

El problema del tiempo en el joven Heidegger. Desde sus primeras investigaciones hasta *Ser y tiempo*

The Problem of Time in the Young Heidegger.
From His Early Research to *Being and Time*

MARLA PAULA VIGLIONE
(Universidad Nacional de La Plata)

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar el problema del tiempo en el pensamiento del joven Heidegger, específicamente en el período que comprende de 1915 a 1927. A lo largo de este trayecto, su enfoque filosófico sufre desplazamientos importantes que, según buscaremos mostrar, se traducen en cuatro temporalidades presentes en sus escritos tempranos. Se trata de la noción tradicional del tiempo como *parámetro de movilidad y sucesión*, del tiempo como *rivencia originaria*, del tiempo como *existencial* y del tiempo como *fundamento y abismo ontológico de la subjetividad*. El hilo conductor que articula estas temporalidades obedece, por un lado, al itinerario fenomenológico de Heidegger, y por el otro, al proyecto ontológico de *Ser y tiempo*. Mientras el primero organiza las concepciones del tiempo en torno a una *experiencia histórica fundante de la existencia*, el segundo lo hace en relación con una *ontología diferencial de las temporalidades*, posibilitada por el concepto de “temporización”.

Palabras clave: tiempo, ontología, sujeto, historia, fenomenología

Abstract: The aim of this paper is to analyse the problem of time in the thought of the young Heidegger, especially in the period from 1915 to 1927. During this process, his philosophical approach undergoes significant shifts which, as we shall try to show, are reflected in four temporalities present in his early writings. These are the traditional notion of time as a *parameter of mobility and succession*, time as *original experience*, time as *existential*, and time as *ontological foundation and abyss of subjectivity*. The thread that links these temporalities is, on the one hand, Heidegger’s phenomenological journey and, on the other, the ontological project of *Being and Time*. While the former organizes conceptions of time around a *foundational historical experience of existence*, the latter does so in relation to a *differential ontology of temporalities*, made possible by the concept of “temporization.”

Key-words: time, ontology, subject, history, phenomenology

Introducción¹

Al revisar la trayectoria filosófica del joven Heidegger, encontramos que la cuestión del tiempo aparece como una preocupación central y constante desde sus primeros escritos. Su formación en el ambiente universitario neokantiano, los primeros contactos con la fenomenología husserliana, así como el proyecto de una “ontología fundamental”, mantienen como hilo conductor el problema de la temporalidad. Diversos intérpretes se han encargado de tematizar este asunto, ya sea desde una perspectiva integral que atraviesa la obra de Heidegger (Pöggeler, 1993, 1999; Dastur, 1990), desde un tratamiento particular del período que antecede a *Ser y tiempo* (Kisiel, 1993; Greisch, 1994) o bien a partir del análisis del fenómeno del instante (Falkenhayn, 2003; Murchadha, 2013). Por nuestra parte, en este trabajo buscaremos contribuir a estos estudios, atendiendo específicamente a los diversos giros y desplazamientos que afectan la obra temprana de Heidegger y que repercuten en el modo de pensar la temporalidad.

La hipótesis que desarrollaremos en esta investigación es la siguiente: la concepción heideggeriana del tiempo sufre cambios significativos en el período que va de 1915 a 1927. A lo largo de este recorrido, encontramos cuatro comprensiones de la temporalidad que, aunque diferentes e incluso opuestas, en muchos casos conviven de forma ambigua en sus escritos tempranos. Se trata de (i) la noción tradicional del tiempo como *parámetro de movilidad y sucesión*, (ii) del tiempo como *vivencia originaria*, (iii) del tiempo como *existencial* y (iv) del tiempo como *fundamento y abismo ontológico de la subjetividad*. Esta oscilación conceptual de Heidegger se explica, según intentaremos mostrar, desde dos perspectivas complementarias que sirven como base común de dichas diferenciaciones temporales: una que responde a su itinerario fenomenológico y otra que se articula en el proyecto ontológico de *Ser y tiempo*.

Al utilizar como hilo conductor su relación con la fenomenología, observamos que, en el trayecto que va desde la influencia inicial de Husserl, pasando por el giro hacia la hermenéutica hasta la inscripción posterior en un planteo ontológico, el pensamiento de Heidegger va mutando desde un tiempo de la objetividad hacia un tiempo de la existencia. En este sentido, y a partir de 1919, la revisión crítica que ensaya sobre la fenomenología lo conduce a pensar otras dimensiones más ricas de la temporalidad que enfatizan la experiencia que enlaza al Dasein con el mundo. En efecto, dejando de lado la concepción tradicional, el núcleo fenomenológico común de las distintas temporalidades se estructura alrededor de una *experiencia histórica fundante de la existencia*.

Al enfocar el problema desde la óptica de *Ser y tiempo*, notamos que el terreno común de la ontología le permite a Heidegger fundamentar la posibilidad de que coexistan múltiples concepciones del tiempo, incluidas aquellas temporalidades expuestas en sus escritos anteriores. La “temporización” [*Zeitigung*] es la categoría que —según mostraremos— explica esta

¹ El presente trabajo deriva de la tesis de doctorado del autor.

coexistencia temporal y admite la emergencia de una *ontología diferencial de las temporalidades*. Esto constituye el aporte decisivo del joven Heidegger a las discusiones sobre el tiempo.

