendo en cuenta lo que implican tanto el proceso como el resultado que se persigue. La elaboración de la pregunta por el sentido del ser pide, según Heidegger, "la explicación de los modos de dirigir la vista al ser, del comprender y del aprehender conceptualmente el sentido, la preparación de la posibilidad de la recta elección del ente ejemplar, el poner de relieve la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista a, comprender, tener un concepto de, elegir, forma de acceso a, son comportamientos constitutivos del preguntar, y así son ellos mismos modos de ser de un ente determinado; del ente que somos nosotros mismos, los que preguntamos. Desarrollo de la pregunta por el ser significa, según esto: hacer transparente un ente - el que pregunta - en su ser"<sup>21</sup>. Los requisitos que pide el desarrollo de la pregunta sólo es posible verlos en el ente que es capaz de preguntarse, dado que son modos de ser suyos. Pero si son modos de *ser*, quiere decir que "el preguntar de esta pregunta está ... determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta: por el ser"<sup>22</sup>. De ahí que el ente que formula la pregunta parezca ser precisamente el que debe constituir el punto de partida.

Que el ente en cuestión sea el Dasein mismo parece ya evidente por todo lo dicho, y Heidegger lo afirma de modo explícito: "Este ente, que somos nosotros mismos en cada caso y que tiene entre otras la posibilidad de ser del preguntar, lo concebimos terminológicamente como *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser pide una explicación prevista y adecuada de un ente (*Dasein*) desde el punto de vista de su ser"<sup>23</sup>

Heidegger se pregunta si no se da aquí un círculo, puesto que se presupone ya un ente en su ser y se pregunta precisamente por el ser. Pero no le re-

---

20 *Ibid.* p. 7

21 *Ibid.* p. 7

22 *Ibid.* p. 7

23 *Ibid.* p. 7

sulta difícil deshacerse de la objeción mediante la distinción entre el presaber acerca del ser y el concepto explícito acerca del sentido del mismo.

También podríamos preguntarnos si no es posible realmente tener otro punto de partida, dado que por lo que hemos visto en las breves reflexiones anteriores acerca de la temporalidad, podemos prever que el análisis del Dasein va a presentar no pocas dificultades. Pero no parece posible otro. Sólo el Dasein es capaz de plantearse el complejo fenómeno de la pregunta, tal como se ha explicado antes; sólo él tiene precomprensión del ser y sólo él puede llegar al sentido del mismo. ¿Podrá llegar al ser mediante otros entes diferentes de él mismo y menos complejos? Esta pregunta se la plantea el mismo Heidegger al final de *Ser y tiempo*. Detrás de esta elección queda una larga experiencia histórica: "Que la antigua ontología trabaja con conceptos de cosas y que existe el peligro de cosificar la conciencia, hace mucho que se sabe" <sup>24</sup>. Pero se pregunta también Heidegger: "¿Basta la diferencia entre conciencia y cosa para un desarrollo originario de la problemática ontológica? ¿Están en el camino las respuestas a estas preguntas? ¿Se puede plantear siquiera la pregunta mientras la pregunta por el sentido del ser permanezca sin plantearse y sin aclararse? ... Hay que buscar un camino para aclarar la pregunta ontológica fundamental y caminar por él. Si éste es el *único* o, en general, el *adecuado*, habrá que decidirlo *sólo después* de caminar por él" <sup>25</sup>.

Como se ve, Heidegger no dogmatiza en este punto. El punto de partida y el camino seguida son una tesis, dentro de un problema aún oscuro: "¿Se deja la ontología fundamentar *ontológicamente*, o necesita también aquí un fundamento óntico, y *qué* ente debe tomarse la función de la fundamentación?" <sup>26</sup>

El punto de partida formado parece preferible. Se busca el *sentido* del ser, y se da en el Dasein. De ahí que siempre habrá que ir a parar a éste. Además, también este Dasein *es* y también su sentido es modo de ser, que hay que tener presente al responder a la pregunta por el ser. El Dasein es sin duda más complejo que otros entes; pero se debe intentar responder a toda esta complejidad.

El Dasein es un ente distinto de los demás y tiene una comprensión de su ser; es el único ente que tiene esta comprensión. "Está ónticamente caracterizado porque a este ente en su ser le interesa este mismo ser. A esta constitución del ser del Dasein le pertenece, pues, tener en su ser una relación de ser con este ser. Y esto a su vez significa: El Dasein se comprende de algún modo y expresamente en su ser ... *Comprensión del ser es ella misma una característica de ser del Dasein*. La característica óntica del Dasein consiste en que es *ontológico*" <sup>27</sup>.

---

24 *Ibid.* p. 437

25 *Ibid.* p. 437

26 *Ibid.* p.436

27 *Ibid.* p. 12

La comprensión del ser que tiene el Dasein no se limita a su propio ser, sino que es también "comprensión de algo así como *mundo* y comprensión del ser del ente que es accesible dentro del mundo" <sup>28</sup>.

Esto significa que el Dasein no sólo habrá de formular la pregunta por el sentido del ser, sino que deberá formularla tomándose a sí mismo como punto de partida. De ahí que a toda ontología deberá preceder una ontología fundamental. Esta "*ontología fundamental*", de la cual pueden surgir luego todas las demás, debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein* <sup>29</sup>.

Establecido el punto de partida, Heidegger indica el procedimiento y esboza el programa que deberá conducir a un discurso acerca del ser.

La analítica del Dasein es el primer cometido a realizar. Lo primero que hay que asegurar es el modo de acceso al Dasein. No se debe partir de ninguna idea arbitraria sobre el ser y sobre la realidad y aplicarla al Dasein. El modo de acceso y de explicación ha de ser, en cambio, de tal forma que este ente, el Dasein, se pueda mostrar en sí mismo y por sí mismo; y ha de mostrarse como es ante todo y las más de las veces, en su vivir cotidiano (*Alltäglichkeit*). De éste deben ponerse de manifiesto las estructuras esenciales, no arbitrarias ni casuales. <sup>30</sup>

Esta analítica del Dasein no tiene carácter de fin, sino que está orientada al cometido principal: El desarrollo de la pregunta por el ser. Esto mismo determina sus límites. La analítica del Dasein no puede ser una ontología completa del Dasein. No sólo va a ser incompleta, sino que va a ser provisional. Se va a limitar a poner de relieve el ser de este ente, sin dar una interpretación de su sentido. Se va a hacer únicamente una preparación para dejar libre el horizonte para la explicación más originaria del ser. Una vez que se logre este horizonte debería repetirse la analítica del Dasein sobre una base superior y propiamente ontológica <sup>31</sup>.

Hemos visto que en estudios precedentes Heidegger afirmaba como sentido del ser del Dasein la temporalidad. Esta misma sigue siendo considerada como tal por Heidegger desde el principio de *Ser y tiempo*, y a esta conclusión llegará también en su libro. Con este resultado no se haría sino preparar la base para una respuesta a la pregunta por el ser. Partiendo de la temporalidad como ser del Dasein, Heidegger va a intentar hacer ver que es precisamente el tiempo aquello a partir de lo cual el Dasein tiene la precomprensión del ser, de la que ha hablado antes. De ahí se pasaría a afirmar precisamente el tiempo como el horizonte de toda comprensión del ser y de toda explicación del mismo, y como tal habría que concebirlo y sacarlo a la luz. "Pero lograr que esto se haga evidente, se necesita una *explicación del tiempo como horizonte de la comprensión del ser desde la temporalidad (Zeitlichkeit) como ser del*

---

28 *Ibid.* p. 13

29 *Ibid.* p. 13

30 *Ibid.* p. 16-17

31 *Ibid.* p. 17



*Dasein que comprende el ser*"<sup>32</sup>. Y habría que añadir que aún antes se necesita hacer ver que la temporalidad constituye realmente el ser del Dasein.

De esta manera, una respuesta a la pregunta por el sentido del ser y la correspondiente elaboración de una ontología viene a centrarse en los temas del tiempo y de la temporalidad: "en el rectamente visto y explicado fenómeno del tiempo está radicada la problemática central de toda ontología"<sup>33</sup>. Y como acabamos de ver, el primer paso para la explicación del tiempo consiste en la comprensión de la temporalidad del Dasein.

En resumen, el punto de partida que nos permita formular la pregunta por el ser es la pre-comprensión del mismo por parte del Dasein. Para dar una respuesta a esta pregunta e intentar hacer explícita esta precomprensión se va a llevar a cabo una analítica del Dasein. Esta intenta ser una analítica sin prejuicios, partiendo del vivir diario. La analítica de los existenciales deberá conducir a la identificación del ser del Dasein, hasta la temporalidad. Si el Dasein tiene una precomprensión de su ser y del ser en general, esta comprensión debería ser un modo del ser del Dasein (de la temporalidad), lo cual significaría que la precomprensión que el Dasein tiene de su ser parte de la temporalidad y que ésta es el horizonte de esta comprensión. Desde ahí habría que ver el tiempo en general como horizonte del ser y llegar a la comprensión y discurso sobre el ser, a una ontología.

El proceso consiste en ir desocultando lo que está oculto. Heidegger usa para ello el método fenomenológico. La fenomenología es: λέγειν τὰ φαινόμενα, leer, hacer ver los fenómenos. La fenomenología debe hacer ver aquello que no se muestra, que está oculto en lo que se muestra pero que pertenece a lo que se muestra y constituye su sentido y fundamento. Pero lo que ante todo permanece oculto y encubierto no es ese o aquel ente, sino el *ser* del ente. De ahí que la fenomenología sea verdadera ontología. "Tomada según su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente - ontología"<sup>34</sup>.

Hemos visto repetidamente que la analítica de *Ser y tiempo* es analítica del Dasein. La fenomenología que se hace en *Ser y tiempo* para llevar a cabo la desocultación, parte de los fenómenos dados en el Dasein y tiende a desocultar el ser, pre-comprendido pero oculto en los fenómenos. De ahí que la fenomenología de *Ser y tiempo* sea hermenéutica. "El λόγος de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del ἐρμηνεύειν; mediante el cual, a la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) perteneciente al Dasein mismo, se le dan a conocer el sentido propio del ser (*des eigentlichen Sinn von Sein*) y las estructuras fundamentales de su propio ser"<sup>35</sup>.

La pregunta por el ser y la elaboración de una verdadera ontología quedan, pues, supeditadas a un proceso fenomenológico, cuyo primer paso deberá

32 *Ibid.* p. 17

33 *Ibid.* p. 18

34 cf. *Ibid.* p. 35-37

35 *Ibid.* p. 37

consistir en una hermenéutica del Dasein que tienda a poner de manifiesto y a dar a conocer el propio sentido del ser del Dasein, que, como hemos visto, es la temporalidad.

### 3- La temporalidad como ser del Dasein

La analítica del Dasein en *Ser y tiempo* repite de modo más sistemático la realizada dos años antes de los *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Heidegger parte del ser-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein y va estudiando los diferentes existenciales de éste: el *ser-con*, la dispersión del Dasein en el sujeto impersonal *Man*; los modos auténticos de apertura y los modos inauténticos propios del Dasein decaído. Después de esto se busca la totalidad originaria del conjunto de estructuras del Dasein, llegando a identificar el ser del Dasein en el cuidado, como ya había sucedido en los *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* <sup>36</sup>.

En la segunda sección se afronta el estudio de la temporalidad, que no había sido desarrollado en las clases de dos años antes. Heidegger considera el fenómeno de la muerte y el de la decisión para realizar el propio poder-ser. Precisamente esta realización de las posibilidades se da en el Dasein como cuidado y desde éste, que constituye por ahora el ser del Dasein. Pero aquí Heidegger da un paso más, considerando la temporalidad como el sentido ontológico del cuidado.

El punto de partida en estas reflexiones es el Dasein. "El Dasein se hace esencial en la existencia auténtica, la cual se constituye como decisión precursora. Este modo de la autenticidad del cuidado contiene la originaria autopermanencia y la totalidad del Dasein" <sup>37</sup>. En otras palabras: El Dasein tiene que hacerse existencia auténtica, y esto lo realiza partiendo del cuidado y mediante decisiones; pero hay en todo esto una decisión precursora en la cual se anticipa de algún modo y se hace presente esa proyectada existencia, como totalidad del Dasein.

