

EL CONCEPTO DEL TIEMPO*

Martin Heidegger



Las siguientes reflexiones tratan acerca del tiempo.

¿Qué es el tiempo?

5

Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces debe ser entendido a partir de ahí. Con ello, el punto de partida y el camino de esta investigación están trazados: desde la eternidad hacia el tiempo. Esta pregunta está bien planteada, bajo el presupuesto que dispongamos del citado punto de partida, es decir, que conozcamos la eternidad y la entendamos cabalmente. Si la eternidad debiera ser algo diferente al vacío “ser siempre” [leere Immersein], el *ἀεί*, si Dios debiera ser la eternidad, entonces la forma de la consideración del tiempo sugerida en un primer momento debería permanecer en un desconcierto, mientras no sepa de Dios y no entienda la pregunta por Él. Si el acceso a Dios fuera la fe, y el involucrarse con la eternidad no fuera otra cosa que esta fe, entonces la filosofía nunca tendría la eternidad, y ésta, por ende, nunca podría ser tomada como posible perspectiva para la discusión acerca del tiempo en un uso metódico. Este desconcierto no podrá nunca ser eliminado por la filosofía. Así pues, sería el teólogo el verdadero conocedor del tiempo; y, si el recuerdo no engaña, tiene la teología en múltiples aspectos que ver con el tiempo.

Primero, la teología trata de la existencia¹ humana como ser ante Dios, de su ser temporal [zeitlichen Seins] en su relación con la eternidad. Dios mismo no necesita de teología, su existencia no está fundada por la fe.

6

Segundo, la fe cristiana en sí misma debe tener relación con algo que sucedió en el tiempo, – como se ha oído decir en cierto tiempo, del cual se dice: Era el tiempo, »cuando el tiempo era pleno...«.²

* Título original: *Der Begriff der Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. N.d.T.

¹ *Existencia*: en el original, *Dasein*. Usualmente, *Dasein* significa *existencia*. Heidegger emplea este término en su significado corriente y, en determinados casos, restringe su significado, entendiéndolo como sigue: »el ente en su ser que conocemos como vida humana« (vid. p.152). En estos últimos casos, hemos retenido la palabra original. N.d.T.

² Gál. 4, 4; cf. Mc. 1, 15; cf. además Ef. 1, 9 s. N.d.Ed.

El filósofo no cree. Si el filósofo pregunta por el tiempo, entonces está decidido a entender el tiempo desde el tiempo, es decir, desde el *αἰεὶ*, el cual parece ser algo así como la eternidad, pero que se manifiesta como un mero derivado del “ser temporal” [Zeitlichsein].

El presente tratamiento no es teológico. El tratamiento teológico del tiempo – si les parece bien entenderlo así – sólo puede hacer más difícil la pregunta por la eternidad para prepararla de la manera adecuada y plantearla propiamente. El tratado, empero, tampoco es filosófico, en tanto que no pretende dar una determinación sistemática, válida en general, acerca del tiempo, determinación que debiera ir más allá del tiempo para preguntar hacia la conexión con las otras categorías.

Las siguientes reflexiones quizá pertenecen a una *Preciencia*, cuyo quehacer comprende lo siguiente: hacer indagaciones acerca de lo que finalmente podría significar lo que dice la filosofía, la ciencia, el discurso interpretativo³ de la existencia, acerca de la existencia y del mundo. Cuando hayamos establecido claramente lo que es un reloj, se manifiesta la forma de aprehender existente en la física y, con ella, el modo en que el tiempo obtiene la oportunidad de mostrarse. Esta Preciencia dentro de la cual se mueve esta consideración, existe debido a la acaso arbitraria presuposición de que filosofía y ciencia se mueven en el concepto. La posibilidad de la Preciencia consiste en que cada investigador se dé cuenta de lo que entiende y lo que no entiende. Ella informa cuándo una investigación está dentro de su asunto – o cuándo se nutre de un mero “saber verbal” tradicional y manoseado. Tales indagaciones son, por así decirlo, el trabajo policial en el desfile de las ciencias – en opinión de algunos, un quehacer ciertamente subordinado, pero a veces urgente. La relación de estas indagaciones con la filosofía es sólo la de ir junto a ella, para de vez en cuando registrar la casa de los antiguos y ver cómo ellos efectivamente lo han hecho. La siguiente reflexión sólo tiene en común con la filosofía el que no es teología.

A continuación, una indicación provisional del tiempo que se encuentra [begegnende] en la cotidianidad, en el tiempo de la naturaleza [Naturzeit] y en el tiempo del mundo [Weltzeit]. El interés por lo que es el tiempo se ha despertado nuevamente en el presente por medio del desarrollo de la investigación física, en su reflexión acerca de los principios fundamentales de la aprehensión y la determinación, las cuales deben llevarse a cabo en la medición de la naturaleza en un sistema de relaciones espacio-temporales. La situación actual de esta investigación está establecida por la teoría de la relatividad de Einstein. Algunas proposiciones de ella: El espacio no es nada en sí; no existe ningún espacio absoluto. Existe sólo a través de los cuerpos y energías contenidos en él. (Una antigua proposición aristotélica:) Tampoco el tiempo es nada. Sólo existe como consecuencia de acontecimientos que ocurren en

³ *Discurso interpretativo*: en el original, *auslegende Rede*. Cf. n. 12. N.d.T

él. No existe ningún tiempo absoluto, ni tampoco simultaneidad absoluta.⁴ – Uno aprecia fácilmente lo positivo por sobre lo destructivo de esta teoría, a saber, que ella demuestra precisamente la invariabilidad de las ecuaciones que describen los procesos naturales, frente a transformaciones arbitrarias.

El tiempo es aquello donde suceden acontecimientos.⁵ Esto ya es visto así por Aristóteles en relación con el modo fundamental de ser del ente natural [Natursein]: la alteración, el cambio de lugar, el movimiento: ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν.⁶ Ya que él mismo no es movimiento, debe de algún modo tener que ver con el movimiento. El tiempo se encuentra [begegnet] en primer lugar en el ente alterable; la alteración es en el tiempo. ¿Como qué se presenta el tiempo en este modo de encontrarse [Begegnisart], acaso como el “en dónde” [Worin] de lo alterable? ¿Se da el tiempo aquí, en lo que es, como él mismo es? ¿Puede la explicación del tiempo que aquí se propone dar la garantía de que con ella el tiempo, por así decirlo, desprenda de sí los fenómenos fundamentales que lo determinan en su propio ser? ¿O acaso uno es remitido a algo diferente al buscar el fundamento de los fenómenos?