En vistas de poner a prueba estas conjeturas, el presente trabajo se estructura en cuatro partes que reconstruyen, siguiendo una orientación cronológica, las comprensiones del tiempo entre los años 1915 y 1927. La primera parte está dedicada al tratamiento de la temporalidad en los trabajos de habilitación de Heidegger (GA 1). La segunda parte examina este problema en algunos de los escritos que componen las *Frühe Freiburger Vorlesungen* [1919-1923] (GA 56/57, 60, 61, 63). La centralidad que adquiere la existencia finita en las reflexiones sobre el tiempo, sobre todo entre los años 1924-1925, es tematizada en la tercera parte (GA 20, 64, 80). Finalmente, la elaboración del concepto de “temporización”, así como las distintas temporalidades que articulan y estructuran el desarrollo de *Ser y tiempo*, son analizadas en la última parte de esta investigación.

1. Primeras investigaciones sobre el tiempo: entre el neokantismo y la fenomenología

Al revisar los primeros escritos académicos del joven Heidegger, observamos una comprensión de la temporalidad que es característica de la etapa de transición que atraviesa su pensamiento. Se trata de un tiempo ambivalente y polisémico, que todavía conserva su concepción tradicional como movilidad, incorpora la óptica neokantiana del tiempo como estructura lógica, así como direcciona su atención hacia la experiencia temporal de la fenomenología. Según veremos en lo que sigue, es entre los años 1915-1916 cuando Heidegger empieza a distanciarse de la Escuela de Marburgo y reconoce una significación peculiar en la temporalidad histórica que excede el orden epistemológico para establecer vasos comunicantes con el orden metafísico.

En una carta a Josef Sauer de marzo de 1912, Heidegger ya expresaba tempranamente su disposición a delinear un programa de investigación sobre “el problema del tiempo y el espacio”, adoptando una perspectiva crítica con las líneas actuales de la “física matemática” (Ott, 1992, p. 82). Esta inquietud inicial por la cuestión del tiempo encuentra su cauce, años después, en la disertación de habilitación de 1915, “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”. Se trata del primero de sus escritos que, según lo indicará posteriormente en *Ser y tiempo*, analiza de manera original y sistemática la temporalidad (SZ, p. 418, §80, nota 1).²

Escrita bajo la dirección de Heinrich Rickert y atravesada por el *Methodenstreit* que involucra al neokantismo, la disertación busca diferenciar las “ciencias del espíritu” de las “ciencias de la naturaleza” en razón del uso que cada una hace de la categoría de tiempo. En este respecto, Heidegger comprende la temporalidad

² Las referencias a *Ser y tiempo* se consignan con la abreviatura «SZ», mientras que las citas relativas a la *Gesamtausgabe* se indican con la abreviatura «GA», seguidas del número del volumen correspondiente.

como un “elemento lógico fundamental” que, en tanto pertenece al ámbito de las categorías, rebasa el dominio de las ciencias particulares, a la par que permite esclarecer la diferencia entre ellas (GA 1, p. 417). Aunque el texto distingue, en particular, la física de la ciencia histórica, pone un especial acento en la “estructura lógica” que adopta el tiempo en la historia (GA 1, p. 417). El interrogante que guía la exposición se formula en los siguientes términos: ¿qué estructura debe tener el concepto de tiempo en la historia o en la física para poder funcionar según la finalidad de cada ciencia?

En el caso de la física, y sobre todo a partir de Galileo, el tiempo funciona como categoría necesaria para la definición y la medición del movimiento. Se trata de una aproximación cuantitativa que comprende el tiempo en tanto mensurable y medible, es decir, en solidaridad con el espacio. Al resumirse en una serie homogénea y continua de puntos que transcurren uniformemente, sin distinción entre sí más que su posición en esa línea, Heidegger sostiene que “hacemos un corte en la escala temporal, con lo cual destruimos el tiempo propio [*eigentliche Zeit*] en su fluir y lo paralizamos” (GA 1, p. 424). Identificar el “tiempo propio” con la idea de flujo o transcurso, no es otra cosa que asumir la comprensión tradicional del tiempo como parámetro de movilidad. Ello se torna aún más evidente al observar el epígrafe de Meister Eckhart que encabeza la disertación y que reverbera en la oposición clásica entre temporalidad y eternidad: “el *tiempo* es lo que *cambia* y se *diversifica*, la eternidad se mantiene simple” (GA 1: 415).

Este apartado se resume en la afirmación de que en la física, desde Galileo a Einstein —incluida la teoría de la relatividad—,³ se trata del “problema de la medición del tiempo, no del tiempo en sí mismo” (GA 1, p. 424). En análisis posteriores, Heidegger identifica esta concepción física como una variante vulgar del “tiempo-ahora” [*Jetzt-Zeit*], según la cual el tiempo se vuelve una sucesión uniforme y homogénea de horas presentes (SZ, §80-81). El primer antecedente de esta temporalidad se remonta hasta Aristoteles; Heidegger caracteriza el libro Δ de su *Física* no sólo como la primera investigación científica sobre el tiempo, sino también como el origen de la concepción tradicional que ha gobernado la cultura occidental (GA 24, p. 328, §19).