En este contexto se habla de sentido del cuidado. En general, "sentido es aquello en lo cual se contiene la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo aparezca ante la vista de manera explícita y temática. Sentido significa el hacia-dónde (*Woraufhin*) del proyecto originario, desde el cual algo puede ser concebido como aquello que es, en su posibilidad" <sup>38</sup>. Dentro de estos conceptos generales habría que ver el sentido del cuidado (*Sorge*). "Poner de manifiesto el sentido del cuidado significa entonces: seguir el proyecto que yace en el fondo y que dirige la originaria interpretación existencial del Dasein, de tal manera que en lo proyectado por él se haga visible su hacia-dónde (*Woraufhin*). Lo proyectado es el ser del Dasein, y precisamente como abierto en aquello que lo constituye como propio poder-ser-total. El hacia-dónde de este proyecto ... es lo que hace posible esta constitución misma del

36 Estos temas son desarrollados por HEIDEGGER en la primera sección de la primera parte; cf. *Ibid.* p. 41-230

37 *Ibid.* p. 323

38 *Ibid.* p. 324

cuidado. Con la pregunta por el sentido del cuidado se pregunta: ¿Qué es lo que hace posible la totalidad del conjunto de estructuras separadas del cuidado en la unidad de sus diversos miembros?"<sup>39</sup>

Lo que hace posible la estructura del cuidado y la totalidad de estructuras que éste comprende es el hecho de que el Dasein tenga el carácter de decisión, y más fundamentalmente, el hecho de que sea un poder-ser, "el ser para el propio y señalado poder-ser". Para eso tiene que poder llegar a sí mismo. Y esta posibilidad es el fenómeno originario del futuro. El futuro no ha de entenderse como un "aún no" que "será", sino como "la venida (*Kunft*) en la cual el Dasein en su poder-ser más propio llega a sí. El ser precursor hace al Dasein *propiamente* futuro; pero de tal manera que el ser-precursor mismo es sólo posible en la medida en que el Dasein... es futuro en su ser"<sup>40</sup>. El Dasein no es aún su propio ser. El Dasein es algo que tiene que llegar a ser, es un poder-ser (*Seinkönnen*). Ahora bien, el Dasein puede ser así (poder-ser) si tiene que llegar a sí mismo; y esto significa ser *futuro* en su ser más fundamental.

Desde este ser-futuro, que es el principal en el Dasein, explica Heidegger el pasado y el presente. La decisión supone aceptarse *como era ya*, aceptar el carácter de arrojado, lo que ya ha sido; e implica también la apertura de la situación, de modo que la existencia se ocupe de los entes mundanos circundantes o presentes. Esto implica un hacer presentes (*gegenwärtigen*) los entes<sup>41</sup>.

Precisamente este conjunto y esta relación de futuro, pasado y presente, constituye la temporalidad (*Zeitlichkeit*). "Lo ya sido surge del futuro, y de tal manera que el futuro ya sido (o mejor, que va siendo) deja salir de sí el presente. A este fenómeno unitario, como futuro que va siendo y haciendo presente, lo llamamos temporalidad. Sólo en cuanto que el Dasein es determinado como temporalidad, hace posible para sí mismo el caracterizado poder-ser propio del carácter precursor de decisión. *La temporalidad se descubre como el sentido del verdadero cuidado*"<sup>42</sup>. De esta manera la unidad del cuidado no es la más originaria. "La unidad originaria de la estructura del cuidado está en la temporalidad"<sup>43</sup>. El ser-de-antemano se funda en el futuro; el ser-ya-en indica el pasado" el ser-junto-a se hace posible en el hacer presente. La temporalidad se presenta así como el sentido originario del cuidado, y por lo tanto como la estructura originaria y como el ser del Dasein. Sólo un Dasein temporal y futuro, en el sentido indicado, puede tener la estructura del cuidado, con todas las estructuras derivadas que ésta sintetiza y fundamenta.

Como puede verse, la temporalidad se da aquí en relación con el Dasein; con un Dasein que es proyecto y apertura. La temporalidad no es un  $\chi\rho\nu\nu\nu\omicron\varsigma$  sólo dependiente del movimiento, ni es un marco en el que suceden las cosas,

39 *Ibid.* p. 324

40 *Ibid.* p. 325

41 *Ibid.*, p. 325-326

42 *Ibid.*, p. 326

43 *Ibid.*, p. 327

sino tiempo humano. Pero tampoco ha de ser entendida como criatura del Dasein o producto del mismo. Tampoco puede entenderse la temporalidad como un simple compuesto de futuro, pasado y presente <sup>44</sup>. La temporalidad constituye el sentido del cuidado, es la unidad originaria del cuidado, del ser del Dasein. El ser del Dasein es temporal, es temporalidad. Pero esa temporalidad, que no se da sin el Dasein, tampoco se presenta como producto del mismo. Más bien parece lo contrario: El Dasein es arrojado como poder-ser; como si fuese puesto *en* una temporalidad o acaciese *como* temporalidad.

Esto tampoco debe inducirnos a pensar la temporalidad como algo en sí, o algo que *es*. "La temporalidad no es ningún *ente*. No es, sino que se *temporaliza* ... La temporalidad *temporaliza* precisamente modos posibles de sí misma. Estos hacen posible la pluralidad de los modos del Dasein, sobre todo la posibilidad fundamental de la existencia auténtica e inauténtica" <sup>45</sup>.

En la cita precedente se dice dos veces que la temporalidad *temporaliza*. Pero una vez se dice que se temporaliza, y otras que temporaliza modos posibles de sí misma, que hacen posibles los modos de ser. Hemos visto antes expresiones semejantes: "Dasein temporaliza en cuanto tiempo su ser: <sup>46</sup>. Y por otra parte: "Tiempo no tiene el modo de ser de otra cosa, sino que tiempo temporaliza; y el temporalizar constituye su temporalidad" <sup>47</sup>. De todo ello parece resultar claro que ni el tiempo ni la temporalidad son entes o algo en sí. Se trata más bien de un temporalizar como acaecer. Temporaliza el Dasein, temporaliza el tiempo, temporaliza o *se* temporaliza la temporalidad. En el paso citado de *Logik* parecía que se estaba indicando un tiempo en sentido originario o general, que era temporalizar. Y se decía que este temporalizar constituía la temporalidad. No parece que haya que entender este constituir como una acción transitiva, sino como un acaecer de la temporalidad al temporalizar el tiempo. Esta temporalidad se ve ahora como fenómeno unitario, como futuro que va siendo y haciendo presente; y además como algo que se da en un Dasein. Ya en *Prolegómenos* decía Heidegger que el Dasein temporaliza en cuanto tiempo su ser. Ahora habría que especificar que el ser de este Dasein temporal es precisamente la temporalidad. Pero en *Ser y tiempo* se dice que ésta se temporaliza o temporaliza modos de sí misma, que hacen posible pluralidad de modos del Dasein. Esta temporalidad parece ser el tiempo originario. Y así la define Heidegger relacionándola con el tiempo *no* originario accesible al Dasein: *La temporalidad como tiempo originario* <sup>48</sup>.

La temporalidad como fenómeno unitario de futuro, pasado y presente tiene las características del proyectar hacia sí, del volver a sí, del encontrar junto a sí. Estos fenómenos revelan la temporalidad como lo *εκστατικόν*, y a los fenómenos indicados los denomina Heidegger "éxtasis de la temporalidad", repitiendo una vez más que ésta "no es un ente ya de antemano, que luego sale fuera de sí, sino que su esencia es temporalización (*Zeitigung*) en

44 *Ibid.*, p. 328

45 *Ibid.*, p. 328

46 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.442

47 M. HEIDEGGER, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, p.410

48 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p.329

la unidad de los *éxtasis* " 49. En esta unidad tiene una preferencia el futuro. "La temporalidad originaria y auténtica se temporaliza a partir del auténtico futuro y de tal forma que siendo futura es cuando hace surgir el presente" 50.

Este carácter de tiempo originario propio de la temporalidad no se da sino en el Dasein. La temporalidad así presentada es una temporalidad finita, en el sentido de que el Dasein tiene un final, como ser-para-la-muerte. A esto se podría objetar que el tiempo sigue ... Heidegger dice que esto no es realmente una objeción. Al hablar aquí de la temporalidad como tiempo originario no se niega que "el tiempo va más allá" de la temporalidad finita. Lo que aquí se quiere poner de relieve es únicamente el carácter fenoménico de la temporalidad originaria 51. Esta ha sido presentada como el ser del Dasein, como lo que hace posible el Dasein como cuidado. Como hemos hecho notar ya, esto implica una concepción nueva del tiempo originario o temporalidad. Esta es un acaecer, un temporalizar; es fenómeno unitario, futuro que va siendo y haciendo presente, temporalización en la unidad de los *éxtasis*.

Heidegger resume las tesis de lo dicho hasta ahora: "Tiempo es originariamente como temporalización de la temporalidad y como tal ésta hace posible la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad se temporaliza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito" 52.

Al final de *Ser y tiempo* afirma Heidegger: "La exposición de la constitución del ser del Dasein continúa ... siendo sólo un camino. El fin es la elaboración de la pregunta por el ser en general" 53. La misma analítica del Dasein sigue siendo incompleta; se necesitaría repetirla de nuevo una vez aclarada la idea del ser. La investigación se halla en camino. Heidegger se pregunta: ¿En qué punto se encuentra? 54.

En la respuesta a esta pregunta Heidegger recuerda el punto de partida: El Dasein tiene una comprensión del ser; esta apertura a-conceptual le permite una relación con otros entes y con él mismo. Pero dicho esto, se plantea las siguientes cuestiones, con las cuales termina *Ser y tiempo*: "¿Cómo es posible en general que se abra una comprensión del ser propia del Dasein? ¿Se puede obtener una respuesta a esta pregunta volviendo a la constitución originaria del ser del Dasein que tiene comprensión del ser? La constitución existencial-ontológica de la totalidad del Dasein se funda en la temporalidad. Según esto, debería ser un modo originario de temporalización de la misma temporalidad extática el que hace posible el proyecto extático de ser en general. ¿Cómo hay

---

49 *Ibid.*, p. 329

50 *Ibid.*, p. 329

51 Cf. *Ibid.*, pp. 329-330

52 *Ibid.*, p. 331. Después de haber alcanzado el sentido del ser del Dasein en la temporalidad, HEIDEGGER hace una reinterpretación de las estructuras o existenciales del Dasein que le habían permitido en un principio llegar a la misma temporalidad. Aunque sean interesantes y contribuyan a una comprensión más amplia de la temporalidad, no vamos a entrar en estas cuestiones en el presente trabajo, dados sus límites.

53 *Ibid.*, p. 436

54 *Ibid.*, p. 437

que interpretar este modo de temporalización de la temporalidad? ¿Hay un camino que conduzca desde el *tiempo* originario al sentido del ser? <sup>55</sup>

Heidegger se pregunta por la posibilidad de apertura o comprensión originaria que el Dasein tiene del ser como punto de partida. ¿Cómo es posible ésta, una vez que se ha llegado a ver la temporalidad como constitución existencial ontológica del Dasein? Si la temporalidad es esto, la comprensión o pre-comprensión que el Dasein tiene del ser debería ser un modo de esta temporalidad, un modo de temporalización de la temporalidad. Heidegger se pregunta entonces: ¿Cómo hay que interpretar ese modo? La respuesta a esta pregunta implicaría saber antes lo que es realmente la temporalidad. Esto permitiría aclarar cómo se tiene la comprensión del ser del Dasein a partir de la misma y como un modo de ella.

Con esto no estaría aún completo el programa que Heidegger se propone al principio de *Ser y tiempo* <sup>56</sup>. Se necesitaría aún una explicación del tiempo como horizonte del ser, y desde allí llegar luego a la comprensión (temática) del ser. Pero Heidegger termina *Ser y tiempo* preguntándose precisamente si hay un camino que conduzca desde el tiempo originario al sentido del ser y, de modo aún más radical, si se revela el tiempo mismo como horizonte del ser. ¿Duda Heidegger realmente de esto al final de su obra? ¿En qué situación queda el tema de la posibilidad de la ontología?