¿Como qué se presenta el tiempo para el físico? La aprehensión determinante del tiempo tiene el carácter de la medición. La medición entrega el “por cuánto” [Wielange] y el “cuándo” [Wann], el “desde-cuándo-hasta-cuándo” [Von-wann-bis-wann]. Un reloj muestra el tiempo. Un reloj es un sistema físico, en el cual la misma sucesión temporal de estados se repite constantemente, bajo el presupuesto de que este sistema físico no esté sujeto a alteración por influencia externa. La repetición es cíclica. Cada período tiene la misma duración. El reloj entrega una duración constantemente repetitiva e idéntica, a la cual uno siempre se puede remitir. La división del lapso de esta duración es arbitraria. El reloj mide el tiempo, en tanto que la extensión de la duración de un acontecimiento sea comparada con las mismas sucesiones de estados del reloj y, a partir de ahí, sea determinada numéricamente en su “tanto” [Soviel].

¿Qué experimentamos en el reloj sobre el tiempo? El tiempo es algo en el cual un “instante actual” [Jetztpunkt] puede ser fijado arbitrariamente, de modo que, de dos instantes [Zeitpunkte] diferentes, uno siempre sea más temprano [früher] y el otro más tarde [später]. De esta manera no hay ningún “instante actual” del tiempo más relevante que otro. El “instante actual” como un “ahora” [Jetzt] es el “más temprano” [Früher] que posibilita un “más tarde” [Später] y, como “más tarde”, el “más tarde” que posibilita un “más temprano”. Este tiempo es, sin excepción, uniforme, homogéneo. Sólo en tanto que se ha constituido como homogéneo, es medible. El

⁴ Síntesis de Heidegger. Cf. EINSTEIN, *Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Annalen der Physik* 49, Leipzig 1916; *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*. Braunschweig: Vieweg 1920, pp 90-95. *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie*. Braunschweig: Vieweg 1922, p. 2. N.d.Ed.

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, Cap. 11, 219^a ss. N.d.Ed.

⁶ Vid. ibidem, 219^a 9 s. N.d.Ed.

tiempo es de este modo un rodar, cuyos momentos están en la recíproca relación del “más temprano” y del “más tarde”. Cada “más temprano” y “más tarde” pueden ser determinados en función de un “ahora”, el cual, sin embargo, es, él mismo, arbitrario. Si uno se acerca con el reloj a un acontecimiento, entonces el reloj vuelve el acontecimiento explícito, más en relación a su transcurrir en el “ahora”, que en relación al “cuánto” [Wieviel] de su duración. La determinación primaria que en cada momento entrega el reloj, no es la información del “por cuánto”, del “cuánto” del tiempo presentemente transcurriendo, sino la fijación respectiva del “ahora”. Cuando yo saco el reloj, entonces lo primero que digo es: »Ahora son las nueve; hace 30 minutos que esto pasó. En tres horas serán las doce.«

10

El tiempo ahora, cuando miro el reloj: ¿Qué es este “ahora”? Ahora que lo hago; ahora que, por ejemplo, se apaga la luz, ¿Qué es el “ahora”? ¿Dispongo yo del “ahora”? ¿Soy yo el “ahora”? ¿Es cada cual el “ahora”? Entonces yo mismo sería el tiempo, y cada cual sería el tiempo. Y en nuestro estar juntos seríamos el tiempo – ninguno y cada uno. ¿Soy yo el “ahora” o sólo el que lo dice? ¿Con o sin reloj explícito? Ahora, tarde, mañana, esta noche, hoy: Aquí nos enfrentamos a un reloj, del cual la existencia humana desde siempre se ha provisto, el reloj natural de la alternación entre día y noche.

¿Qué nos llama la atención en el hecho que la existencia humana se haya procurado un reloj antes de cualquier reloj de bolsillo o de sol? ¿Dispongo yo del ser del tiempo y quiero decir en el “ahora” simultáneamente “mí mismo”? ¿Soy yo mismo el “ahora” y mi existencia, el tiempo? ¿O es finalmente el tiempo mismo el que se procura el reloj en nosotros? Agustín en el libro XI de sus Confesiones ha llegado hasta el punto de preguntarse si el espíritu [Geist] mismo es el tiempo. Y Agustín ha dejado planteada la pregunta así. »In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.«⁷ En paráfrasis: »En ti, mi espíritu, mido los tiempos; a ti te mido al medir el tiempo. No me obstruyas el camino con la pregunta: ¿Cómo es esto, entonces? No me induzcas a apartar la vista de ti por medio de una pregunta falsa. No te obstruyas a ti mismo el camino por la confusión de lo que a ti mismo puede concernir. En ti, siempre vuelvo a decir, mido el tiempo; las cosas que suceden transitoriamente te llevan a una disposición [Befindlichkeit] que permanece, mientras las cosas desaparecen. Mido la disposición en la existencia presente, no las cosas que pasan para que la disposición recién se manifieste. Mi propio encontrarme [Mein Mich-befinden selbst], lo repito, lo mido cuando mido el tiempo.«

11

La pregunta por lo que es el tiempo, ha remitido nuestra consideración hacia el Dasein, si se entiende por Dasein, el ente en su ser que conocemos como vida

⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, XI, cap. 27, resp. 36. N.d.Ed.

humana; este ente en la *Jeweiligkeit*⁸ de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros, con el que cada uno de nosotros se encuentra en la expresión fundamental: Yo soy. La expresión »Yo soy« es la expresión propiamente tal del ser del carácter del Dasein del hombre. Este ente es en la *Jeweiligkeit*, como mío.

¿Pero necesitamos de esta detallada reflexión para encontrarnos con el Dasein? ¿No basta indicar que los actos de conciencia [Bewußtsein], los procesos anímicos, son en el tiempo – incluso cuando estos actos apuntan a algo que no está determinado por el tiempo? Esto es un rodeo. Pero para la pregunta por el tiempo es importante obtener una respuesta tal, de modo que a partir de ella se hagan comprensibles los diferentes modos del “ser temporal”; y dejar que se haga visible desde el mismísimo inicio una posible conexión entre lo que está en el tiempo con lo que es la temporalidad propiamente tal.

12

El tiempo natural como se ha conocido y comentado desde hace tiempo nos ha entregado la base para la explicación del tiempo. Si el ser humano es en el tiempo en un sentido destacado, de modo que en él se pueda recoger lo que es el tiempo, entonces el Dasein debe ser caracterizado en las determinaciones fundamentales de su ser. Entonces debiera ser precisamente, que el “ser temporal” – correctamente entendido – sea la expresión fundamental del Dasein con respecto a su ser. Pero aun así, se necesita de una indicación previa de algunas estructuras fundamentales del Dasein mismo.

1. El Dasein es el ente que es caracterizado como “*ser-en-el-mundo*”⁹. La vida humana no es cualquier sujeto que deba hacer alguna gracia para venir al mundo. Dasein como “*ser-en-el-mundo*” significa: ser en el mundo de modo que este ser quiera decir: tratar con el mundo; morar [verweilen] en él al modo del ejecutar, del llevar a cabo, del solucionar, pero también del considerar, del preguntar, del determinar que considera y compara. El “*ser-en-el-mundo*” está caracterizado como *ocuparse* [Besorgen].