La reducción del tiempo de la física a una mera sucesión cuantitativa de puntos vacíos, conduce a Heidegger a considerar la particularidad del tiempo en la ciencia histórica. Según veremos en lo que sigue, aquí encontramos dos perspectivas sobre la temporalidad histórica que, cabe aclarar, no son explícitamente postuladas por el autor, sino que responden más bien a una ambigüedad característica de un pensamiento en transición. La primera de ellas responde al enfoque neokantiano, donde el tiempo es pensado como estructura lógica y categoría epistemológica, esto es, está determinado por el punto de vista

³ En las *Conferencias de Kassel* [1925], Heidegger conserva una lectura crítica en torno a la física, pero reconoce el corrimiento central de la teoría de la relatividad de rechazar la temporalidad absoluta de Kant. Con la reformulación matemática de Minkowski de la geometría, el tiempo deviene una cuarta dimensión, donde el “ahora” ya no es secuencial e idéntico a sí mismo, sino irrepetible y fijado unívocamente (GA 80, p. 150).

valorativo del historiador. La otra perspectiva responde a una aproximación fenomenológica más originaria del tiempo, caracterizada por una heterogeneidad cualitativa y relativa al orden de la experiencia, que el joven Heidegger atribuye no ya al historiador, sino a la trama propia de la historia.

En afinidad con la reivindicación de la metafísica que aparece al comienzo del escrito, la pregunta latente y articuladora de esta exposición rebasa los límites del mero conocimiento: ¿por qué la determinación del tiempo convierte un *concepto general* —por ejemplo, la hambruna en Fulda en el año 750— en un *concepto histórico*? ¿Cómo un acontecimiento singular deviene *histórico*? Por un lado, aquí ya opera un alejamiento de la epistemología neokantiana y un mayor acercamiento a las tesis de la fenomenología, pues a partir de ella no se trata de pensar cómo los acontecimientos suceden en el tiempo, sino de cómo ellos se nos aparecen originariamente como temporales.

Por el otro, la relevancia que adquiere la categoría de comprensión histórica es indicativa de su contacto con la *Lebensphilosophie* de Dilthey, una cuestión que el mismo Heidegger reconoce en el prólogo a la primera edición de los *Frühe Schriften* (GA 1, p. 5). En esta línea, también es llamativo que, por la misma época, aparece un artículo de Simmel titulado “Das Problem der historischen Zeit” [1916] que guarda claras cercanías con este texto heideggeriano. En efecto, Simmel también contrapone allí la temporalidad física a la histórica y encuentra en esta última una forma más originaria de experimentar el tiempo.⁴ El nexo entre ambos escritos se corrobora luego en *SZ*, pues en la misma nota donde Heidegger refiere a su disertación, cita como referencia sobre el tema el artículo simmeliano.⁵

La primera definición que arriesga el texto es delimitar el objeto de la ciencia histórica en el hombre como realizador de la cultura. Sin embargo, el punto de interés del historiador no son las producciones culturales, sino aquello que tiene efecto o influencia para el presente. Recurriendo a Rickert, Heidegger declara que la selección de lo histórico a partir de la totalidad de lo dado se basa en la “relación valorativa” [*Wertbeziehung*] que puede establecer el presente con el pasado (GA 1, p. 427). Ahora bien, ¿por qué el tiempo en la historia tiene “un significado realmente original [*eine ganz originale Bedeutung*]”? (GA 1, p. 427). Según Heidegger, aunque lo esencial del objeto histórico es que siempre ya ha pasado y ha dejado de ser, no obstante, puede ser actualizado y leído en el presente como algo diferente de lo que fue. En este respecto, si el sentido del pasado sólo puede acontecer desde el presente, es en razón de la “heterogeneidad cualitativa” [*qualitative Andersheit*] de la temporalidad histórica (GA 1, p. 427). El aspecto cualitativo y singular de este tiempo

⁴ No obstante, a diferencia de Heidegger, en la intersección entre el vitalismo y la herencia kantiana, Simmel piensa el tiempo desde una aporía entre la discontinuidad de la historia y la continuidad de la vida, que desemboca en el juego autotranscendente de esta última. Así, la distinción entre el tiempo de la física y el de la historiografía no es más que un producto de fragmentaciones conceptuales que encubren la comprensión del tiempo como “forma” de la vida.

⁵ La referencia al artículo de Simmel ya aparece en el tratado de 1924 *Der Begriff der Zeit* (GA 64, p. 19).

consiste, entonces, en habilitar la emergencia del pasado en el presente a partir de la diversidad de temporalidades que conforman una misma trama histórica. En efecto, Heidegger afirma que “*los tiempos de la historia se distinguen cualitativamente*” (GA 1, p. 431).