El programa de Heidegger tendía a responder a la pregunta por el sentido del ser; esto significa elaborar una ontología. El primer paso debía ser la ontología fundamental. Esta se ha quedado en la afirmación de la temporalidad como ser del Dasein. Aun este primer paso requeriría una mayor explicación de la temporalidad, que haga ver cómo a partir de la misma, como un modo de la misma, se tiene la comprensión del ser del Dasein. Visto esto, la elaboración de una ontología debería dar aún otros dos pasos importantes: El primero, hace ver el tiempo en general como horizonte del ser; y el segundo, llegar a la comprensión temática del ser, a una verdadera ontología. Pero las últimas preguntas de Heidegger son precisamente éstas: ¿Se revela realmente el tiempo como horizonte del ser? Y en caso de que se revele así, ¿Hay un camino que conduzca desde el tiempo originario hasta el sentido del ser?

Parece claro, de todos modos, que la primera cuestión que hay que afrontar es un estudio o una reflexión amplia sobre temporalidad. De ella ha venido hablando Heidegger en el círculo de *Ser y tiempo*. Pero las reflexiones hechas hasta ahora son insuficientes.

#### 4- Problemas de una explicación temática de la temporalidad

Como se sabe, Heidegger dejó interrumpido el proyecto de *Ser y tiempo* precisamente cuando debería haber afrontado las cuestiones que acabamos de

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 437

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 17-18

plantear. En efecto, la tercera sección de la primera parte debía tener por título: *Tiempo y ser*<sup>57</sup>; pero *Ser y tiempo* quedó interrumpido en este punto.

Precisamente el mismo año de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) Heidegger dio sus clases sobre: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En una nota del manuscrito escribió el mismo Heidegger: *Nueva elaboración de la tercera sección de la I parte de Ser y tiempo*<sup>58</sup>. Como hace notar F.W. Von Herrmann, editor de las clases, en un epílogo a las mismas, Heidegger no trata aquí de la temporalidad del ser en continuidad con las conclusiones de la segunda sección de *Ser y tiempo*, sino que las clases siguen un curso propio. Este nos deja ver que la pregunta por el ser y la analítica del Dasein surgen más bien de un diálogo con la tradición metafísica occidental que de motivos filosófico-existenciales o fenomenológicos<sup>59</sup>.

El programa de estas clases lo resume el mismo Heidegger en la introducción a las mismas. El autor dedica la primera parte a una discusión fenomenológico-crítica de cuatro tesis tradicionales sobre el ser: 1) La tesis de Kant: Ser no es un predicado real. 2) La tesis de la ontología moderna: Los modos fundamentales del ser son: Ser de la naturaleza (*res extensa*) y del ser espíritu (*res cogitans*) (4). La tesis de la lógica: De todo ente se puede hablar mediante el *es*; el ser es cópula<sup>60</sup>.

Pero la reflexión sobre estas tesis históricas acerca del ser lleva a Heidegger a las cuestiones fundamentales de *Ser y tiempo*. En efecto, la reflexión sobre estas tesis le lleva a pensar que no se puede tratar sobre ellas sin haber respondido antes a la pregunta por el sentido del ser en general. Este sentido del ser se nos da también aquí en la comprensión del mismo, implícita en todo comportamiento del Dasein con el ente. El análisis de esta comprensión del ser implica una analítica fenomenológica del Dasein, y ésta lleva a descubrir el ser originario del Dasein en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Con esto llegamos a las conclusiones de *Ser y tiempo*. "Si la temporalidad constituye el sentido del ser del Dasein humano y si a la constitución del Dasein le pertenece una comprensión del ser, esta comprensión del ser deberá ser posible sólo sobre el fundamento de la temporalidad. De ahí surge la impresión de que es posible probar esta tesis: El horizonte desde el cual se hace comprensible algo así como ser en general es el tiempo. Interpretamos el ser desde el tiempo (*tempus*). La interpretación es una interpretación temporal. La problemática fundamental de la ontología como determinación del sentido del ser a partir del tiempo es la de la temporalidad (*Temporalität*)<sup>61</sup>.

Como se ve, Heidegger resume aquí el programa y las conclusiones ya alcanzadas en *Ser y tiempo*, y además se propone reflexionar sobre la tempora-

57 *Ibid.*, p. 39

58 M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. FRIEDRICH-WILHELM VON HERMANN, Vitorio Klostermann, (Gesamtausgabe 24) Frankfurt 1975, p. 1

59 Cf. *Ibid.*, pp. 472-473

60 *Ibid.*, p. 20

61 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 22

lidad (*Zeitlichkeit*). Esta reflexión le lleva hasta un concepto más originario de la temporalidad como *Temporalität*.

Pero en estas clases hay un tema que merece una atención particular ya en la introducción que estamos viendo. Es el tema de la diferencia ontológica que se presenta aquí por primera vez de forma temática y que va a ser fundamental en toda la filosofía de Heidegger. Ser se diferencia esencialmente de ente. "Tenemos que poder llevar a cabo de modo unívoco la diferencia entre ser y ente, para poder constituir en tema de la investigación algo como ser. Esta diferenciación no es arbitraria, sino diferenciación mediante la cual se llega a alcanzar el tema de la ontología, y con ello de la misma filosofía. Es la diferenciación que constituye la ontología. Nosotros la designamos como *diferencia ontológica*, esto es, como la división entre ser y ente"<sup>62</sup>.

La diferencia entre ser y ente es la que hace posible una verdadera ontología, una ciencia acerca del ser, como diferente de las ciencias que trata de los entes. Esta diferencia implica un salir del ámbito del ente, un trascenderlo; de ahí que la ciencia del ser se llame ciencia trascendental. Esta ciencia no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente más allá de los entes conocidos. Más bien, "el concepto científico de la metafísica es idéntico al concepto de filosofía en general: ciencia crítico-transcendental del ser, esto es, ontología"<sup>63</sup>.

Estas ideas sobre la diferencia son luego puestas en relación con lo dicho antes sobre la temporalidad: "se ve fácilmente que la diferencia ontológica sólo se la puede aclarar y hacer unívocamente efectiva para la investigación ontológica si se lleva a la luz de modo explícito el sentido del ser en general; esto es, si se indica cómo la temporalidad hace posible el carácter de distinción entre ser y ente"<sup>64</sup>. Heidegger cree que sólo a partir de esta reflexión sobre la diferencia se puede entender debidamente la tesis kantiana antes expuestas: Ser no es un predicado real. No vamos a entrar en ese tema. Lo que sí queremos hacer notar es que también desde este punto de vista tan importante para la filosofía heideggeriana, como es el tema de la diferencia ontológica, se considera la temporalidad como fundamental y como verdadero punto de partida, volviendo así a los resultados logrados al final, de *Ser y tiempo*. Pero aquí el problema se centra en este punto: Cómo la temporalidad hace posible la distinción entre ser y ente, esto es, la diferencia ontológica. Es este el camino que se indica para hacer posible la ontología. Para responder a esta cuestión no podemos prescindir de volver a centrarnos en el tema de la temporalidad.

Heidegger afronta el estudio del problema en la segunda parte de las clases con el título: *La pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser*. Como se ve, se trata del problema global de la ontología. Este se ha venido centrando en dos cuestiones sobre todo: La temporalidad y la diferencia onto-

62 M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 22

63 *Ibid.*, p. 23

64 *Ibid.*, p. 23



lógica. De hecho, éstos constituyen el primer capítulo de esta segunda parte, el único que desarrolla Heidegger en sus clases.<sup>65</sup>

Para nuestro objeto de ver el problema de la relación entre temporalidad y posibilidad de la ontología, basta este primer capítulo. Heidegger lo titula: *El problema de la diferencia ontológica*. Una vez más hace presente Heidegger el punto de partida y el proceso de la analítica del Dasein llevados a cabo en *Ser y tiempo*, que terminaba afirmando la temporalidad como fundamento de la constitución del ser del Dasein. De ahí la necesidad de centrarse en la misma: "debemos intentar alcanzar por algún camino una comprensión de lo que quiere decir temporalidad"<sup>66</sup>. Para ello Heidegger toma como punto de partida el *concepto vulgar de tiempo*. Desde ahí va a intentar ver que este concepto, que hasta ahora ha sido el único de que se ha tratado de modo explícito en la filosofía, presupone la *temporalidad* misma. Hay que ver que el tiempo vulgar pertenece a la temporalidad, cómo pertenece a ella y cómo surge de ella. Esta reflexión nos llevaría al mismo fenómeno de la temporalidad y a sus estructuras fundamentales, con lo cual lograríamos penetrar en la constitución originaria del Dasein. "Si por otra parte a este Dasein le pertenece una comprensión del ser, deberá fundarse también ésta en la temporalidad. La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma. Por lo tanto, deberá encontrarse en ella aquello a partir de lo cual comprendemos algo así como ser. La temporalidad se encarga de hacer posible la comprensión del ser y con ello de hacer posible la explicación temática del ser, su articulación y sus múltiples modos, esto es, de hacer posible la ontología"<sup>67</sup>. El paso es del todo explícito y la importancia fundamental de la temporalidad resulta evidente también en este contexto de la diferencia ontológica. Heidegger lo va a desarrollar en cuatro apartados: 1) Tiempo y temporalidad (*Zeitlichkeit*). 2) *Zeitlichkeit* y *Temporalität*. 3) *Temporalität* y ser. 4) Ser y ente.

En el primer apartado Heidegger intenta hacer ver que el tiempo vulgar presupone la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Según Heidegger, la reflexión filosófica sobre el tiempo ha seguido la línea trazada por Aristóteles, sin lograr un concepto distinto, aunque se den interesantes novedades o valiosas reflexiones en S. Agustín, en Kant y en Bergson. De ahí que Heidegger tome como punto de partida para la exposición del tiempo vulgar cinco capítulos de la *Física* aristotélica.<sup>68</sup>

Desde esta concepción aristotélica del tiempo intenta luego Heidegger retroceder hasta la temporalidad o tiempo originario. Heidegger pone para ello de relieve algunas características del tiempo aristotélico, como el carácter del "ser para" (*Zeit um zu*), con referencia al sujeto humano. Es en relación con

65 Los temas siguientes, correspondiendo con las cuatro tesis desarrolladas en la primera parte, debían ser: 1) Articulación fundamental del ser. 2) Posibles modificaciones del ser y unidad de su multiplicidad. 3) Caracteres de la verdad del ser. Además HEIDEGGER tenía proyectada una tercera parte con otros cuatro capítulos; cf. *Ibid.*, pp. 22-33. 221

66 *Ibid.*, p. 323

67 *Ibid.*, p. 323

68 Cf. *Ibid.*, pp. 329-361

este sujeto como se habla del ahora y de sus modificaciones: *una vez*, como equivalente de *ahora-ya-no*; *entonces*, como *ahora-todavía-no*. Estas expresiones indican comportamientos o relación con un sujeto que está a la espera, que mantiene o que está ante algo. Eso significaría que hay que hablar de tiempo en un sentido más originario que las tres unidades. El tiempo pertenece al Dasein. No hay un tiempo de la naturaleza (*Naturzeit*) sino un tiempo del mundo (*Weltzeit*) del Dasein, tal como lo entiende Heidegger en *Ser y tiempo*. "Llamamos al tiempo *tiempo del mundo* porque tiene el carácter del significado (*Bedeutsamkeit*), el cual es pasado por alto en la definición aristotélica y, en general, en la determinación tradicional del tiempo"<sup>69</sup>.

Además de este carácter de mundo con significado, se podrían indicar otros igualmente implícitos en el concepto aristotélico de tiempo, como poder poner fechas, prolongación del tiempo, etc <sup>70</sup>.