2. El Dasein como “*ser-en-el-mundo*” es a una con ello “*ser-unos-con-otros*”¹⁰, ser con otros [mit Anderen sein]: tener a disposición el mismo mundo con otros,

⁸ *Jeweiligkeit*. Este sustantivo se deriva del adjetivo *jeweilig*, usualmente *respectivo*, el cual está compuesto del prefijo *je*, en cada caso, y de *Weile*, lapso de tiempo. Atendiendo a esto último, no hemos traducido *Jeweiligkeit* por *respectividad*, puesto que esta palabra no recoge el sentido temporal del término, al cual Heidegger precisamente remite. Provisionalmente, puede sustituirse el término por *momentaneidad respectiva* o, si se prefiere, por la siguiente glosa: *la mora (Weile) en los momentos correspondientes a cada caso*. William McNeill, el traductor inglés de esta obra, ha vertido este término por *specifity, especificidad*. Cf. MARTIN HEIDEGGER, *The Concept of Time*, Blackwell, 1998, p. 24. N.d.T.

⁹ “*Ser-en-el-mundo*”: en el original, *In-der-Welt-sein*. En alemán no se da la distinción entre *ser* y *estar*, razón por la cual se sugiere tener presente esta ambigüedad implícita en el verbo *sein*. N.d.T.

¹⁰ “*Ser-unos-con-otros*”: en el original *Mit-einander-sein*. El pronombre *einander* vincula a ambas partes en una relación de reciprocidad. N.d.T.

encontrarse unos con otros, ser unos con otros [miteinander sein] al modo del “ser-unos-para-otros” [Für-einander-sein]. Pero este Dasein es simultáneamente “estar disponible” [Vorhandensein] para los otros, del mismo modo que una piedra está ahí, la cual no tiene a disposición mundo alguno y no se ocupa de él.

3. Ser unos con otros en el mundo, como tener el mundo unos con otros, tiene una determinación de ser destacada. El modo fundamental del Dasein del mundo¹¹, el “tener a disposición” el mundo unos con otros, es el *hablar*. Hablar es, en términos generales, hablar *expresándose* [aussprechendes] *sobre* algo *con* otro. En el hablar ocurre predominantemente el “ser-en-el-mundo” del hombre. Esto ya lo sabía Aristóteles. En el modo cómo el Dasein habla en su mundo, sobre el modo de tratar con su mundo, se da conjuntamente una *autointerpretación*¹² *del Dasein*. Expresa como qué el Dasein se entiende en cada momento a sí mismo, como qué se toma a sí mismo. En el hablar unos con otros, como uno suele hablar, yace en cada caso una autointerpretación del presente que se mantiene en este hablar [Gespräch].

13

4. El Dasein es un ente, que se determina como «Yo soy». Para el Dasein la *Jeweiligkeit* del «Yo soy» es constitutiva. Entonces, Dasein, tan primariamente como es “ser-en-el-mundo”, es *mi Dasein*. Es *en cada caso su propio Dasein y, como su propio Dasein, respectivo* [jeweilig]. Si este ente debe ser determinado en su carácter de ser, entonces no se debe abstraer de la *Jeweiligkeit* en cuanto en cada caso *mía*. *Mea res agitur*¹³. Todos los caracteres fundamentales deben converger en la *Jeweiligkeit* en cuanto *en cada caso mía*.

5. En tanto que el Dasein es un ente que yo soy y, al mismo tiempo, está determinado como “ser-unos-con-otros”, no soy yo mismo regularmente y de ordinario *mi Dasein* mismo, sino los otros; yo soy con los otros y los otros, a su vez, son con otros. Ninguno es él mismo en la cotidianidad. Qué es él y cómo es él, eso es nadie: ninguno y, sin embargo, todos unos con otros. Todos no son ellos mismos. Este “nadie” [Niemand], por el cual nosotros mismos somos vividos en la *cotidianidad*, es el «uno» [Man]. Uno dice, uno escucha, uno está por esto, uno se ocupa. En lo obstinado del dominio de este “uno” yacen las posibilidades de *mi Dasein*, y a partir de este allanamiento [Einebnung] este «yo soy» es posible. Un ente que es la posibilidad del «yo soy», es como tal regularmente un ente que *uno* es.

14

6. El ente así caracterizado es uno tal, al cual en su cotidiano y respectivo “ser-en-el-mundo” le *atañe su ser*. Como en todo hablar sobre el mundo yace un expresarse del Dasein sobre sí mismo, así, *todo tratar* [Umgehen] *que se ocupa* es un

¹¹ *El modo fundamental del Dasein del mundo...*: en el original, *Die Grundweise des Daseins aer Welt...* Aquí se trata del modo fundamental del Dasein que es fácticamente en el mundo. Cf. n.1. N.d.T.

¹² *Autointerpretación*: en el original, *Selbstausslegung*. Si bien es cierto que la palabra *Auslegung* significa *interpretación*, éste no es el sentido privativo del término, puesto que también remite a *exposición, explicitación, explicación*. Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 32, El comprender y la interpretación. N.d.T.

¹³ Se trata de mi asunto, es decir, de mí. N.d.T.

ocuparse del ser del Dasein. Aquello con lo cual yo trato, en lo cual yo me ocupo, a lo cual mi profesión me vincula, soy en cierta medida yo mismo, y allí ocurre mi Dasein. *El cuidado [Sorge] por el Dasein ha colocado en cada momento el ser en el cuidado*, como ha sido conocido y comprendido en la dominante interpretación del Dasein.

7. En la medianidad [Durchschnittlichkeit] del cotidiano Dasein no yace ninguna reflexión sobre el “yo” y el “sí mismo”, y, sin embargo, se tiene el Dasein a sí mismo. *Se encuentra [befindet]* consigo mismo. Tropieza consigo mismo ahí con lo cual comúnmente trata.

8. El Dasein en tanto ente no se puede comprobar, ni siquiera demostrar. La primaria relación con el Dasein no es la consideración, sino el »*serlo*« [es *sein*]. El “auto-experimentarse” como el “hablar-sobre-sí-mismo” [Über-sich-sprechen], la autointerpretación, es sólo un destacado modo determinado en que el Dasein se tiene en cada momento a sí mismo. Normalmente, la interpretación del Dasein está dominada por la cotidianidad, por lo que uno opina sobre el Dasein y la vida humana al modo tradicional, por el “uno”, por la tradición.

En la indicación de estos caracteres de ser, todo ha sido puesto bajo la presuposición de que este ente sea en sí mismo accesible a una investigación que lo *interprete [auslegende]* en su ser. ¿Es esta presuposición acertada o puede ser puesta en duda? En efecto. Pero esta dificultad no sobreviene por la remisión a que la consideración psicológica del Dasein lleve a la incertidumbre. Una dificultad mucho más seria que la que dice que el conocimiento [Erkennen] humano es limitado, debe hacerse visible, hasta el punto que nosotros precisamente al no eludir el desconcierto, nos colocamos en la posibilidad de aprehender el *Dasein en la propiedad [Eigentlichkeit] de su ser*.