Esta cuestión se torna más problemática cuando echamos una mirada al escrito de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [1915-1916]. Se trata de un análisis de la cuestión escolástica del significado que combina la intencionalidad husserliana con la tríada neokantiana que involucra a Rickert, Lotze y Lask. Si, según vimos al comienzo de este apartado, Heidegger identifica la categoría de tiempo con la “estructura lógica”, aquí tanto la temporalidad como la lógica pertenecen a regiones diferentes de la realidad. En la separación entre la región lógica del significado y la región temporal de la existencia sensible, encontramos una doble dimensión de la concepción tradicional del tiempo: por un lado, en su identificación como índice de duración y movilidad (GA 1, p. 293, 384) y, por el otro, en su remisión óntica a la “existencia” [*Existenz*] como “realidad natural real” (GA 1, p. 348).

Ello explica que, ya desde el inicio, la *Habilitationsschrift* se disponga a “eliminar” [*ausschalten*] la “categoría de tiempo histórico” en vistas de atender al problema escolástico de la significación (GA 1, p. 196).⁶ Si bien esta tentativa busca salvaguardar aquellas cuestiones ausentes en el estudio —vinculadas con la cosmovisión histórica medieval—, esta pretensión de poner entre paréntesis la temporalidad histórica discrepa con las conclusiones añadidas al escrito hacia 1916. Aquí Heidegger esboza la necesidad de descentrar la lógica para dejar lugar a una metafísica de la historia, recuperando los aportes de Hegel y Dilthey para delimitar el “espíritu viviente” [*lebendiger Geist*] como el “espíritu histórico” de la filosofía (GA 1, p. 407).⁷ Así, la conversión de la historia en un “elemento determinante” para el pensamiento filosófico será la tarea pendiente de su *Habilitationsschrift* que concretará en sus investigaciones venideras.

2. El tiempo en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*: el giro hermenéutico de la fenomenología

El desplazamiento de una concepción tradicional y epistemológica del tiempo hacia una centrada en la experiencia histórica es efectuado en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* [1919-1923]. En este período, la carga temporal ya no recae en el objeto, sino en la experiencia fenomenológica que el sujeto tiene en su trato con el mundo, pues Heidegger busca alejarse de toda objetivación teórica para atender al darse originario de dicha vivencia. Esta búsqueda metodológica

⁶ En su informe final, Rickert advierte que el trabajo de Heidegger “sólo permanece inatacable si renuncia expresamente a una clasificación histórica de Duns Escoto” (Heidegger/Rickert, 2002, p. 95). A partir de ello, es probable que Heidegger haya seguido las observaciones rickertianas al eliminar el tiempo como categoría histórica de su análisis escolástico.

⁷ En una carta a Rickert de inicios de 1917, Heidegger profundiza sobre ello: “la lógica pura es un extremo, una violación disfrazada del espíritu viviente”, que “niega a la filosofía la conexión con las corrientes fundamentales de la vida personal y la plenitud de la cultura y el espíritu” (Heidegger/Rickert, 2002, p. 38).

alcanza una orientación hermenéutica y se entrelaza, en segundo lugar, con la destrucción crítica sobre la tradición que lo conduce a problematizar el tiempo a partir de un diálogo con las figuras de Pablo de Tarso, Kierkegaard y Aristóteles.⁸

El problema de la vida histórica, planteado programáticamente en el epílogo de su escrito sobre Escoto, es retomado en las lecciones de posguerra de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Este curso, interpretado por Gadamer como el inicio del “giro [Kehre] antes del giro” en el pensamiento de Heidegger (1994, p. 26), muestra un distanciamiento respecto de su formación temprana y, paralelamente, del viraje hermenéutico hacia el problema de la vida fáctica en los comienzos de 1920. Aquí se postula una vivencia originaria de aquello que se da inmediatamente en el mundo y que, aun siendo de naturaleza preteórica, ya viene revestido de significación histórica. Este planteo no supone, sin embargo, una renuncia a una ciencia de la historia, sino que exige una reconfiguración metodológica.⁹ En efecto, el joven Heidegger elabora el proyecto fenomenológico de una “ciencia originaria” [*Urwissenschaft*] que, a partir de un acceso pre-teórico a las manifestaciones de la vida, logre aprehender auténticamente el fenómeno de lo histórico.

La crítica se dirige, en primer lugar, a todo intento epistemológico que pretenda objetivar estas vivencias primarias. Es imposible, según Heidegger, apropiarse de ellas utilizando un método teórico-objetivante, pues éste conduce a un proceso de des-vivificación [*Entlebung*] que priva a la vida de su carácter significativo, histórico y mundano (GA 56/57, §17). Al describir la *Umwelterlebnis*, el autor utiliza el conocido neologismo “mundeá” [*es welteá*] y lo contrapone a la idea de valor [*es werteá*], enfatizando las deficiencias de la Escuela de Baden y del método crítico-teleológico (GA 56/57, p. 73, §14).¹⁰ Desde su perspectiva, no sólo la idea trascendental de valor no puede ser el principio sobre el cual se construya la filosofía como ciencia, sino que el método neokantiano se funda en una serie de presupuestos que dificultan esta pretensión epistemológica.¹¹ Por el contrario, la “ciencia originaria” busca desembarazarse de estos presupuestos y posicionarse como la única capaz de aprehender metodológicamente esa vivencia pre-teórica del mundo.