Estas estructuras del tiempo como comportamiento del Dasein se dan en éste en cuando poder-ser (*Sein-Können*). De ahí que, como ya se ha dicho en *Ser y tiempo*, el concepto primario de tiempo sea el futuro, entendido como concepto existencial (*existenzialer Zukunftsbe-griff*). A partir de él se habla también de un pasado y de un presente existenciales, de los cuales dependen luego los correspondientes conceptos vulgares de tiempo<sup>71</sup>.

Así llegamos al tiempo originario o temporalidad. "La unidad originaria del futuro, pasado y presente caracterizados es el fenómeno del tiempo originario, que llamamos temporalidad (*Zeitlichkeit*). La temporalidad se temporaliza (*zeitigt sich*) en la unidad respectiva del futuro, pasado y presente. Lo que nosotros denominamos así hay que distinguirlo del *entonces, una vez y ahora* (*Dann, Damals und Jetzt*). Las determinaciones indicadas últimamente son sólo lo que son en tanto que surgen de la temporalidad, en cuanto que ésta se expresa"<sup>72</sup>.

También aquí habla Heidegger del carácter extático de esta temporalidad, explicándolo un poco más. "La temporalidad, como unidad de futuro, pasado y presente no arrebatada al Dasein a veces u ocasionalmente, sino que ella misma como *temporalidad* es el originario *fuera-de-sí*, lo ἐκστατικόν. Nosotros designamos terminológicamente este carácter del arrebatarse como el *carácter extático* del tiempo ... La designación de extático no tiene nada que ver con estados de éxtasis o cosas semejantes. La expresión griega vulgar ἐκστατικόν significa el salir fuera de sí (*das Aus-sich-heraustreten*) "<sup>73</sup>. Este salir fuera de sí o éxtasis implica una correspondiente apertura, horizonte o extensión abierta. "Aquello hacia lo cual está abierto cada éxtasis en sí mismo de un modo determinado, lo designamos como *horizonte de los éxtasis*. El horizonte es la extensión abierta (*offene Weite*), dentro de la cual el arrobamiento como tal está fuera de sí ... La temporalidad como unidad originaria de

69 Cf. *Ibid.* pp 370 365 367

70 Cf. *Ibid.* pp 370-374

71 *Ibid.* pp 374-376

72 *Ibid.* pp 376-377

73 *Ibid.* p 377

futuro, pasado y presente es en sí misma *extático-horizontal*. Horizontal significa: caracterizada por un horizonte dado con el éxtasis mismo"<sup>74</sup>.

Heidegger explica así un poco más la temporalidad originaria. Precisamente esta temporalidad viene siendo designada como la constitución del ser del Dasein (*Seinsverfassung des Daseins*). Heidegger lo recuerda aquí y vuelve a plantearse las preguntas que ya se ha formulado en otras ocasiones: "Según esto, la temporalidad debe ser también la condición de la posibilidad de la comprensión del ser que le pertenece al Dasein. ¿En qué sentido hace posible ésta la comprensión del ser en general? ¿En qué sentido es el tiempo como temporalidad el horizonte para el comprender explícito del ser como tal, en cuanto tema de la ciencia de la ontología ...? En cuanto que la temporalidad (*Zeitlichkeit*) actúa como condición de la posibilidad de la comprensión pre-ontológica y ontológica del ser, nosotros la llamamos temporalidad (*Temporalität*)"<sup>75</sup>.

De esta manera Heidegger ha dado el paso desde el tiempo vulgar a la temporalidad como unidad del Dasein. Como tal, la temporalidad es la condición de posibilidad de la comprensión del ser que tiene el Dasein. Esta comprensión se refiere al ser del mismo Dasein y al ser de otros entes. La pregunta que hace Heidegger a continuación se refiere al ser en general. ¿En qué medida hace posible la temporalidad su comprensión? ¿Es también ella el horizonte para la explícita comprensión del ser como tal? Por una parte, si la temporalidad constituye el ser del Dasein y éste tiene una comprensión del ser en general, resulta lógica pensar que sea ésta la condición de posibilidad de esta comprensión. Pero Heidegger se pregunta en qué sentido es el horizonte para la *comprensión explícita* del ser como tal. Podríamos preguntarnos si con lo dicho hasta ahora se da ya realmente una comprensión del ser del Dasein o de la misma temporalidad. Pero sobre esto volveremos más adelante. Por ahora nos quedamos con estas afirmaciones: El Dasein tiene *una* comprensión del ser y ésta tiene que darse desde la temporalidad como constitución del ser del Dasein. Heidegger va a considerar la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto que cumple esta función: condición de posibilidad de la comprensión pre-ontológica del ser. En cuanto tal la llama *Temporalität*.

El apartado siguiente de la reflexión heideggeriana se titula: *Zeitlichkeit und Temporalität*, y Heidegger va a intentar llegar desde la temporalidad como ser del Dasein a la misma con la función indicada: como condición de posibilidad de la comprensión pre-ontológica del ser. Esto equivale a afirmar que el ser es comprendido desde el tiempo, como afirma Heidegger en este contexto: "Ser es concebido y comprendido a partir del tiempo"<sup>76</sup>. Esta afirmación viene haciéndose, por lo demás, desde el comienzo de *Ser y tiempo*, donde Heidegger considera el tiempo como horizonte desde el cual se tiene comprensión del ser; consideración que parecía cuestionar al final de su obra

74 *Ibid.*, p. 378

75 *Ibid.*, p. 388

76 *Ibid.*, p. 389

77 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 17-18. 437

Heidegger comienza con algunas reflexiones sobre el concepto mismo de *comprender* (*Verstehen*). Este es una determinación esencial del ser-en-el-mundo, el cual es poder-ser. El Dasein comprende ante todo su propio ser en el ser del poder-ser-más propio; este es el concepto existencial más originario del comprender. Ahora bien, este ser se comprende en un proyectarse hacia una posibilidad. Y este proyectarse se da a partir de la temporalidad. De esta manera el ser del Dasein se conoce en el proyecto y más fundamentalmente desde la temporalidad. Así se conoce también el ser de los entes intramundanos y el mundo, relacionados con el Dasein como ser-en-el-mundo. "En el comprender existencial, en el cual el fáctico ser-en-el-mundo se hace visible y transparente, hay ya una comprensión del ser, que no se refiere sólo al mismo Dasein, sino que alcanza a todo ente, el cual por principio es descubierto con el ser-en-el-mundo. *En él hay un comprender*, el cual, *como proyecto*, no sólo comprende el ente a partir de su ser, sino que, en cuanto que el mismo ser es comprendido, también ha proyectado de alguna manera el ser como tal"<sup>78</sup>.

Todo este comprender en el proyecto debe tener lugar a partir de la temporalidad del Dasein. "Si el Dasein tiene en sí mismo una comprensión del ser, y si la temporalidad (*Zeitlichkeit*) hace posible el Dasein en la constitución de su ser, deberá ser también *la temporalidad la condición de la posibilidad de la comprensión del ser*, y por eso, *del proyecto del ser en el tiempo*. La cuestión está en si el tiempo (*Zeit*) es, en efecto, aquello hacia lo cual el ser mismo es proyectado; en si el tiempo es aquello a partir de lo cual nosotros comprendemos algo así como ser"<sup>79</sup>.

Es precisamente esta última cuestión la que habría que dilucidar. Las reflexiones anteriores se refieren más bien al ser del Dasein o al de los entes conocidos por el Dasein. De lo que se trata ahora es del ser en general o en cuanto tal. En realidad, éste está de algún modo comprendido en la comprensión de los entes y del ser de los entes. Heidegger recuerda aquí que no se puede dar un comportamiento del Dasein con los entes sino en la claridad de la comprensión del ser. "El ser mismo ... debe estar de alguna manera proyectado hacia algo. Con esto no se dice que el proyecto del ser deba ser concebido objetivamente, o que, como lo concebido objetivamente, deba ser explicado o determinado, esto es, comprendido. Ser es proyectado hacia algo, desde donde se hace comprensible, pero *no-objetivamente*. Es comprendido aún pre-conceptualmente, sin un logos. Por eso lo llamamos *comprensión pre-ontológica del ser* ... La comprensión del ser en general, en sentido pre-conceptual, es la condición para que pueda ser objetivado, esto es, tematizado. En la objetivación del ser como tal se realiza el acto fundamental, en el cual se constituye la ontología como ciencia"<sup>80</sup>.

---

78 M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 396; cf. *Ibid.*, pp. 389-395

79 *Ibid.*, p. 396

80 *Ibid.*, p. 398

Al preguntarse Heidegger por la condición de la posibilidad de comprensión pre-ontológica, por la *Temporalität*, pregunta " aún más allá del ser, por aquello hacia lo cual es proyectado él mismo, como ser " <sup>81</sup>.

Comentando a Platón, Heidegger considera la comprensión del ser en un horizonte, aunque indeterminado. "La condición fundamental para el conocimiento del ente, como para comprender el ser es ésta: Estar en una luz iluminadora. Dejando la metáfora: Un algo hacia lo cual, en el comprender, hemos proyectado lo que hay que comprender. El comprender mismo debe *ver de algún modo como desoculto aquello hacia lo cual proyecta ...* El comprender el ser se mueve ya en un *horizonte iluminado, que proporciona iluminación en general*"<sup>82</sup>.

Una vez más vuelve Heidegger al Dasein como punto de partida: El comprender se da en la constitución fundamental del Dasein; también este comprender fundamental como proyectar y este horizonte. Pero la constitución fundamental del Dasein es la temporalidad. Y entonces surge de nuevo la pregunta: "En qué medida *se funda el proyecto de la temporalidad?* ¿Cómo es la temporalidad la condición de la posibilidad de comprender el ser?"<sup>83</sup>

Heidegger considera aquí ante todo el ser de los entes intramundanos. Como se ha visto, la temporalidad es la unidad extático-horizontal de futuro, pasado y presente. Entre éstos el futuro tiene preferencia, por lo que también el comprender es "primariamente futuro". En este comprender y en esta temporalidad se funda todo comprender auténtico e inauténtico. Todo tratar del Dasein como ser-en-el-mundo con los entes se funda también en la temporalidad y es un modo de la misma. También se comprende desde ella el mundo como totalidad de conformidad (*Bewandtnisganzheit*) que comprende el Dasein como ser-en-el-mundo<sup>84</sup>.

Esta relación Dasein-mundo indica que el Dasein como tal es *transcendente*. Transcender significa aquí para Heidegger: pasar al otro lado, ir a través, pasar. Es lo que hace el Dasein. Este es "el que pasa al otro lado (*das Überschreitende*), el que llega a algo como mundo; a mundo como horizonte en el cual se mueve y se encuentran los entes. Este concepto de mundo es ontológico; su modo de ser no es el de los objetos. Heidegger considera aquí "transcendentes" tanto al mundo como al Dasein. Pero deja bien claro que el realmente "transcendente", el que transcende, es el Dasein. El mundo es transcendente porque perteneciendo a la estructura del ser-en-el-mundo constituye el pasar al otro lado como tal<sup>85</sup>.

Heidegger ha hablado ya antes de un horizonte iluminado, de un horizonte del ser. Ahora el horizonte es el mundo transcendente, al cual se llega transcendiendo, pasando al otro lado de los entes. La pregunta que surge aquí

81 *Ibid.*, p. 399

82 *Ibid.*, p. 402

83 *Ibid.*, p. 406

84 Cf. *Ibid.*, pp. 406-423; cf. también M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 365

85 M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 424-425

es la siguiente: ¿En qué se funda esta transcendencia que nos hace llegar al mundo como horizonte? La respuesta de Heidegger es como sigue: "El carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico del sobrepasar del Dasein, esto es, la transcendencia, y con ello el mundo"<sup>86</sup>. También la comprensión del mundo como horizonte se funda en la temporalidad. Según comenta el mismo Heidegger, los éxtasis de la temporalidad (futuro, pasado y presente) tienen ya un horizonte perteneciente a cada uno de los mismos éxtasis. "A este *hacia dónde (Worauhin) de los éxtasis* lo llamamos horizonte; o mejor, el esquema horizontal de los éxtasis. Cada éxtasis tiene en sí un esquema del todo determinado, que se modifica según el modo como se temporaliza la temporalidad... *La transcendencia del ser-en-el-mundo se funda en su totalidad específica en la unidad originaria extático-horizontal de la temporalidad*"<sup>87</sup>.