La *propiedad del Dasein* es lo que constituye su *extrema posibilidad de ser*. Por medio de esta extrema posibilidad del Dasein, el Dasein es primariamente determinado. La propiedad como extrema posibilidad del ser del Dasein es la determinación de ser, en la cual todos los caracteres antes nombrados son lo que son. El desconcierto para la aprehensión del Dasein no se funda en la limitación, inseguridad e imperfección de la facultad cognoscitiva [Erkenntnisvermögen], sino en el ente mismo que debe ser conocido, es decir, en una posibilidad fundamental de su ser.

Entre otras, fue mencionada la determinación: el Dasein es en la *Jeweiligkeit*; en tanto que es lo que puede ser, él es en cada caso el mío. La determinación es, en este ser, constante, constitutiva. Quién la pase por alto, habrá perdido en su discurso aquello de lo que habla.

¿Cómo entonces debe ser este ente conocido en su ser, antes de que haya llegado a su fin? En efecto, yo estoy con mi Dasein siempre en camino. Siempre es algo que todavía no ha llegado a su término. Finalmente, cuando haya llegado tan lejos, ya precisamente no es más. Antes de este fin nunca es propiamente lo que puede ser; y si es eso, entonces ya no es más.

15

16

¿No le es posible al Dasein de los otros sustituir propiamente al Dasein? La referencia al Dasein de otros que conmigo estaban y que ya han llegado a su fin, es una mala referencia. De hecho, este Dasein ya no es más. Su fin sería entonces la nada. Por esto, no le es posible al Dasein de los otros sustituir propiamente al Dasein, cuando por otra parte la *Jeweiligkeit*, en cuanto mía, debe ser retenida [festgehalten]. El Dasein del otro no lo tengo nunca en el modo original, ya que la única forma apropiada de tener el Dasein, es: yo no *soy* jamás al otro.

Mientras menos apuro se tenga en escabullirse inadvertidamente de este desconcierto, mientras más uno persista en ello, tanto más claro se verá lo siguiente: en eso que le causa esta dificultad, el Dasein se muestra en su extrema posibilidad [äußersten Möglichkeit]. El fin de mi Dasein, mi muerte, no es algo donde repentinamente se interrumpe una continuidad de transcurros, sino una posibilidad de la cual el Dasein de uno u otro modo sabe: la extrema posibilidad de sí mismo, que él puede aprehender y apropiársela como estando frente a ella [bevorstehend]. El Dasein tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la extrema posibilidad de sí mismo. Esta extrema posibilidad de ser [Seinsmöglichkeit] tiene con certeza el carácter del “estar en frente” [Bevorstehen], y esa certeza es caracterizada, por su parte, por una completa indeterminación. La autointerpretación del Dasein, que resalta en certeza y propiedad por sobre cualquier otra afirmación, es la interpretación apuntando a su muerte, la *indeterminada certeza de su más propia posibilidad del “haber-llegado-a-fin”* [Zu-Ende-sein]¹⁴.

¿Qué quiere decir todo esto para nuestra pregunta acerca de lo que es el tiempo y, particularmente, para la próxima pregunta acerca de lo que es el Dasein en el tiempo? El Dasein, siempre en la *Jeweiligkeit* del “en cada caso mío” [des jemeinigen], sabe de su muerte, y eso a pesar de que no quiera saber nada de ella. ¿Qué es esto: *tener en cada caso su propia muerte? Es un adelantarse*¹⁵ [Vorlaufen] *del Dasein hacia su “haber pasado”*¹⁶ *como una extrema posibilidad de sí mismo que se aproxima con certeza y completa indeterminación. Dasein como vivir humano es primariamente “ser posible”* [Möglichsein], el ser de la posibilidad del cierto y al mismo tiempo indeterminado “haber pasado”.

El ser de la posibilidad es por ende siempre la posibilidad, que sabe de la muerte, regularmente en el sentido: yo ya sé, pero no pienso en ello. Acerca de la muerte yo sé, regularmente en la forma del saber que esquivada. Como interpretación

¹⁴ En el § 45 de *Ser y Tiempo*, Heidegger anotó en su *Hüttenexemplar*, al margen de este término, *Zum-Ende-seins*, “estar”-vuelto-hacia-el-fin o “ser”-de-cara-al-fin. Vid. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Universitaria, p. 254. N.d.T.

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Universitaria, p. 488 (n.a p. 281). N.d.T.

¹⁶ “*Haber pasado*”: en el original, *Vorbei*. Este adverbio, aquí sustantivizado, normalmente se usa para decir que algo pasó, esto es, se terminó, se acabó, concluyó. Por ejemplo: “der Sommer ist vorbei”, “el verano se acabó”. No hemos traducido esta palabra por *acabamiento*, porque este término se refiere a un proceso que se desarrolla en el tiempo, a diferencia de “*haber pasado*”, que remite precisamente al fin de ese proceso. N.d.T.

del Dasein¹⁷ [Daseinsauslegung], éste tiene siempre a la mano ese saber para disimular esta posibilidad de su ser. El Dasein tiene incluso la posibilidad de esquivar su muerte.

Este “haber pasado” hacia el cual yo me adelanto, hace en este adelantarse mío hacia él, un descubrimiento: es el “haber pasado” de mí. Este “haber pasado” en tanto tal, descubre mi Dasein como un “alguna vez no estaré más ahí”; alguna vez no estaré más ahí ante estas y aquellas cosas, entre estos y aquellos hombres con estas presunciones, estos subterfugios y esta charlatanería. El “haber pasado” disgrega todos los secretos [Heimlichkeiten] y afanes, el “haber pasado” se lleva todo consigo a la nada. El “haber pasado” no es un acaecimiento ni un acontecimiento en mi Dasein. Efectivamente es su “haber pasado”, no un “qué” [Was] en él, que acontece [ereignet], que le sucede y que lo altera. Este “haber pasado” no es ningún “qué”, sino un “cómo” [Wie], y, en efecto, el “cómo” propiamente tal de mi Dasein. Este “haber pasado” al cual puedo adelantarme por ser mío, no es ningún “qué”, sino sencillamente el “cómo” de mi Dasein.

18

Siempre que el adelantarse al “haber pasado” retenga a éste en el “cómo” de la *Jeweiligkeit*, se hace visible el Dasein mismo en su “cómo”. El adelantarse al “haber pasado” es el “chocar” [Anlaufen] del Dasein contra su extrema posibilidad; y en tanto que este «chocar contra» [»Anlaufen gegen«] sea serio, entonces él, en este chocar, es arrojado de vuelta al “aún-existir” [Noch-dasein] de sí mismo. Esto es el regresar del Dasein a su cotidianidad, la que aún es, hasta el punto en que el “haber pasado” en cuanto “cómo” propiamente tal, también descubre la cotidianidad en su “cómo”, la retrae, en su actividad y su quehacer, al “cómo”. El “haber pasado” devuelve todo “qué”, cuidados y hacer planes al “cómo”.