⁸ Esta trilogía de figuras es delimitada por Pöggeler (1999) y Falkenhayn (2003) al analizar el concepto heideggeriano de instante.

⁹ La propuesta de una co-pertenencia preteórica entre el mundo y el yo viviente, así como el postulado metodológico de la “intuición hermenéutica” (GA 56/57, §20), ha sido interpretada como un alejamiento de Heidegger de la fenomenología reflexiva de Husserl (Rodríguez, 1997; Escudero, 2005).

¹⁰ Este análisis crítico se centra en la filosofía trascendental del valor de Rickert en *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1915) y de Windelband en *Normen und Naturgesetze* (1882) y *Kritische oder genetische Methode?* (1883).

¹¹ Heidegger examina una triple presuposición: la confusión entre *valor* [*Wert*] y *deber ser* [*Sollen*], la identificación entre *valor* y *verdad* [*Wahrheit*], así como el vínculo necesario entre *valor* y *validez* [*Geltung*]. El problema de base “no es tanto la valoración misma como lo que ésta presupone como fundamentos posibles de su realización”, esto es, la diferencia entre el *ser* y el *deber ser* (GA 56/57, p. 54, §11). Esta cuestión es estudiada en detalle por Rocío Garcés Ferrer (2022).

La distinción entre la apropiación originaria de la vida y su privación teórica permite introducir un nuevo tratamiento de la temporalidad. Este problema ingresa, al igual que en el escrito sobre Escoto, en el contexto de la crítica a la psicología, pues a partir de ella el tiempo queda preso de su noción tradicional como “cambio constante” [*ständige Veränderung*] (GA 56/57, p. 61, §12). Esta concepción, así como la idea del tiempo como objeto de conocimiento, es desechada por la “ciencia originaria”; al enmarcar su análisis en la *Umwelterlebnis*, el tiempo pasa constituirse como parte del núcleo pre-reflexivo de la vivencia en el darse significativo de lo mundano. Más que exponer afirmativamente este asunto, Heidegger lo hace por la negativa: teorizar científicamente sobre la *Umwelterlebnis* equivale a destruir su naturaleza más propia, pues las percepciones originarias del espacio y el tiempo se diluyen en “cualidades cóscicas”: “el espacio es el espacio cóscico [*Dingraum*], el tiempo es el tiempo cóscico [*Dingzeit*]” (GA 56/57, p. 89, §17).

Podríamos decir, entonces, que el tratamiento del tiempo permanece unido aquí a la revisión crítica de la fenomenología, ya que el tiempo es repensado a partir de la relación originaria que experimentamos con el mundo. Sin embargo, y aun dejando de lado el tiempo tradicional de la psicología, Heidegger lo comprende como percepción originaria y en conjunto con el espacio, una idea que será abandonada, apenas un año después, en la centralidad que adquiere la temporalidad.

Uno de los tópicos fundamentales tematizados en este período es la “indicación formal” [*formale Anzeige*],¹² una noción que insiste en la búsqueda metodológica de captar de modo no objetivante la experiencia que la vida tiene de sí misma. Heidegger lo introduce por primera vez en *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919-1920] y en vistas de realizar una “destrucción crítica” de aquellos conceptos de la vida cotidiana que no tienen un sentido unívoco, sino que “apuntan a un ámbito concreto y tienen por ello un carácter meramente formal (sentido de la «indicación formal»)” (GA 58, p. 248). Es entre los años 1920 y 1921 que, según veremos, este ejercicio destructivo se pone en práctica a partir de una relectura crítica del cristianismo primitivo, Agustín, los místicos medievales y Lutero.

Siguiendo el encargo de Husserl para elaborar una fenomenología de la religión, Heidegger utiliza el método fenomenológico para analizar la experiencia cristiana en términos de una “experiencia fáctica de la vida”. En este marco, el curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [1919-1920] desarrolla una exégesis de las epístolas de Pablo de Tarso que coloca al tiempo —y ya no al espacio— en un lugar decisivo. En efecto, su hipótesis es que, al descifrar en clave fenomenológica la experiencia religiosa de la vida cristiana, es posible obtener el sentido del tiempo originario.

En contra de la objetualización de la vida religiosa en Troeltsch (GA 60, §6) y de la vida histórica en Windelband, Rickert, Simmel y Dilthey (GA 60, §8),¹³

¹² Este problema ha sido examinado en profundidad por Bertorello (2005).

¹³ Esta cuestión ya aparece en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* [1920], donde distingue entre la vida como “objetivación” [*Objektivierung*] en Dilthey, Simmel, James y Bergson,

Heidegger se propone ensayar una concepción experiencial de la temporalidad histórica en la vida cristiana. El escrito insiste, en repetidas ocasiones, en comprender la experiencia cristiana de la llegada de Cristo como una experiencia temporal. Lejos de tener lugar en un tiempo “objetual”, dicha experiencia acontece en “un tiempo sin orden propio, ni lugares fijos” (GA 60, p. 104, §26). Recuperando la indicación paulina sobre la abreviación del tiempo en la Epístola a los Corintios, Heidegger caracteriza la temporalidad cristiana como una “temporalidad comprimida” [*zusammengedrückte Zeitlichkeit*], donde el pasado, el presente y el futuro se condensan en la experiencia expectante de la *parousía*, entendida como venida de Dios hacia el final de los tiempos (GA 60, p. 119, §31).