Precisamente esta transcendencia es la que haría posible la comprensión del ser. Esta se fundaría también, por lo tanto, en la constitución extático-horizontal de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Pero para ello hay que distinguir aún más entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*, y ver cómo ésta hace posible la comprensión del ser.

Es en el tercer apartado donde Heidegger va a intentar hacer ver "cómo la temporalidad (*Temporalität*) del Dasein hace posible la comprensión del ser"<sup>88</sup>. Heidegger lo titula: *Temporalität und Sein. ¿Qué es la Temporalität en relación con el otro término para indicar la temporalidad, con la Zeitlichkeit?* "*Temporalität* es la temporalización más originaria de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como tal"<sup>89</sup>. Esto no significa que la primera sea una especie de resultado de la segunda. Recuérdese que la temporalidad *no es*, sino que se temporaliza. Lo que pretende Heidegger es llegar más allá de las determinaciones del tiempo de la temporalidad (*Zeitbestimmungen der Zeitlichkeit*), para ver el tiempo como horizonte del ser en general. Para esto introduce nuevos términos. "Usamos ahora en la dimensión de la interpretación del ser a partir del tiempo, intencionadamente expresiones latinas para todas las determinaciones del tiempo a fin de distinguirlas ya terminológicamente de las determinaciones del tiempo de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en el sentido caracterizado hasta ahora"<sup>90</sup>. Se trata de algo aún más originario que la temporalidad como ser del Dasein.

Heidegger parte también aquí del ente a la mano, del utensilio desde el cual se llega a un concepto de mundo como conjunto y como relación, con una estructura instrumental, con una conformidad y con un significado. Ya hemos visto que a este concepto de mundo y al mundo como horizonte se llegaba a partir de la temporalidad como unidad de los éxtasis. Aquí Heidegger, partiendo del ente a la mano, se centra en uno de estos éxtasis: el del presente. Este se aplica al ente a la mano, en su carácter de presencia (*Anwesenheit*).

---

86 *Ibid.*, p. 428

87 *Ibid.*, p. 429

88 *Ibid.*, p. 429

89 *Ibid.*, p. 429

90 *Ibid.*, p. 433

Ahora bien este ente puede estar ausente, en cuyo caso se hablaría de carácter de ausencia (*Abwesenheit*). Poderlo ver de estas dos formas significa que hay un fenómeno más fundamental, que los comprende a ambos. A este lo llama Heidegger *Praesenz*, usando el término latino, en vez del alemán.

El término *Praesenz* no significa *presencia o presente* en el sentido de *Gegenwart*. "El presente (*Gegenwart*) o el hacer presente (*das Gegenwärtigen*) ... los designábamos como uno de los éxtasis de la temporalidad. Ya el nombre *presencia (Praesenz)* indica que no entendemos un fenómeno extático, como sucede con presente y futuro; en todo caso no entendemos el fenómeno extático de la temporalidad desde el punto de vista de su estructura extática"<sup>91</sup>.

Sin embargo *Praesenz* tiene relación con presente (*Gegenwart*) como éxtasis de la temporalidad. Heidegger recuerda aquí que los éxtasis no son un simple arrebatarse hacia algo indeterminado o hacia la nada. "Más bien, cada éxtasis como tal tiene un horizonte determinado por él, un horizonte que es el que consume la propia estructura del éxtasis... El éxtasis del presente es, como tal, la condición de la posibilidad de un determinado *más allá de sí*, de la transcendencia; es el proyecto de la presencia (*Praesenz*) ... Lo que hay por encima del éxtasis como tal apoyándose en su carácter de arrobamiento; lo que yace más allá de él y determinado por él, o mejor dicho, lo que determina el *hacia dónde del más allá de él* como tal, es la presencia (*Praesenz*) como horizonte"<sup>92</sup>.

De esta manera llega Heidegger al horizonte que corresponde al éxtasis del presente. Lo mismo se podría hacer con los otros dos éxtasis de la temporalidad. Desde el punto de vista del ente a la mano, el horizonte encontrado es lo más originario. El ente a la mano nos ha llevado a un conjunto de instrumentos, a una visión del mundo como totalidad con un significado; esto a su vez nos ha llevado a la temporalidad como ser del Dasein, como unidad de los tres éxtasis, y desde éstos llegamos al horizonte originario. Es precisamente ahí donde conocemos el ser del ente. "Ser lo entendemos, según esto, a partir del esquema horizontal originario de los éxtasis de la temporalidad"<sup>93</sup>.

Precisamente en esos esquemas se da la temporalidad (*Temporalität*). "*Temporalität* es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) con respecto a la unidad de los esquemas horizontales pertenecientes a ella; en nuestro caso, el presente (*Gegenwart*) con respecto a la presencia (*Praesenz*)"<sup>94</sup>. Nótese bien que, en realidad, el punto de referencia es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein y que *Temporalität* se presupone en ella y se describe a partir de ella. De esa manera, debería servir de explicación de la misma. Es el Dasein el que tiene comprensión del ser y el que intenta dar una explicación fenomenológica de esa comprensión. En la explicación se llega al ser del Dasein, a la tempo-

91 *Ibid.*, pp. 434-435

92 *Ibid.*, p. 435

93 *Ibid.*, p. 436

94 *Ibid.*, p. 436

ralidad (*Zeitlichkeit*), y a partir de ella se llega aún a este horizonte, que se presupone en la misma temporalidad.

Con esto parece que el método fenomenológico llega al fondo. "Comprensión del ente, proyección hacia el ser, comprensión del ser, proyección hacia el tiempo llega a su término en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad. De manera más originaria no podemos fundar esto aquí; deberíamos entrar en el problema de la finitud del tiempo. En este horizonte tiene su término todo éxtasis del tiempo, esto es, la temporalidad misma".<sup>95</sup>

No queremos terminar esta exposición sin presentar un magistral resumen del mismo Heidegger acerca de lo que hemos venido explicando: "El carácter de lo a la mano (*Zuhandenheit*) del ente a la mano se determina desde la presencia (*Praesenz*). La presencia como esquema horizontal pertenece a un presente (*Gegenwart*) que se temporaliza como éxtasis en la unidad de la temporalidad, la cual hace posible, en el caso presente, el trato con el ente a la mano. Este comportamiento con el ente contiene una comprensión del ser, porque la temporalización de los éxtasis- aquí la del presente- se ha proyectado en sí misma a su horizonte (*Praesenz*). La posibilidad de la comprensión del ser consiste en que el presente, como lo que hace posible el trato con el ente, tiene *como presente y como éxtasis* el horizonte de presencia (*Praesenz*). La temporalidad (*Zeitlichkeit*) en general es el autoproyecto extático horizontal por antonomasia, sobre cuyo fundamento es posible la transcendencia del Dasein, en la cual está radicada la constitución fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo, o el cuidado, el cual a su vez hace posible la intencionalidad"<sup>96</sup>.

Ya hemos visto que Heidegger consideraba la temporalidad como lo que hace posible la distinción entre ser y ente, la diferencia ontológica. De la explicación de esta diferencia depende, según Heidegger, la ontología. De ahí la importancia decisiva del cuarto apartado de la reflexión heideggeriana, en las clases que estamos comentando, acerca del ser del ente y de la diferencia ontológica.

La temporalidad (*Zeitlichkeit*) como unidad extático-horizontal de la temporalización, hace posible la transcendencia, la intencionalidad, el comportamiento del Dasein con los entes, su comprensión del ser. Pero según Heidegger: "No es necesario que el comportamiento con el ente, aunque comprenda el ser del ente, distinga expresamente este ser del ente así comprendido del ente con el cual tiene relación el Dasein. Y aún es menos necesario que esta diferencia entre ser y ente sea aprehendida conceptualmente"<sup>97</sup>.

El Dasein sabe de algún modo lo que es el ser cuando se relaciona con los entes. La diferencia entre ser y ente es conocida aunque no de modo explícito. Conocer el ser y la diferencia es propio del Dasein. Ahora bien: "La diferencia

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 437

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 443-444

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 453



entre ente y ser es temporalizada en la temporalización de la temporalidad"<sup>98</sup>. Es en esta temporalización donde se comprende el horizonte, la transcendencia, el ser, el ente y la diferencia de ambos. "Sólo porque (la diferencia) se temporaliza siempre sobre el fundamento de la temporalidad y con ella, sólo porque es proyectada de algún modo, esto es descubierta, puede la diferencia ser propiamente y expresamente conocida, como conocida puede ser interrogada, como interrogada puede ser investigada y como investigada puede ser aprehendida conceptualmente. La diferencia entre ser y ente es *pre-ontológica*, esto es, sin un concepto explícito de ser, *latente en la existencia del Dasein aquí*. Como tal puede convertirse en *diferencia explícitamente conocida*"<sup>99</sup>

La diferenciación explícita entre ente y ser lleva a contraponer el uno al otro. Esto significa constituir al ser en tema de una conceptualización, de un logos. "Por eso le llamamos a la diferencia de ser y ente realizada explícitamente la *diferencia ontológica*"<sup>100</sup>. Y la conceptualización del ser constituye la verdadera ontología. Esta ontología, como la diferencia, tiene su raíz en la temporalidad.

La pregunta por la posibilidad de lo ontología es la pregunta por la posibilidad de lo objetivación del ser como tal. "Fundamentalmente la objetivación del ser es siempre posible, en cuanto que ser está de algún modo desoculto. Pero es problemática, indeterminada e insegura la dirección del posible proyecto del ser como tal, para a partir de este proyecto aprehenderlo propiamente como objeto. No hay necesidad de más indicaciones, después de lo dicho, para dejar claro que ante todo y por mucho tiempo la temporalidad (*Zeitlichkeit*) originaria y sobre todo la *Temporalität* permanecen ocultas, o sea aquello mismo hacia lo cual hemos proyectado el ser para constituirlo en objeto de la interpretación temporal. Pero no sólo está oculta la temporalidad... sino que lo están ya los fenómenos más conocidos, como el de la transcendencia, los fenómenos del mundo y ser-en-el-mundo. Sin embargo no están del todo ocultos, en la medida en que el Dasein sabe algo acerca del yo y de otras cosas"<sup>101</sup>.

El problema de una ontología como discurso sobre el ser está, pues, en la temporalidad, en el carácter oculto de la misma, en la dificultad de hacerla temática. "En esto tenemos que tener claro con toda nitidez lo siguiente: La temporalidad (*Zeitlichkeit*) no es nunca algo que se pueda ver en una intuición extraordinaria o misteriosa, sino que se abre sólo en un trabajo conceptual elaborado de una forma determinada"<sup>102</sup>. Mediante este trabajo, aplicando el método fenomenológico, ha pretendido Heidegger llegar a comprenderla.

Los resultados a que ha llegado Heidegger los hemos visto en esta exposición. En resumen podemos decir que el fundamento último encontrado es la

---

98 *Ibid.*, p. 454

99 *Ibid.*, p. 454

100 *Ibid.*, p. 454

101 *Ibid.*, p. 458

102 *Ibid.*, p. 465

temporalidad (*Temporalität*). Desde ésta se explicarían la trascendencia, los horizontes de los éxtasis de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), la diferencia ontológica, el ente y el ser. Pero esta comprensión es una comprensión extática, instantánea, como un hecho que está ahí: Un Dasein temporal que comprende horizontes, diferencia, ente y ser. Pero se trata de una comprensión que tiene lugar desde la temporalidad del Dasein, que es quien comprende. Y éste comprende de manera extática. Tanto la temporalidad en el sentido de *Zeitlichkeit* como la temporalidad en el sentido de *Temporalität* permanecen ocultas, según Heidegger, a pesar de ser conocidas de manera extática. Y es que la temporalidad *no es*, sino que se temporaliza. No parece posible hacer temática una temporalidad así, aunque se comprenda extáticamente. De ahí que la objetivación del ser, su comprensión explícita y temática, sea problemática, indeterminada e insegura. Con todo, Heidegger ha dicho que la temporalidad (*Zeitlichkeit*) no se conoce mediante una intuición extraordinaria, sino mediante un trabajo de reflexión. Es esto precisamente lo que ha hecho Heidegger, sin lograr llegar a un conocimiento explícito y temático de la *Zeitlichkeit* o de la *Temporalität*, que permitan luego hacer temático el conocimiento del ser (onto-logía). La dificultad fundamental de la ontología radica ahí.