Este “haber pasado-de” [Vorbei-von] en cuanto “cómo”, lleva al Dasein inexorablemente a su única posibilidad de sí mismo, lo deja completamente solo respecto de sí mismo. Este “haber pasado” es capaz de colocar al Dasein, en medio de la magnificencia de su cotidianidad, en el desarraigo. El adelantamiento, en tanto que pone ante la extrema posibilidad del Dasein, es la consumación fundamental de la interpretación del Dasein. El adelantamiento se apodera del sentido fundamental bajo el cual el Dasein se ampara. El adelantamiento muestra igualmente que la categoría fundamental de este ente es el “cómo”.

Quizá no sea ninguna casualidad, que Kant haya determinado el principio fundamental de su ética, de modo tal que nosotros digamos de ella que es formal. Él sabía, quizá por una familiaridad con el Dasein mismo, que éste es el “cómo”. Recién a los profetas actuales les ha sido reservado organizar el Dasein de modo que el “cómo” sea encubierto.

El Dasein está propiamente consigo mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en este adelantarse. *Este adelantarse no es otra cosa que el propio y único porvenir [Zukunft] del propio Dasein.* Al adelantarse, el Dasein es su porvenir,

19

¹⁷ Cf. n. 12. N.d.T.

hasta el punto que, en este “ser venidero” [Zukünftigsein], él siempre regresa a su pasado y presente. El Dasein, concebido en su extrema posibilidad de ser [Seinsmöglichkeit], es *el tiempo mismo* y no *en* el tiempo. El así caracterizado “ser venidero” es, en cuanto el “cómo” propiamente tal del “ser temporal”, la manera de ser del Dasein, en la cual y desde la cual él se da su tiempo. Manteniéndome en el adelantamiento, en mi “haber pasado”, tengo tiempo. Toda habladuría¹⁸ [Gerede], aquello donde ella se mantiene, toda inquietud, toda actividad, todo alboroto y todo ajeteo, se desploma. No tener tiempo significa lanzar el tiempo al simple¹⁹ presente del diario vivir. “Ser venidero” da tiempo, conforma el presente y permite que el pasado se repita en cómo éste es vivido.

Fijar la mirada en el tiempo quiere decir: *el fenómeno fundamental del tiempo es el porvenir*. Para ver esto y no para tomarlo como una interesante paradoja, el Dasein respectivo debe mantenerse en su adelantarse. Así se hace patente: el trato original con el tiempo no es ningún medir. Al adelantarse, el regresar es, por cierto, el “cómo” del ocuparse en el cual precisamente moro²⁰ [verweile]. Este regresar no puede ser nunca lo que uno llama aburrido [langweilig], lo que se consume, lo que se gasta. La Jeweiligkeit se distingue por el hecho de que, a partir del adelantarse al tiempo propiamente tal, ella obtiene para sí, en cada caso, todo tiempo. El tiempo no se vuelve jamás largo, porque el tiempo originalmente no tiene ninguna longitud. El “adelantarse-hacia” [Vorlaufen-zu] se desmorona cuando se entiende como pregunta por el “cuándo” [Wann] y por el “por-cuánto-aún” [Wie-lange-noch] del “haber pasado”, porque las preguntas por el “haber pasado”, en el sentido del “por-cuánto-aún” y del “cuándo”, no están en ningún caso dirigidas al “haber pasado” en la posibilidad caracterizada; las preguntas se aferran, por cierto, a lo “aún-no-pasado” [Noch-nicht-vorbei], se ocupan de aquello que posiblemente aún me queda. Este preguntar no aprehende la indeterminación de la certeza del “haber pasado”, sino lo que quiere es precisamente determinar el tiempo indeterminado. Este preguntar es un querer desprenderse del “haber pasado” en tanto que es: indeterminado y, como indeterminado, cierto. Tal preguntar precisamente organiza la huida característica ante el “haber pasado” por no ser un adelantarse hacia el “haber pasado”.

El adelantarse aprehende el “haber pasado” como posibilidad propiamente tal de cada instante²¹, como lo ahora cierto. El “ser venidero”, como posibilidad del

20

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 35. La habladuría. N.d.T.

¹⁹ *Simple*: en el original, *schlecht*. Este término, *schlecht*, *malo*, no es empleado por Heidegger, en este contexto, en un sentido moral. Para evitar este equívoco, hemos preferido el término *simple*, que remite a su sentido original. N.d.T.

²⁰ *Langweilig*, *verweilen* y *Jeweiligkeit* pertenecen a la misma raíz, *weil-*, *lapso de tiempo*, lo cual debe tenerse presente, ya que Heidegger juega con el sentido temporal de estos términos. Por ejemplo, *Langweile*, *aburrimiento*, literalmente, *lapso largo de tiempo*. Cf.n.7. N.d.T.

²¹ *Instante*: en el original *Augenblick*. Si bien esta término remite en el lenguaje usual a *instante*, debe tenerse presente el sentido literal de la palabra, *la mirada del ojo*. Esto significa que en cada *instante* se da a la vez un mirar el momento. Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Universitaria, p. 495 (n. a p. 355). N.d.T.

Dasein en tanto respectivo, da tiempo, porque él *es* el tiempo mismo. En la medida en que la condición de venidero [Zukünftigkei] sea propiamente el tiempo, simultáneamente se vuelve visible que la pregunta por el “cuánto” [Wieviel], “por cuánto” [Wielange] y “cuándo” [Wann] del tiempo, debe permanecer inapropiada para la pregunta por el tiempo. Sólo cuando digo: para calcular el tiempo, el tiempo no tiene propiamente tiempo, entonces estamos frente a una proposición apropiada.

Sin embargo, hemos trabado conocimiento con el Dasein, el cual debería ser el tiempo mismo, como el que cuenta con el tiempo, incluso como el que lo mide con el reloj. El Dasein existe con el reloj, aunque sólo con el más próximo y cotidiano reloj del día y noche. Mientras el Dasein calcule y pregunte por el “cuánto” del tiempo, no estará nunca con el tiempo en propiedad. Preguntando así por el “cuándo” y por el “cuánto”, el Dasein pierde su tiempo. ¿Qué pasa con este preguntar, como preguntar que pierde el tiempo? ¿A dónde llega el tiempo? Precisamente el Dasein, que cuenta con el tiempo, que vive con el reloj en la mano, este Dasein que cuenta con el tiempo, dice constantemente: no tengo tiempo. ¿No se traiciona el Dasein mismo con esto, en lo que hace con el tiempo, siendo que él mismo después de todo es el tiempo? ¡Perder el tiempo y para eso comprarse un reloj! ¿No irrumpe aquí el desarraigo del Dasein?