No es casual que el tiempo auténtico del cristianismo se exprese en la definición del instante como un “*καιρός* decisivo” [*καιρός entscheidend*] (GA 60, p. 150).¹⁴ En la medida en que condensa y realiza la vida cristiana, este *καιρός* se ubica en el intervalo entre la proclamación evangélica y la espera del advenimiento divino. Ahora bien, este aguardar la venida de Cristo implica disponerse hacia un futuro que no puede determinarse cronológicamente. Si la pregunta por el *cuándo* pierde sentido en este contexto, es porque la naturaleza impredecible que envuelve el acontecimiento mesiánico desdibuja e interrumpe las segmentaciones tradicionales del tiempo. Lo que se pone en juego es una elección de la vida cristiana que no se compromete al nivel de los hechos o de lo actitudinal —de preocuparse o cavilar en torno a la llegada—, sino en la interioridad de la fe.

Aun cuando Heidegger es sumamente crítico con la idea de interioridad, en *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921] reconoce el lugar fundamental que ocupa en la teología cristiana, sobre todo en Agustín y Kierkegaard (GA 60, §8, §9, §12).¹⁵ En este respecto, cabe señalar que ambos autores ejercen una influencia significativa en el tiempo heideggeriano; mientras Agustín lo hace por la vía de la experiencia temporal del alma como una disposición anímica y anterior a todo acto reflexivo, Kierkegaard lo influye principalmente en la tríada que involucra la experiencia auténtica, el “sí mismo” y el concepto de instante. Por la misma época en que dicta sus cursos sobre fenomenología religiosa, Heidegger escribe una reseña de la *Psicología de las concepciones del mundo* [1919] de Karl Jaspers, donde se tematiza el instante kierkegaardiano y que resulta decisiva para la lectura crítica que luego hará de dicho concepto (SZ, p. 338, §68; GA 24, p. 408, §20).

y su incorporación a un “sistema universal *a priori* de la razón” en la Escuela de Marburgo, Rickert y Husserl (GA 59, p. 15, §4).

¹⁴ Según Matthias Jung y Holger Zaborowski (2013), el *καιρός* es un concepto clave en el clima espiritual de entreguerras de la República de Weimar, como se comprueba entre los socialistas cristianos del *Kairos Kreis* de Berlín. Una de sus figuras más relevantes es Paul Tillich, citado por Heidegger en este curso (GA 60, p. 19, §5) y de quien retoma el aspecto incondicionado decisivo y destinal del *kairós* (Jung y Zaborowski, 2013, p. 12).

¹⁵ Estas lecciones, junto con la exégesis de las cartas paulinas, forman parte del proyecto de elaborar una “fenomenología religiosa”. El tercer curso que concluiría este análisis, pero que Heidegger finalmente no dictó, se titula *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [1918-1919].

La impronta hermenéutica de su fenomenología conduce a Heidegger a redirigir la pregunta del *cuándo* al *cómo* se experimenta el evento divino en la vida cristiana, esto es, a direccionar el “sentido de relación” [*Bezugssinn*] hacia el “sentido de realización” [*Vollzugssinn*]. Recordemos que los indicadores formales refieren a los tres modos en que la vida se manifiesta y actúa originariamente en el mundo práctico. A diferencia del sentido de relación o de contenido, el *Vollzugssinn* remite al “cómo” [*Wie*] de dicha manifestación e indica el momento concreto en que se realiza y se ejecuta un fenómeno. Si en la interpretación agustiniana el “cómo” indica el sentido originario del “ser de la vida” cristiana (GA 60, §17), en la exégesis paulina aparece en tanto realización de la temporalidad originaria, esto es, como el modo propio en que los cristianos experimentan fácticamente el evento mesiánico. El tiempo funciona, de esta manera, como momento decisivo y fundante de la experiencia del cristianismo.

El estrecho vínculo entre el *Vollzugssinn* y la temporalidad adquiere una nueva tonalidad en el curso sobre Aristóteles dictado un año más tarde. Heidegger sostiene allí: cuando el *Vollzugssinn* deviene “realización en y para su situación”, pasa a interpretarse como el “sentido de temporización” [*Zeitigungssinn*], el cual involucra el conjunto de motivos que confluyen en la “experiencia fundamental” de la vida fáctica (GA 61, p. 53). Si el concepto de *Zeitigungssinn* cobra una relevancia especial es porque no sólo es la instancia de unificación de los tres indicadores formales —contenido [*Gebalt*], relación [*Bezug*] y realización [*Vollzug*]— que determinan el comportamiento de la vida humana, sino que permite delimitar la dimensión propia e impropia que adquieren dichos comportamientos.