Heidegger ha dicho que no podemos fundar de manera más originaria que en los horizontes de la temporalidad: "De manera más originaria no podemos fundar esto aquí"<sup>103</sup>. Y añade: "Deberíamos entrar en el problema de la finitud del tiempo". De por sí, por el hecho de fundar más profundamente no se sigue la posibilidad de hacer temática la temporalidad o el ser. Hemos visto que la posibilidad de hacer temática la temporalidad como *Zeitlichkeit* constituye la dificultad fundamental, a pesar de que ella se ha profundizado hasta llegar a la *Temporalität*. Pero Heidegger parece afirmar que se podría fundar de manera más originaria entrando en el tema de la finitud del tiempo. ¿Es posible hacer esto? ¿Lo hace Heidegger? ¿Abre esta profundización alguna vía hacia la tematización del ser, hacia la onto-logía?

## 5- Tiempo y finitud

Una seria reflexión acerca del tiempo en relación con el sujeto finito, la lleva Heidegger a cabo en discusión con Kant, sobre todo en las clases del primer semestre del curso 1927/28: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, y en el libro *Kant y el problema de la metafísica*<sup>104</sup>.

El análisis metafísico y transcendental del tiempo y del espacio en Kant parten de que el hombre no es el creador de los mismos. Por lo tanto no puede darse en el hombre un *intuitus originarius*, sino un *intuitus derivatus* de los mismos. Este *intuitus* debe darse como intuición (*Anschauung*) de algo, como afección. Pero por ser forma *a priori* de la sensibilidad no puede tratarse de intuición de cosas. Se trata de intuiciones sin cosas (*ohne Dinge*), sin obje-

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 437

<sup>104</sup> Dado que las clases anteriores al libro publicado por HEIDEGGER en 1929, seguiremos aquí ante todo las clases.

aunque no sin *algo intuido* (*Angeschautes*). Según Kant, "espacio y tiempo son las formas de la pre-formación (*Vorbildung*) en la intuición". Eso significa que precede a lo empírico, que la intuición pura es formación (*Bildung*) como imaginación (*Einbildung*) o por la imaginación (*Einbildungskraft*). La unidad originaria de espacio y tiempo es síntesis a priori; o mejor que *síntesis* es *sinopsis* o σύνδοσις, unidad dada ya<sup>105</sup>.

El tiempo tiene preferencia sobre el espacio y es el que nos interesa en este contexto. Si la intuición del tiempo es derivativa y tiene que ser como tal, afección, y si por otra parte tiene que ser intuición pura, a priori, deberá ser un dirigir-la-vista previo e inobjetivo, una auto-afección. "El tiempo antes de toda experiencia es por lo tanto pura *auto-afección* originaria: El ser afectado por algo libre de experiencia..."<sup>106</sup>.

De esta manera se expresa según Heidegger la radical finitud del Dasein, sin relacionarla con un ser-creado, lo que indicaría más bien una finitud externa. El Dasein es finito, su intuición pura no es un puro *voelv*, sino un *διαvoelv*. La intuición pura del tiempo tiene un doble carácter: empírico-real y transcendental-ideal<sup>107</sup>.

Pero la reflexión sobre el tiempo en Kant no puede terminar de ninguna manera aquí. El tiempo es visto como autoafección (*Selbst-affektion*). Pero ¿qué es el *Selbst*? ¿Qué hay contenido en ese *mismo*, *auto*? ¿Qué es ese sujeto o esa subjetividad? Según Kant, a la subjetividad no sólo pertenece la sensibilidad, sino también el entendimiento. ¿Cómo hay que entender esa unidad? ¿Qué relación tiene con el tiempo?<sup>108</sup>.

En el análisis de los conceptos puros del entendimiento llevado a cabo por Kant quedan bien de manifiesto dos cosas. La primera que estos conceptos como tales deben estar referidos a algo objetivo para no ser vacíos; la segunda, que son conceptos puros, a priori, y que por lo tanto no se refieren a la experiencia. "*El concepto puro del entendimiento, que surge libre de experiencia, tiene que surgir de una intuición que no es empírica, sino a su vez igualmente pura ... Y la intuición pura debe ser ... tal que en su horizonte sean vistos de antemano todos los objetos empíricos, todas las apariencias. Esta intuición pura, en cuyo horizonte se muestra de antemano todo objeto que se encuentre, tanto el físico como el psíquico, es el tiempo*"<sup>109</sup>.

La intuición pura del tiempo vista últimamente sirve de base al concepto puro. Pero entre ellos media una acción del sujeto, una síntesis pura del mismo, según Kant<sup>110</sup>. Esta síntesis se distingue, según Heidegger, tanto de la

105 Cf. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. INGRAUD GÖRLAND, Vittorio Klosterman (Gesamtausgabe 25) Frankfurt 1977, pp. 126-135

106 *Ibid.*, p. 151; cf. también pp. 144-150

107 *Ibid.*, p. 155

108 *Ibid.*, pp. 161-162

109 *Ibid.*, pp. 252-253

110 Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 103

*síndosis* de la intuición pura, vista antes, como de la síntesis del pensar puro. "La problemática síntesis es una acción, es espontánea y es, sin embargo, en cierto modo un dar intuitivo; es así algo como pensar espontáneo y algo como el dar de la intuición, y sin embargo no es ni lo uno ni lo otro"<sup>111</sup>. El mismo Kant dice que es "la pura acción de la imaginación (*Einbildungskraft*)"<sup>112</sup>.

La imaginación opera aquí una síntesis de la multiplicidad de la intuición del tiempo. "Ahora bien, esta síntesis pura es tal que -realizada por la imaginación- se refiere a la *pura multiplicidad de la intuición del tiempo*; por eso la unidad y su posible contenido se debe determinar primariamente a partir de aquello que en general es unido en dicha síntesis imaginativa pura"<sup>113</sup>. Eso significa que el tiempo es fundamental no sólo para la sensibilidad, sino también para los conceptos a priori. "Esta síntesis pura, esto es, el tiempo unido imaginativamente, constituye el contenido de un concepto que Kant denomina concepto del entendimiento"<sup>114</sup>.

Pero la síntesis presenta bastante más complejidad y ha de ser más explicada. Kant habla de tres modos de la síntesis de la imaginación: la aprehensión, la reproducción y la reconocimiento. En cada uno de estos modos se da una intuición y una pluralidad en la síntesis. Una vez más hay que recordar que estamos en el campo de lo a priori, de lo puro y no de la experiencia. La intuición pura de la sensibilidad era el tiempo. De ahí que Heidegger afirme: "La imaginación sólo es posible como relacionada con el tiempo; o formulado de manera más clara: Ella misma es el tiempo en el sentido del tiempo originario, que llamamos la *temporalidad*"<sup>115</sup>.

La última cita habla primero de una relación de la imaginación con el tiempo. Esto sucede sobre todo por la pluralidad. Se trata de una intuición pura y no obstante de multiplicidad. Heidegger hace ver ante todo una distinción: Que la intuición se dé como multiplicidad no significa que lo intuido sea algo múltiple. El fundamento de la multiplicidad no está en "lo intuido" como algo objetivo. ¿Dónde está entonces? Refiriendo palabras de Kant, afirma Heidegger: "la oferta de multiplicidad como tal no será posible si el ánimo no distingue el tiempo en la sucesión de las impresiones entre sí. Al intuir, el ánimo debe intuir el tiempo ya en la sucesión de las impresiones, esto es, debe estar orientado al tiempo como la sucesión de los ahora"<sup>116</sup>.

Por esta orientación hacia el tiempo se puede ver ya en el *ahora* una multiplicidad. "La orientación al ahora, que en sí mismo es un *ahora-mismo-acabado* (*Soeben*) y un *ahora-mismo* (va a suceder) (*Sogleich*), da la posibilidad de comprender un *precisamente-ya-no* y un *ahora-mismo-aún-no* en la unidad de

111 M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 275

112 Cf. I. KANT, *Ibid.*, p. 103

113 M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 283

114 *Ibid.*, p. 283. Según HEIDEGGER, en la deducción trascendental KANT prescinde de esto y considera los conceptos como nociones puras; cf. M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 315

115 *Ibid.*, p. 342

116 *Ibid.*, p. 344

un ahora; de tal manera que el *ahora-mismo-acaba-de* y el *ahora-mismo* (va a suceder) están relacionados con un ahora actual... de tal manera que el ahora alberga en sí la posibilidad de una articulación hacia una pluralidad"<sup>117</sup>. Por ese motivo la síntesis de la aprehensión, como las otras dos, encierra ya una pluralidad y es verdadera síntesis. "*La intuición pura del tiempo* tiene en sí una aprehensión particular de la multiplicidad, que pertenece ya al ahora; tiene en sí la síntesis originaria pura en el sentido de la aprehensión pura caracterizada. Esta síntesis de la aprehensión es la pura *síndosis* esto es una espontaneidad de la recepción"<sup>118</sup>.

La síntesis originaria que se da en la aprehensión y en los demás modos de la síntesis es *síndosis*, es dada por la recepción, es connatural a la facultad que realiza la síntesis, como afirma Heidegger. "*La intuición pura del tiempo* está esencialmente *determinada mediante* este modo de la síntesis, la aprehensión; pero ésta es un *modo de la imaginación pura*. Por lo tanto, ésta está ... en sí relacionada con el tiempo; de manera más precisa: ésta (imaginación pura) es la que *forma el tiempo* como pura sucesión de los ahora"<sup>119</sup>.

De esta manera se llega a la imaginación transcendental como origen de la intuición del tiempo, caracterizada por una multiplicidad. Esto hace que sea la imaginación transcendental el origen de la síntesis que se da en esa intuición. Precisamente de esa síntesis, que se da en tres diferentes modos, surge el concepto puro, del cual se va a llegar al yo transcendental. La unidad entre tiempo y aprehensión transcendental se da como síntesis pura imaginativa relacionada con el tiempo (*reine zeitbezogene imaginative Synthese*). Esta *síntesis* es *síndosis*, dada por la imaginación (*Einbildungskraft*), la cual es imaginación de un sujeto cuya constitución fundamental es la temporalidad (*Zeitlichkeit als Grundverfassung des Daseins*)<sup>120</sup>.

De esta manera llega Heidegger en discusión y diálogo con Kant a la temporalidad como estructura o como constitución fundamental del Dasein. La reflexión heideggeriana ha llegado a este punto mediante la aprehensión, que se refiere al presente. Pero puede llegar también por los otros dos modos de la síntesis. Y desde luego, también aquí tiene una preponderancia el futuro, en el cual, dado su carácter, aparecen mejor el origen de la síntesis en el sujeto, la objetividad en general (sin objeto), el carácter de horizonte, el tiempo como auto-afección, el carácter extático, etc.<sup>121</sup>.

No cabe duda de que en estas reflexiones heideggerianas se ha ampliado la explicación del hecho de que la temporalidad constituye el ser del Dasein, de que es su constitución fundamental. Y esto se ha realizado para llevar a cabo la explicación del conocimiento finito. La temporalidad queda bien encuadrada en el Dasein como sujeto finito, dado que procede de la imaginación. De este modo se afirma también la finitud del conocimiento. "Por ser finita la

117 *Ibid.*, p. 345

118 *Ibid.*, p. 347

119 *Ibid.*, p. 348

120 *Ibid.*, p. 368

121 *Ibid.*, pp. 390-391

imaginación, en el sentido rectamente entendido, también el entendimiento es sensible, esto es, *finito* "122.

Prescindimos aquí de las controversias que esta interpretación de Heidegger provocó con el neokantiano Cassirer<sup>123</sup>. Por lo que respecta a nuestro objeto, no podemos dejar de plantearnos dos cuestiones. La primera es la relación de lo dicho con la ontología. Y la segunda, si con estas reflexiones heideggerianas se ha dado algún paso decisivo en la respuesta acerca de su posibilidad.