21

La pregunta por el “cuándo” del indeterminado “haber pasado” y, en general, la pregunta por el “cuánto” del tiempo es la pregunta por lo que todavía me queda, por lo que todavía me queda como presente. Traer el tiempo al “cuánto” quiere decir: tomar el tiempo como “ahora” del presente. Preguntar por el “cuánto” del tiempo significa ser absorbido en el ocuparse de un “qué” presente. El Dasein se escapa del “cómo” y se agarra al respectivo “qué” presente. El Dasein es eso de lo que se ocupa; el Dasein es su presente. Todo lo que se encuentra en el mundo es encontrado por él como deteniéndose en el “ahora”; así él encuentra el tiempo mismo que es en cada caso el Dasein, pero que es como presente.

El ocuparse como ser absorbido en el presente, no obstante, está, como cuidado, junto a un “todavía-no” [Noch-nicht] que precisamente por eso debe ser llevado a cabo en el cuidado. El Dasein es, también en el presente de su ocuparse, todo el tiempo, hasta el punto que el Dasein no se desprende del porvenir. El porvenir es ahora aquello de lo cual pende el cuidado, no el “ser venidero” propiamente tal del “haber pasado”, sino el porvenir que el presente forma para sí mismo como el suyo, porque el “haber pasado” como el porvenir propiamente tal no puede nunca llegar a ser presente [gegenwärtig]. Si fuese esto, sería la nada. La condición de venidero de la cual pende el cuidado, es tal por gracia del presente. Y el Dasein, al ser absorbido en el “ahora” del mundo presente, casi no quiere reconocer que se ha escurrido de la condición de venidero propiamente tal, y dice que en el cuidado habría asido el porvenir en vista del desarrollo de la humanidad y de la cultura, etc.

El Dasein, como presente que se ocupa, se mantiene en lo que lo ocupa. Se agota en el “qué”, se agota al llenar el día. Al Dasein como “ser-del-presente” [Gegenwart-sein], que nunca tiene tiempo, a este Dasein de repente se le vuelve el tiempo largo. El tiempo se vuelve vacío, porque el Dasein en la pregunta por el “cuánto”

22

previamente ha alargado el tiempo, mientras que el constante regresar en el adelantarse hacia el “haber pasado” jamás se volverá aburrido. El Dasein quisiera que constantemente le aconteciera algo nuevo en su propio presente. En la cotidianidad, los sucesos del mundo se encuentran en el tiempo, en el presente. La vida cotidiana [Alltag] vive con el reloj, esto quiere decir, el ocuparse regresa sin fin al “ahora”; dice: ahora, desde ahora hasta entonces, hasta el próximo “ahora”.

Dasein determinado como “ser-unos-con-otros” [Miteinandersein], quiere decir a la vez: ser guiado por la dominante interpretación que el Dasein entrega de sí mismo, esto es, por lo que *uno* opina, por la moda, por las tendencias, por aquello que pasa: la tendencia que no es nadie, aquello que es la moda: nadie. El Dasein no es en la cotidianidad el ser que *yo* soy, más bien, es la cotidianidad del Dasein aquel ser que *uno* es. Por consiguiente, el Dasein es el tiempo, en el cual *uno* es unos con otros: el tiempo del «uno» [»Man«-Zeit]. El reloj que *uno* tiene, cada reloj muestra el tiempo del “ser-unos-con-otros-en-el-mundo” [Miteinander-in-der-Welt-sein].

Nos encontramos en la investigación histórica con fenómenos relevantes, pero aún completamente no aclarados, como el de las generaciones y del nexa entre generaciones, que se relacionan con los fenómenos recién nombrados. El reloj nos muestra el “ahora”, pero ningún reloj jamás muestra el porvenir ni jamás ha mostrado el pasado. Todo medir el tiempo quiere decir: llevar el tiempo al “cuánto”. Cuando yo determino con el reloj el acaecimiento venidero de un acontecimiento, no miento el porvenir, sino lo que hago es determinar el “por cuánto” de mi actual esperar hasta el “ahora” mentado. El tiempo que se hace accesible en un reloj, es visto como presente [gegenwärtig]. Cuando se intenta deducir desde el tiempo de la naturaleza lo que es el tiempo, entonces el *vûv* es el μέτρον²² para el pasado y el porvenir. Entonces el tiempo ya está interpretado [ausgelegt] como presente, el pasado está interpretado [interpretiert] como “presente-que-ya-no-es”, y el porvenir, como indeterminado “presente-que-todavía-no-es”: el pasado es irrecuperable, el porvenir, indeterminado.

23

Por este motivo, la cotidianidad habla de sí como aquello dentro de lo cual la naturaleza constantemente se encuentra [begegnet]. Los sucesos están en el tiempo, esto no quiere decir que ellos tengan tiempo, sino que sucediendo y existiendo se encuentran como atravesando un presente. Este tiempo del presente se explicita como una sucesión de transcurros, los cuales constantemente ruedan a través del “ahora”; una sucesión cuya dirección dicese ser única e irreversible. Todo lo que sucede rueda desde un porvenir infinito hacia un pasado irrecuperable.

En esta interpretación dos cosas son características: 1. La irreversibilidad [Nicht-Umkehrbarkeit], 2. La homogeneización en “instantes actuales”.

La *irreversibilidad* comprende en sí lo que esta explicación todavía puede captar del tiempo propiamente tal. Es lo que queda de la condición de venidero como fenómeno fundamental del tiempo en tanto Dasein. Esta consideración aparta la vista

²² El “ahora”; la medida. N.d.T.

del porvenir y mira al presente, y a partir del presente, esta consideración va tras el tiempo que huye hacia el pasado. La determinación del tiempo en su irreversibilidad se funda en que el tiempo antes fue revertido.

La *homogeneización* es una asimilación del tiempo al espacio, a mera presencia [Präsenz]; la tendencia a expulsar todo tiempo de sí mismo, reduciéndolo a un presente. Llega a ser completamente matematizado; en tanto que coordenada t al lado de las coordenadas espaciales x , y , z . El tiempo no es reversible. Este es el único punto donde el tiempo todavía se anuncia en palabras, el único punto donde se resiste a una definitiva matematización. “Antes” [Vorher] y “después” [Nachher] no son necesariamente un “más temprano” [Früher] y un “más tarde” [Später], no son modos de la temporalidad. Por ejemplo, en la escala numérica el 3 es antes del 4, el 8, después del 7. Pero no por eso va a ser el 3 más temprano que el 4. Los números no son más temprano o más tarde, sencillamente porque no son en el tiempo. “Más temprano” o “más tarde” son modos muy determinados de un “antes” y un “después”. Una vez que el tiempo sea definido como el tiempo del reloj, no habrá esperanza alguna de alcanzar el sentido original de cada uno de ellos.