A partir del recorrido realizado, notamos que el tratamiento heideggeriano del tiempo adquiere paulatinamente nuevas significaciones. Una vez subvertido el enfoque epistemológico, la temporalidad es comprendida como parte del entramado perceptivo de las vivencias originarias, para luego alcanzar el sentido de una experiencia constitutiva del sujeto. El punto de quiebre ensayado en este período temprano de Friburgo es, entonces, abandonar el tiempo como un atributo objetual para interpretarlo como un tiempo de la existencia. Ello se demuestra en el curso que culmina esta etapa, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [1923], donde Heidegger entiende la temporalidad “no como categoría, sino como existencial [*Existenzial*]” (GA 63, p. 31, §6). La relación ontológica que se instaura aquí entre el tiempo y la existencia del Dasein es, sin duda, el cimiento sobre el cual reposan sus próximas indagaciones.

3. El tiempo en el período 1924-1925: fenomenología y ontología

Entre los años 1924-1925 Heidegger realiza un viraje en su tratamiento de la temporalidad, que se explica en razón de situar definitivamente su trayecto fenomenológico en el campo propio de la ontología. Sobre esta base, el esquema aristotélico del cambio que rige del tiempo tradicional queda desechado por completo e identificado con una concepción vulgar. Como contrapartida,

la temporalidad adquiere ahora un papel fundamental en la constitución de la existencia, a la par que la multiplicidad de temporalidades queda remitida a los modos de ser del Dasein. Asimismo, en este período observamos un retorno a las reflexiones de Dilthey que conduce a Heidegger a reconfigurar la relación entre la historia y el tiempo. En efecto, si en sus primeras investigaciones la historia ocupa un lugar privilegiado en su pensamiento, a partir de 1924 se produce un viraje y ese sitio ya no lo ocupa la historia sino el tiempo, que pasa a ser su fundamento.

En julio de 1924, Rudolf Bultmann invita a Heidegger a dictar una conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo, que lleva por título *Der Begriff der Zeit*.¹⁶ Del mismo modo que en su disertación *Phänomenologie und Theologie* de 1927, Heidegger procede a partir de una delimitación entre la comprensión teológica y la comprensión fenomenológica del tiempo. En el caso de la teología, el tiempo es entendido a partir de la eternidad, tomando como punto de partida la fe en Dios. Por el contrario, la fenomenología no se funda en esta fe. Al comprender el tiempo a partir del tiempo, ella considera a la eternidad como un mero derivado de la esfera temporal. Desde este enfoque, la respuesta a la pregunta por el tiempo sólo debe buscarse en el Dasein, pues él no está *en* el tiempo como lo están los demás entes, sino que “el Dasein es la temporeidad [*Zeitlichkeit*]” (GA 64, p. 123). En resumen, en oposición a la comprensión teológica que se escinde de la finitud para posicionarse en la eternidad divina, comprender fenomenológicamente el tiempo implica colocar al Dasein en el centro de la cuestión.

Al configurar una relación fundacional entre subjetividad y temporalidad, Heidegger avanza en importantes definiciones. En primer lugar, explica que, en tanto el ser del Dasein es temporal y se define por sus posibles modos de ser, “existen muchos tiempos” (GA 64, p. 124). Esta diversificación del tiempo del Dasein remite al indicador fenomenológico del “cómo”, el cual denota aquí las modalidades de propiedad o impropiiedad en que se realiza la existencia. Además de atravesar toda la exposición de la conferencia, Heidegger vuelve a subrayarlo hacia el final: la pregunta por el tiempo no se puede aclarar en dirección hacia el “qué”, sino que “el tiempo es el cómo” [*die Zeit ist das Wie*] (GA 64, p. 124). En otras palabras, la estructura ejecutiva del “cómo” está implicada en la existencia temporal del Dasein y, por tanto, determina los modos en que sale de sí desde el futuro, el pasado y el presente. Ahora bien, el punto decisivo que permite la convivencia de diferentes tiempos es el postulado de una temporeidad originaria del Dasein. Ésta constituye la condición de posibilidad teórica de otras comprensiones de la temporalidad —como es el caso de la concepción teológica de la eternidad—, calificadas como “derivadas”.

Por la misma época en que Heidegger pronuncia este discurso, escribe un tratado que lleva el mismo nombre y que Friedrich Wilhelm von Herrmann considera como el “texto embrionario” de *SZ* (GA 64, p. 133). En este caso, se

¹⁶ Gadamer interpreta que esta conferencia constituye “la forma originaria de *SZ*” (2003, p. 39), tesis que será discutida por Kisiel (1993: 311), atendiendo a que en ella no aparece la cuestión del sentido del ser desde el horizonte trascendental del tiempo.

utiliza la publicación de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck de Wartenburg como ocasión para problematizar la relación entre la temporalidad y la historicidad. Ya no se trata aquí de dos elementos que corren paralelamente, sino que la historicidad es comprendida a partir del tiempo como constitución ontológica del Dasein. Dicho en otros términos, la originalidad del tratado es remitir el ser histórico al fenómeno originario del tiempo; el Dasein es histórico sólo porque primeramente es tempóreo y no a la inversa.