Como se sabe, Kant se plantea la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica desde el principio de su *Crítica*. La respuesta a esta pregunta habrá de darse a partir de la misma *Crítica*, sobre todo a partir de la estética y de la analítica transcendentales. Heidegger ve en la *Crítica de la razón pura* un problema de fundamentación de la metafísica, "el problema de la metafísica como problema de una ontología fundamental"<sup>124</sup>. Heidegger ve que el problema se centra precisamente en la síntesis de la intuición pura y del entendimiento puro. Es ahí donde está radicado el problema del conocimiento ontológico, según hace notar Heidegger<sup>125</sup>.

El conocimiento transcendental es conocimiento ontológico. Conocimiento transcendental no significa conocimiento simplemente *a priori*; éste conocimiento se da también en la geometría. El conocimiento transcendental indica un conocimiento *objetivo y a priori*. "Conocimiento transcendental se llama al conocimiento que examina la posibilidad de la comprensión del ser, la comprensión pre-ontológica del ser; y esta investigación es el tema de la ontología. *Conocimiento transcendental es conocimiento ontológico*, esto es, el conocimiento *a priori* de la constitución del ente. Por ser el conocimiento transcendental un conocimiento ontológico, puede Kant hacer equivaler la filosofía transcendental a la ontología"<sup>126</sup>. Kant "sustituye el orgulloso nombre de ontología" por el de filosofía transcendental.<sup>127</sup>

122 *Ibid.*, p. 419

123 Cf. E. CASSIRER, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation*, "Kant-studien" (Berlin) 36 (1931) 1-26; E. CORETH, *Heidegger und Kant*, en *Kant und die Scholastik heute* (Pullacher philosophische Forschungen I) Pullach 1955, pp. 207-255; C.O. SCHRAG, *Heidegger and Cassirer on Kant*, "Kantstudien" (Berlin) 58 (1967) 87-100; H. DECLÈVE *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document*, "Revue Philosophique de Louvain" 67 (1969) 517-545; B. DE GELDER, *Heidegger et Kant*, "Revue Philosophique de Louvain" 70 (1972) 443-453; E. CASSIRER-M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, ed. P. AUBENQUE, Paris 1972

124 M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1973, 4 edic., p.1

125 M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, pp.167-168

126 *Ibid.*, p. 186. No nos debe llevar a engaño el título *Lógica*. HEIDEGGER hace notar aquí la diferencia entre la lógica común y la lógicaa transcendental. Esta se refiere a las leyes del entendimiento y de la razón; pero sólo en cuanto que están relacionadas con objetos a priori; cf. *Ibid.*, pp. 176-188

127 M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 120

El conocimiento transcendental en la crítica kantiana no surge mediante los entes de experiencia. Los conceptos puros yacen en la capacidad del entendimiento, aunque no estén desarrollados como conceptos y se conozcan mediante la experiencia. "El comportamiento con el ente, en el cual nos movemos de hecho como existentes, es el motivo para que seamos conscientes de ellos; esto es, en este comportamiento con el ente yace algo así como una comprensión del ser"<sup>128</sup>.

En el conocimiento transcendental como conocimiento ontológico se explica una pre-comprensión del ser, un horizonte, en el cual se conoce los entes. Pero de lo dicho resulta que el fondo de todo ese conocimiento transcendental es la imaginación transcendental o la temporalidad como estructura fundamental del Dasein. "La imaginación transcendental productiva es la raíz de las capacidades de la subjetividad; es la *constitución fundamental extática del sujeto*, del Dasein mismo. En cuanto que ella, como se ha indicado, deja salir de sí el tiempo puro y por lo tanto lo contiene en sí según su posibilidad, la imaginación transcendental es la *temporalidad originaria (die ursprüngliche Zeitlichkeit)* y por lo tanto la capacidad radical del conocimiento ontológico."<sup>129</sup>. O como sintetiza Heidegger al final de su libro: "El conocimiento sintético *a priori* es posible sobre el fundamento de la unidad sintética originaria de la imaginación pura productiva, esto es, sobre el fundamento de la temporalidad. Pero la temporalidad es la constitución fundamental del Dasein humano. Sobre el fundamento de su constitución originaria, al Dasein le es posible algo así como el comprender puro de ser y determinaciones de ser. Sobre el fundamento de la temporalidad del Dasein se constituye la comprensión del ser, en general"<sup>130</sup>.

La reflexión sobre la relación entre la crítica kantiana y la ontología lleva a Heidegger a conclusiones vistas en *Ser y tiempo* y en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. La posibilidad de la ontología depende de la temporalidad originaria como estructura fundamental del Dasein. La existencia finita es la existencia cuya constitución fundamental es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Esta expresa también la finitud del tiempo. ¿Se ha dado algún paso más en la explicación de la temporalidad? Creemos que lo que se ha hecho es explicar mejor la temporalidad como constitución fundamental y como ser del Dasein, así como el fundamento de su conocer. Pero no creemos que se haya dado ningún paso más en la explicación de la temporalidad como unidad de los éxtasis.

Estas ideas sobre la relación entre la crítica kantiana de la razón pura y la ontología fundamental fueron expuestas de nuevo por Heidegger de forma más sintética en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, publicado un año después de las clases. Heidegger vuelve a considerar la temporalidad como constitución fundamental del Dasein, sin aportar ideas nuevas acerca de la misma. El análisis de Heidegger llega de nuevo al tiempo y a la imaginación

---

128 M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 218

129 *Ibid.*, pp. 417-418

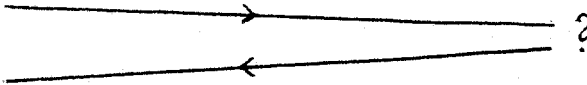
130 *Ibid.*, p. 425

transcendental. Heidegger cree que al descubrir Kant la raíz en la imaginación transcendental, vio que se le resquebrajaba la base (*Boden*) y que se le mostraba el abismo de la metafísica<sup>131</sup>.

## 6- ¿Posibilidad de una onto-logía (temática)?

En las clases de 1928: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, habla Heidegger acerca del fundamento, va a parar al tema de la transcendencia y luego relaciona esta con la temporalidad. El autor remite a la reflexión sobre ésta, llevada a cabo en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* y la sintetiza. A nosotros nos interesan algunas afirmaciones que parecen indicar los límites de una comprensión de la misma por parte del Dasein finito y temporal. Heidegger llega también aquí a la temporalidad como unidad extática de los éxtasis. "La temporalidad es ella misma la unidad extática que se unifica en la temporalización extática"<sup>132</sup>

En esta temporalización tiene, como se ha visto, preferencia el futuro, en cuanto que el Dasein es un poder-ser y se comprende desde ese poder-ser. "Esperando el propio poder-ser como el mío, ya he llegado a mí mismo y precisamente en el esperar y mediante él. Este llegar a sí desde la propia posibilidad, que se da ya de antemano, es el concepto primero y extático del futuro. Podemos ilustrar esta estructura, en la medida de lo posible, así:



(La interrogación significa el horizonte, que permanece abierto)<sup>133</sup>

Como se ve, el horizonte permanece abierto y con un signo de interrogación. Esto significa que el horizonte no es temático. Pero resulta que el presente y el pasado, lo que va sucediéndose y haciéndose de alguna forma *óntico*, se hace tal precisamente desde el futuro, desde un futuro que va cambiando constantemente en un horizonte abierto. El futuro no es para Heidegger, como para Bergson, una especie de rollo que va pasando al otro lado, al pasado, según expresa el mismo Heidegger mediante otra figura:<sup>134</sup>



131 Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 207-212. 224-239  
 132 M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. KLAUS HELD, Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 26) Frankfurt 1978, p. 226; cf. también M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1965, 5 edic., p. 46  
 133 M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 266  
 134 *Ibid.*, p. 266



El futuro no es un objeto o algo determinado que pueda ser conocido. Y no siendo así el futuro, tampoco el pasado y el presente pueden ser objeto de un conocimiento definitivo. "Lo que ha sido no es algo que permanece por sí o una carga que se amontona, que yo arrastro detrás de mí y con la cual puedo comportarme ocasionalmente de un modo o de otro, sino que lo mío que ya ha sido *es* sólo en cada caso según el modo de temporalización del futuro y sólo en este... El haber-sido de lo que ha sido es ante todo y constantemente el haber-sido en el futuro de cada vez"<sup>135</sup>.

La temporalidad no es una triple forma de éxtasis que "de algún modo concurren en una sustancia... El todo de los éxtasis no centra algo en algo que por sí esté libre de salir de sí, que existe de forma in-éxtática y sea el centro común para el punto de partida y de salida de los éxtasis. Más bien la misma unidad de los éxtasis es éxtática"<sup>136</sup>. Esto significa que la temporalidad no puede ser conocida como se conoce una sustancia o un objeto. El conocimiento, o tal vez mejor el *saber*, la *comprensión* de la misma son también éxtáticos.

Los éxtasis tienen el carácter de horizonte (*Horizontcharakter*). "Por horizonte entendemos el círculo del campo de visión. Pero horizonte, de *ὁρίζειν*, no tiene en primer lugar relación con mirar y observar, sino que de por sí significa simplemente lo que delimita, lo que pone cerco, el término en derredor. Y los éxtasis no son un saber circundante, ni un tener conciencia, ni aún menos un mirar"<sup>137</sup>. Según esto no tenemos un verdadero saber acerca de la temporalidad; ésta no llega a ser objeto de conocimiento, de conciencia. El saber o la comprensión de la misma queda una vez más afirmado como un conocer o comprender éxtático que no se llega a hacer temático.

Refiriéndose a la explicación anterior de *horizonte*, Heidegger afirma que ciertamente el horizonte sobrepasa, va más allá de todo ente. Pero este horizonte es horizonte de posibilidad, dentro de la cual puede darse un determinado *posible*. El éxtasis produce esta posibilidad, no es el posible. "Este horizonte, por lo tanto, no está en ninguna parte, porque no representa ningún ente determinado; no está localizado ni espacialmente ni temporalmente en sentido corriente. No *es*, sino que se temporaliza. El horizonte se muestra en el éxtasis y con él; es un *ekstema* (formado este término de manera análoga a *συστήμα* en relación con *φύστασις*, o como *συννήμα* en relación con *σύνσεσις*)"<sup>138</sup>.

De todo este contexto resulta claro que no se da una comprensión explícita y temática de la temporalidad. Ahora bien, ésta ha sido repetidamente considerada como punto de partida para una comprensión temática del ser, para una ontología.

---

135 *Ibid.*, p. 267

136 *Ibid.*, p. 268

137 *Ibid.*, p. 269

138 *Ibid.*, p. 269

En el concepto de temporalidad como estructura fundamental del Dasein ve Heidegger el ser de este Dasein. Se trata de un Dasein temporal e histórico en su mismo ser. Esta temporalidad, como se ha visto, no es ningún marco externo, donde es el Dasein, sino la misma estructura de éste.

Se ha dicho repetidamente que en esta temporalidad concurren tres éxtasis y que el principal es el futuro. Tampoco este futuro, desde el que se ven pasado y presente, ha de ser considerado como un punto final, como algo óntico fijo cuya esencia se pueda conocer. La palabra éxtasis indica que se da de él un conocimiento extático. Heidegger ha dicho que este concepto no tiene que ver con arrobamientos místicos, sino que indica el salir de sí hacia lo que no es sino un posible. Pero precisamente por esto el concepto indica no un conocimiento como el que se da acerca de un ente, sino un conocimiento-proyecto. Heidegger ha dicho expresamente que los éxtasis no son un saber circundante, ni un tener conciencia, ni aún menos un mirar. Este futuro no es un punto final, ni es tampoco un puro momento, sino que tiene un contenido, es un futuro-contenido; y ese contenido es el poder-ser del Dasein mismo.