24

El hecho, empero, de que el tiempo, inmediata y regularmente sea definido así, se encuentra en el Dasein mismo. La *Jeweiligkeit* es constitutiva. El Dasein es el mío en su propiedad sólo como posible. El Dasein existe regularmente en la cotidianidad, la cual, en tanto temporalidad determinada, que es huidiza ante la condición de venidero, sólo puede ser entendida cuando es confrontada con el tiempo propiamente tal del “ser venidero” del “haber pasado”. Lo que el Dasein dice del tiempo, lo expresa desde la cotidianidad. El Dasein, como pendiente de su presente, dice: el pasado es lo que ha pasado, es irrecuperable. Ese es el pasado del presente de la vida diaria, que se mantiene en el presente de sus actividades. Por eso, el Dasein, como presente así determinado, no ve lo pasado [Vergangene].

La visión de la historia que surge en el presente, sólo ve en ella actividad irrecuperable: lo que sucedió. La reflexión sobre lo que sucedió es inagotable. Se pierde en la materia. Ya que esa historia y temporalidad del presente no se atienen al pasado, sólo tienen otro presente. El pasado se mantiene cerrado a un presente, en tanto este presente, el Dasein, no sea él mismo histórico. El Dasein es, sin embargo, histórico en sí mismo, en tanto que es su posibilidad. En el “ser venidero”, el Dasein es su pasado; regresa al pasado en el “cómo”. El modo de regresar es entre otros la conciencia [Gewissen]. Sólo el “cómo” es repetible. El pasado – experimentado como historicidad propiamente tal – es cualquier otra cosa menos el “haber pasado”. Es algo a lo cual puedo regresar una y otra vez.

25

La actual generación opina que ella se encuentra en la historia y que, además, está sobrecargada de historia. Se lamenta del historicismo – *lucus a non lucendo*.²³

²³ Un contrasentido. El término latino *lucus* significa *bosque oscuro*, sin embargo, dicese derivar etimológicamente del verbo *lucere*, *brillar*. N.d.T.

Se le llama historia a algo que en absoluto es historia. Ya que todo se absorbe en historia, uno debería, así dice el presente, volver nuevamente a lo suprahistórico. No es suficiente que el actual Dasein se haya perdido en la pseudohistoria presente, también debe emplear el último resto de su temporalidad (es decir, del Dasein) para escaparse totalmente del tiempo, del Dasein. Y en este fantástico camino hacia la suprahistoricidad debería ser encontrada la concepción de mundo. (Esto es el desarraigo que constituye el tiempo del presente.)

La común interpretación del Dasein amenaza con el peligro del relativismo. Pero la angustia ante el relativismo es la angustia ante el Dasein. El pasado como historia propiamente tal es repetible en el “cómo”. *La posibilidad de acceso a la historia se funda en la posibilidad, según la cual un presente entiende respectivamente cómo ser venidero [zukünftig sein]. Ésta es la primera proposición de toda hermenéutica.* La proposición dice algo sobre el ser del Dasein, el cual es la historicidad misma. La filosofía nunca llegará a la raíz de lo que es la historia, mientras ella descomponga la historia como objeto de consideración del método. El enigma de la historia se encuentra en lo que quiere decir: *ser* histórico.

26

En resumen se puede decir: Tiempo es Dasein. Dasein es mi *Jeweiligkeit*, y ésta puede ser la *Jeweiligkeit* en lo venidero [Zukünftigen], al adelantarse al cierto pero indeterminado “haber pasado”. El Dasein es siempre en un modo de su posible “ser temporal”. El Dasein es el tiempo, el tiempo es temporal. El Dasein no es el tiempo, sino la temporalidad. La afirmación fundamental: *el tiempo es temporal*, es por ende la determinación más propia – y esta afirmación no es una tautología, porque el ser de la temporalidad significa realidades diferentes. El Dasein es su “haber pasado”, es su posibilidad al adelantarse a este “haber pasado”. En este adelantarme yo soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto que el tiempo es en cada caso mío, hay muchos tiempos. *El tiempo <mismo> no tiene sentido; tiempo es temporal.*

Si el tiempo es comprendido como Dasein, recién entonces se aclara correctamente lo que la afirmación tradicional sobre el tiempo menta cuando dice: el tiempo es el correcto principium individuationis. Uno comprende esto regularmente como sucesión irreversible, como tiempo del presente [Gegenwartszeit] y tiempo de la naturaleza. Pero, ¿en qué medida es el tiempo propiamente el principio de individuación, es decir, aquello desde donde el Dasein es en la *Jeweiligkeit*? En el “ser venidero” del adelantarse se vuelve el Dasein que es de término medio, sí mismo; al adelantarse el Dasein se vuelve visible en la posibilidad de su único “haber pasado” como la una y única vez [Diesmaligkeit] de su destino único. Esta individuación tiene la peculiaridad de que no permite llegar a una individuación en el sentido de una conformación fantástica de existencias excepcionales; ésta echa por el suelo todo arrogarse particularidades. Individualiza de tal modo, que hace a todos iguales. En el “ser junto” [Zusammensein] con la muerte cada uno es llevado al “cómo”, donde cada uno puede ser medible a partir de lo mismo; a una posibilidad, en relación a la cual nadie es destacado; al “cómo”, en el cual todo “qué” se pulveriza.

27

En conclusión, recapitulando, pongamos a prueba la historicidad y la posibilidad: Aristóteles solía enfatizar a menudo en sus escritos, que lo más importante es la correcta *παίδεια*, la originaria seguridad en una cosa surgida a partir de una familiaridad con la cosa misma, la seguridad de un trato apropiado con la cosa. Para corresponder al carácter de ser [Seinscharakter] de lo que aquí se trata, debemos hablar del tiempo temporalmente. Queremos repetir la pregunta, qué es el tiempo, temporalmente. El tiempo es el "cómo". Si se inquiriere qué es el tiempo, entonces uno no debe asirse precipitadamente a una respuesta (esto y esto es el tiempo) que siempre significa un "qué".

No miremos hacia la respuesta, sino repitamos la pregunta. ¿Qué pasó con la pregunta? Se ha transformado. ¿Qué es el tiempo? se transformó en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más cerca: ¿somos nosotros mismos el tiempo? O aún más cerca: ¿soy yo mi tiempo? Así me aproximo a ella del todo, y si entiendo correctamente la pregunta, entonces con ella se ha tornado todo grave. Por consiguiente, este preguntar es el más apropiado modo de acceso y de trato con el tiempo en tanto en cada caso mío. Entonces el Dasein se volvería un ser en cuestión.

28

POSTSCRIPTUM DEL EDITOR

29

Julio 1989

Hartmut Tietjen

El texto aquí publicado de la *conferencia* »El concepto del tiempo«, la cual Martin Heidegger había pronunciado en julio de 1924 ante la sociedad de teólogos de Marburgo, está basado en *dos apuntes* diferentes, pero ampliamente coincidentes, cuyos autores son desconocidos. El manuscrito de la conferencia ha desaparecido. Presumiblemente, fue destruido por Heidegger mismo después de haber terminado el *tratado* homónimo procedente del mismo año.²⁴

El presente texto de la *conferencia* debe ser distinguido del *tratado* más extenso »El concepto del tiempo«, igualmente redactado en 1924, el cual será publicado como el tomo 64 de las Obras Completas. El tratado fue motivado por la lectura de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Yorck de Wartemburg, publicada en 1923. Heidegger ha incluido posteriormente en el parágrafo 77 de »Ser y Tiempo« algunas partes del primer capítulo del tratado referentes a la correspondencia (»el planteamiento de la pregunta de Dilthey y la tendencia fundamental de Yorck«).

En una nota a pie de página del tercer capítulo del *tratado* (»Dasein y temporalidad«), Heidegger remite a la *conferencia* homónima y reproduce su pasaje introductorio tal como sigue:

²⁴ Heidegger hace alusión a la presente conferencia en una nota a pie de página del § 54 de Ser y Tiempo. N.d.T.

»Parte del siguiente capítulo fue comunicada en una conferencia ante la Sociedad de Teólogos de Marburgo en julio de 1924. La conferencia tenía esta introducción:

Las siguientes reflexiones tratan acerca del tiempo. Preguntan: ¿Qué es el tiempo? Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces debe ser entendido a partir de ésta. Con ello, el punto de partida y el camino de una investigación acerca del tiempo están trazados: desde la eternidad hacia el tiempo. Esta pregunta está bien planteada, bajo el presupuesto que conozcamos la eternidad y la entendamos cabalmente. Pero si la eternidad debiera significar otra cosa que el “perdurar-siempre” vacío [leere Immer-währen] (ἀεί), si Dios debiera ser la eternidad, entonces la forma de la consideración del tiempo sugerida en un primer momento debería permanecer en un desconcierto mientras no sepa sobre Dios. Si el acceso a Dios fuera la fe, y la relación con la eternidad no fuera otra cosa que esta fe, entonces la filosofía nunca tendría la eternidad y, por ende, nunca podría tomarla como posible perspectiva para la discusión acerca del tiempo en un uso metódico. Y así, el teólogo sería el verdadero conocedor del tiempo. Pues, en primer lugar, la teología trata de la existencia [Dasein] humana en su ser ante Dios, es decir, el ser en el tiempo en su ser hacia la eternidad. En segundo lugar, la fe cristiana tiene relación con algo que sucedió en el tiempo, e incluso en cierto tiempo, del cual se dice que «era pleno». Por el contrario, a la filosofía sólo le queda la posibilidad de entender el tiempo a partir del tiempo.«

30

Ya la primera frase de la nota citada del tratado homónimo, con el cual Heidegger remite a la *conferencia* «El Concepto del Tiempo» («Parte del siguiente capítulo...»), admite la conclusión de que lo comunicado públicamente en la conferencia por primera vez, no reproduce íntegramente el alcance de sus investigaciones acerca de la problemática del tiempo. En la conferencia, las estructuras del Dasein son mostradas sólo hasta el punto en que ellas sean imprescindibles para la exposición de la temporalidad del Dasein. Por otra parte, su exposición tiene su punto esencial en la temporalidad propiamente tal del Dasein al adelantarse hacia su fin, como la posibilitación del “poder ser” [Seinkönnen] propiamente tal del Dasein. También desde esta perspectiva está determinada la presentación precedente de las estructuras existenciales del Dasein en la conferencia.

31

La meta así restringida de la conferencia, la cual culmina en la presentación del “poder ser” propiamente tal del Dasein a partir de la original temporalidad del Dasein – y con ello en una problemática a la cual corresponde un planteamiento genuinamente teológico –, se mantiene en el marco de las dos secciones publicadas de su obra capital «Ser y Tiempo» (1927), con cuya redacción Heidegger había comenzado en 1923. La *conferencia* no entrega una información respecto a si Heidegger disponía ya en el verano de 1924 del plan completo de su obra capital y, en caso contrario, hasta qué punto disponía de él. El planteamiento central de la pregunta por el sentido de ser, correspondiente a su obra capital «Ser y Tiempo» – el cual debería haber sido expuesto en la «Explicación del Tiempo como el horizonte trascendental

de la pregunta por el ser«, incluido en la tercera sección, que quedó sin publicar, de la primera parte, bajo el título »Tiempo y Ser« – fue dejado de lado debido al propósito restringido de la conferencia. La discusión sobre si la *conferencia* »El Concepto del Tiempo« de julio de 1924 expone una »forma originaria« de la obra capital »Ser y Tiempo«, queda sin apoyo ni fundamento adecuado en la conferencia.

Al exponer la génesis de la concepción del planteamiento de la pregunta por el sentido de ser de »Ser y Tiempo«, debe recordarse que ya en la conferencia de habilitación (1915) »El concepto de tiempo en la ciencia de la historia«, el tiempo sirve para separar las regiones del ser, naturaleza e historia. El curso del semestre de invierno 1921/22 de Friburgo, »Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica«, formula expresamente la pregunta por el sentido de ser del ente y expone, tal como el curso del semestre de verano de 1923 de Friburgo, »Ontología. Hermenéutica de la Facticidad«, la situación fenomenológico-hermenéutica de un planteamiento tal de la pregunta.

El *tratado* aludido, »El Concepto del Tiempo«, apunta hacia la aclaración de la dimensión histórica del planteamiento de la pregunta a través de la exposición de la temporalidad y de la historicidad del que pregunta, del Dasein. En él, Heidegger muestra que el sentido de ser es interpretado en la ontología occidental tradicional fundada por los griegos, a partir del tiempo. »La interpretación respectiva del fenómeno del tiempo se convierte así en vía discriminativa, en la cual se revela el sentido de ser de la ontología respectiva.« Si se obtiene un concepto más original del tiempo más allá de la temporalidad del Dasein, entonces se da filosóficamente la tarea de interpretar nuevamente el sentido de ser a partir de este concepto más original del tiempo y, por esta vía, destruir la ontología tradicional. La temática de la tercera sección de »Ser y Tiempo«: »Tiempo y Ser« está con esto esbozada, tal como la temática de la segunda parte que quedó igualmente sin publicar: »Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad.« El *tratado* »El Concepto del Tiempo« (1924) alude al plan completo de su obra capital »Ser y Tiempo«, de la cual en 1927 sólo fueron publicadas efectivamente las dos primeras secciones de la primera parte.

Traducción de: Olaf Ortúzar H.
Patricio Vernal H.* *
Universidad de Chile

** Nuestro agradecimiento a Eduardo Carrasco P. por su colaboración en la revisión del texto y a Jaime Araos S.M. por el apoyo dispensado. N.d.T.