El futuro descrito por Heidegger como tiempo preeminente no sólo no es óntico y fijo, sino que es constantemente variable. Heidegger lo presenta como un horizonte abierto. Y en este horizonte abierto, el poder-ser se ve siempre de manera nueva, dado que siempre es el Dasein el que lo ve, y que lo ve desde situaciones siempre nuevas. No parece que el pre-saber, en el contexto heideggeriano, puede asegurar y fijar el futuro. El horizonte de posibilidad que ha presentado Heidegger es un horizonte abierto, y el futuro-posibilidad también sería así. Por si este futuro fuese poco complejo, habría que tener aún presente el fenómeno de la muerte, tan importante en *Ser y tiempo*, como posibilidad última, que en realidad viene a ser una imposibilidad.

Parece claro que de una temporalidad así no se puede tener sino un conocimiento extático que no es posible hacer temático. Ya hemos visto que según Heidegger la temporalidad no es, sino que se temporaliza. Esta imposibilidad de hacer temática la temporalidad, significa imposibilidad de hacer temático el sentido del ser del Dasein y de llegar a hacer temático el sentido del ser en general, esto es, de elaborar una onto-logía.

Los reiterados intentos y las complejas reflexiones de Heidegger en torno a la temporalidad durante estos años, ponen bien de manifiesto la importancia del tema para él, en vistas de una ontología.

A Heidegger le pareció inconsecuente la fenomenología de Husserl y centró su reflexión sobre el Dasein completo, fáctico y radicalmente temporal. La temporalidad como ser del Dasein es la expresión de la finitud ontológica del mismo. Esta finitud se pone también de relieve en diálogo y discusión con Kant, en quien la temporalidad vendría a identificarse con la imaginación trascendental. El problema que se presenta entonces es el siguiente: ¿Cómo es posible a partir de este Dasein la transcendencia sobre los entes y la consiguiente comprensión del ser?

Heidegger admite desde un principio una transcendencia como un hecho: un pre-saber, una pre-comprensión atemática del ser por parte del Dasein. Esta precomprensión es un punto de partida y permanece constantemente afirmada por Heidegger. Pero esta forma de transcendencia le parece insuficiente a Heidegger, el cual intenta por todos los modos llegar a una comprensión temática del ser, a una ontología.

Las largas reflexiones heideggerianas acerca de la temporalidad y la primacía que tiene en ellas el futuro muestran también un tipo de transcendencia, un sobrepasar lo presente, lo óntico dentro de la misma temporalidad (*Zeitlichkeit*). Lo presente, en realidad, es ya sobrepasado en el mismo horizonte de la *presencia (Praesenz)*, y de forma más radical en el horizonte correspondiente al futuro, dentro de la misma temporalidad (*Temporalität*). Pero tanto el éxtasis del futuro como el horizonte *se comprende* como posibilidad, no como algo óntico que se pueda *aprehender* y expresar temáticamente. Esto aparece de forma aún más explícita en el diálogo con Kant al relacionar la temporalidad originaria con la imaginación transcendental. A esto se añade que el horizonte es visto por Heidegger con un interrogante; está abierto constantemente y es continuamente variable. Si es precisamente en este horizonte donde ha de darse la comprensión del ser, no parece que quede posibilidad de llegar a una comprensión temática y explícita, a la elaboración de una onto-logía. A esto lleva la finitud del Dasein cuyo ser es la temporalidad.

La misma temporalidad incluiría una transcendencia; pero este transcender está comprendiendo constantemente horizontes como posibilidad, sin llegar a comprenderlos de forma temáticas. El horizonte permanece siempre así, como horizonte al cual se llega; pero del cual no parece que se pueda hablar de otra forma que por referencia. La transcendencia implícita en la temporalidad del Dasein no es suficiente para la elaboración de una ontología.

¿Se podrá encontrar otro camino? Si se parte de la finitud del Dasein, no parece fácil. ¿Nos libraríamos de ir a parar a la temporalidad como estructura fundamental o cómo ser del Dasein? Que Heidegger haya tenido esto presente, lo demostraría el intento repetido durante estos años, en torno a la publicación *Ser y tiempo*, por llegar a una comprensión de la temporalidad. Los resultados logrados parecen decisivos en el proceso del pensamiento heideggeriano.

Las reflexiones de Heidegger vistas antes parecen haber llegado a una temporalidad (*Temporalität*) que excede a las estructuras del Dasein; a un horizonte que envuelve al mismo Dasein y que éste no domina. De hecho Heidegger tardará poco en considerar que *Da-sein*, lugar de la apertura o acaecer de la desocultación, excede al hombre. Según esto, *Da-sein* no es equivalente a *hombre*. Este no es señor de la desocultación, de la verdad como libertad, sino que él mismo es dominado por ésta. Heidegger lo dice ya en 1930, en el escrito *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>139</sup>.

139 M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1967, 5 edic., pp. 17-20

¿Cómo llegó Heidegger a centrarse en este tema de la temporalidad? Según O. Pöggeler, Heidegger llegó al tema de la temporalidad reflexionando sobre la existencia fáctica, sobre todo tal como se presenta en la comunidad cristiana primitiva. En las cartas del apóstol Pablo esta vida fáctica se entiende como orientada hacia la parusía y como un estar atento a la llegada de la misma. Esta parusía o venida del Señor acaecerá repentinamente, sin regirse por la cronología y sin que el hombre pueda decidirla o disponer de ella. El futuro de la parusía no es cronológico sino *kairológico*. El día de la venida del Señor es un *καιρός*. Esto explica que la existencia cristiana viva en la expectación del futuro y se rija por éste. El futuro es el tiempo normativo y preeminente; el tiempo presente es una situación de paso, provisional<sup>140</sup>.

Esta existencia cristiana la experimentó Heidegger también en San Agustín y Lutero. Fue sobre todo esta reflexión sobre la existencia concreta la que llevó a Heidegger a hacer fenomenología a su manera, fenomenología hermenéutica de la facticidad.

El mismo Pöggeler hace notar que Heidegger intenta mostrar que esta visión de la existencia fáctica no es del todo extraña a Aristóteles. En el libro VI de la *Ética a Nicómaco* distingue Aristóteles entre *ἐπιστήμη*, *τέχνη* y *φρόνησις* y admite una verdad práctica. La *praxis*, mediante la *φρονησις* se refiere a la totalidad de la vida. La *φρόνησις* no parte de un fundamento como primero, como sucede en la ciencia, sino que está orientada a un último; la *φρόνησις* no puede ser aprendida y olvidada como el saber de la *τέχνη*. Pero en el mismo libro VI de la *Ética a Nicómaco* se deja la *φρόνησις* y se va a la *σοφία*, para llegar a considerar la teoría como la *praxis* más alta en el libro X. En la tradición filosófica no se pensó suficientemente ni la facticidad, ni la historicidad, ni la temporalidad de la existencia. Desde la representación del tiempo de la *Física* aristotélica es imposible experimentar el *καιρός*<sup>141</sup>.

La importancia del *καιρός* y de la prudencia en la ética aristotélica, precisamente en cuanto relacionadas con la existencia histórica concreta, ha sido expuesta de modo más completo por P. Aubenque, el cual afirma también las ideas heideggerianas sobre Aristóteles expuestas por Pöggeler. Aubenque hace notar cómo Aristóteles se contrapone en esto al pensamiento socrático y platónico, fundado en ideas o realidades fijas<sup>142</sup>.

Por lo que se refiere a la existencia fáctica del cristianismo primitivo, parece claro que ésta, como existencia expectante ante un futuro desconocido, que no depende de ella y puede llegar en cualquier momento, representa perfectamente una existencia temporal y finita, diferente de una existencia que

140 Cf. O. PÖGgeler, *Zeit und Sein bei Heidegger*, en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, ed. E.W. ORTH, Karl Alber (Phänomenologische Forschungen 14) Freiburg/München 1983, pp. 165-166

141 Cf. *Ibid.*, pp. 166-169

142 Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, pp. 96-105

conoce las esencias inmutables. Pero hay que tener presente también que la existencia cristiana es más compleja que todo esto, también en San Pablo.

Sobre la relación de Heidegger con el pensamiento paulino y concretamente con el concepto de *καιρός*, no sabemos en qué medida se dará éste ni en qué medida conocerá Heidegger una doctrina del *καιρός* ya compleja en Pablo y mucho más amplia en sí de lo que aparece en las cartas del apóstol. El *καιρός* en el mismo Pablo no significa sólo la venida final de Cristo o su irrupción repentina<sup>143</sup>, sino también el período actual, después de la primera venida, el *καιρός* *vūv*<sup>144</sup>, o la etapa futura de la historia de la salvación<sup>145</sup>. Por otra parte, el *καιρός* paulino es don de Dios, es liberación del tiempo natural; es un *καιρός* en el que el futuro está ya allí, aunque no se revele aún; este *καιρός* se da en una historia de salvación, como sucede, en general, en el Nuevo Testamento<sup>146</sup>. No se trata de un *καιρός* meramente temporal.

Que Heidegger viese en el *καιρός* un tiempo humano, como síntesis de futuro, presente y pasado, y que esto le hiciese ver la relación entre los tres tiempos y la preeminencia del futuro, parece posible. Que este concepto le indicase también una presencia del futuro en el presente, también parece natural. Además el *καιρός* es también el momento oportuno de la decisión personal para realizar la autenticidad de la propia existencia, y por lo tanto tiene relación con un futuro. El *καιρός* es momento que hay que esperar, que llega y que hay que aprovechar. Estas ideas son importantes también en Heidegger. ¿En qué medida depende Heidegger del concepto de *καιρός*? Merecería, tal vez, la pena estudiarlo a fondo.

De todos modos, también hay que tener presentes las diferencias. En general, hay que decir que la reflexión heideggeriana es mucho más fundamental. No se trata sólo de un tiempo humano en general, sino que la temporalidad es considerada como el ser del Dasein y como el horizonte desde el cual se debería dar una comprensión del ser. La reflexión de Heidegger llega así al fondo del problema de una manera filosófica y temática.

Centrándonos en diferencias concretas, en el *καιρός* paulino la salvación está ya presente, lo definitivo ya ha llegado, el futuro ya está aquí. Esto hizo que autores posteriores viesesen en el *καιρός* la presencia de la eternidad. Esto, por lo demás, se dio ya en algunos autores griegos, como los estoicos<sup>147</sup>. El futuro heideggeriano, en cambio, no es nada definitivo, no es un punto fijo ni estable; no se puede tener de él ninguna visión o conocimiento. Privado de

143 Cf. *I Cor.* 4,5; *I Thes.* 5,1

144 Cf. *Rom.* 3,26. 8,18. 11,5; *II Cor.* 6,2

145 Cf. *II Thes.* 2,6

146 Cf. G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, pp. 88-109

147 Cf. V. GOLDSMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953, pp. 43-48; M. BERCIANO, *Kairós. Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría* (Facultad teológica del norte de España 34) Burgos 1976, pp. 162-163. 241-242. 256-257

algo trascendente, el futuro se queda en un horizonte abierto, en un futuro-posibilidad. En este sentido, el *καῖρός* en Heidegger se acerca más al *καῖρός* griego que al bíblico. Esta es posiblemente la diferencia fundamental. No es de extrañar que al final el tiempo para Heidegger se convierta en acaecer como evento y destino, aunque estos conceptos no tengan para él un significado fatalista, significado que tampoco tuvo el destino griego, según el mismo Heidegger y mucho menos el concepto de *καῖρός*. También en esto hay más semejanza con el *καῖρός* griego con el bíblico.

De esta diferencia se derivan otras. Careciendo de algo definitivo, el futuro para Heidegger se presenta con una serie de posibilidades cuyo alcance es difícil de conocer y entre las cuales es difícil escoger. Careciendo de una norma, es más problemática la decisión. Este problema de discernir el *καῖρός* se le presenta también a Aristóteles, el cual en algunos casos lo deja al azar y en otros recurre al favor de los dioses, según ha hecho ver Aubenque<sup>148</sup>

Todas estas ideas sobre la existencia concreta le han podido servir a Heidegger para su reflexión. Pero Heidegger profundiza en estas reflexiones tomando la existencia en su facticidad y concretez históricas. No hay que olvidar en todo esto la importancia que Dilthey tuvo para Heidegger, según reconoce éste en *Ser y tiempo*.

---

148 P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, pp. 102-104.