La segunda parte del escrito busca demostrar que la temporalidad es constitutiva de la existencia humana por su naturaleza finita. El primer paso para corroborarlo es analizar el fenómeno que exhibe de forma más extrema la finitud del Dasein: la muerte. Aquí resulta clave el “adelantarse” [*Vorlaufen*] a la muerte como momento en que el Dasein *toma conciencia* de su poder-ser, de su finitud y se remite a sí mismo. Heidegger identifica este “adelantarse” como el futuro propio del Dasein, a partir del cual se despliegan y se incorporan su pasado y su presente. Cabe señalar que, aunque el futuro posee un “carácter temporal hegemónico” (GA 64, p. 65), también el pasado cobra aquí una incidencia peculiar. En suma, este tratado disuelve el predominio del presente en la concepción tradicional del tiempo en favor de una prioridad del futuro y del influjo del pasado como determinantes de la constitución ontológica del Dasein.

Un año más tarde, Heidegger profundizará sobre esta cuestión en las denominadas *Kasseler Vorträge* [1925]. Allí reconoce que, en “su ahistoricidad y su animadversión hacia la historia”, la fenomenología se halla presa de “tradiciones inauténticas” que es necesario erradicar para “activar el pasado en un sentido genuino” (GA 80, p. 155). La tarea de incorporar una óptica histórica se traduce en estas conferencias como un regreso a las reflexiones de Dilthey. En este marco, y en vistas de configurar una fenomenología histórica, se establece por primera vez la distinción clave entre “historiografía” [*Historie*], “historia” [*Geschichte*] e “historicidad” [*Geschichtlichkeit*].¹⁷ Mientras la *Historie* se refiere a la historia como saber y es posibilitada por la *Geschichte* como modo de ser del Dasein, la “historicidad” es el fundamento tanto de la *Historie* como de la *Geschichte*. Con todo, aun cuando la historicidad funda el saber y el acontecer históricos, ella se enraíza en el ser pasado del Dasein y, por tanto, es posibilitada por la temporalidad.

Unos meses más tarde, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], Heidegger avanza en esta demarcación propia de la fenomenología y la inscribe en un terreno ontológico. En efecto, un elemento clave de este curso es la formulación explícita de la relación originaria entre el ser y el tiempo, algo que el autor no encuentra en la fenomenología husserliana. Al enmarcarse en la tradición cartesiana de la objetividad y de la conciencia (GA 20, p. 147, §11), Husserl recae en el “prejuicio” de la metafísica tradicional que encubre el “sentido” mismo del “ser” (GA 20, p. 178, §13).¹⁸ Para evitar este encubrimiento, la tarea asignada aquí a una “fenomenología radical” es reflexionar sobre la pregunta

¹⁷ Sin embargo, en estas conferencias “Heidegger distingue, pero no contrapone todavía la historia a la historiografía” como hará en *SZ* (Walton, 2018, p. 69).

¹⁸ Esta cuestión es analizada en detalle por Rodríguez (1997).

por el sentido del ser a partir de su nexo fundamental con el tiempo. En este sentido, Heidegger sentencia: “la historia del descubrimiento del tiempo es la historia de la cuestión acerca del ser de lo ente” (GA 20, p. 191, §14). El tiempo adquiere, entonces, un rol monopólico en la cuestión ontológica, ya que, al cumplir “una función eminente en la diferenciación de los tipos de ser”, se distingue en “ser temporal” [*zeitliches Sein*], “ser supratemporal” [*überzeitliches Sein*] y “ser extra-temporal” [*außerzeitliches Sein*] (GA 20, p. 191, §14).

El movimiento conceptual y metodológico de estas lecciones es el inverso al realizado en *SZ*: mientras en *SZ* el tiempo vale de horizonte trascendental para la pregunta por el sentido del ser, en esta obra es el ser el que funciona como horizonte para dilucidar el problema del tiempo. Sin embargo, en afinidad con *SZ*, Heidegger examina esta cuestión desde el tratamiento del “cuidado” [*Sorge*] como estructura ontológica del *Dasein* que organiza y articula los restantes caracteres fundamentales. Ahora bien, es el tiempo el que, en tanto fundamento ontológico del “cuidado”, se revela como el principio integral y total del ser del *Dasein*.

4. Las temporalidades de *Ser y Tiempo*

Según lo indica el conocido prólogo, el propósito de *Ser y tiempo* consiste en “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser” a partir de “la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general” (*SZ*, p. 1).¹⁹ La apuesta fenomenológica de Heidegger aquí es afirmar, entonces, que toda ontología se mueve siempre en un horizonte temporal. El hecho de que la filosofía occidental haya comprendido el ser a partir del tiempo se constata en la ontología antigua: en su determinación como *παρουσία* o *ούσία*, el sentido del ser queda supeditado a la “presencia” [*Anwesenheit*] y comprendido bajo el horizonte temporal del presente.

Como contrapartida, en este proyecto de repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser, Heidegger realiza tres dislocaciones interpretativas importantes. En primer lugar, abandona la orientación unilateral del ser como el ente que está-ahí presente [*Vorhandenheit*] para atender al evento del darse mismo [*es gibt*] que adviene con la apertura de la existencia humana. En segundo lugar, el tiempo es definido como el sentido ontológico originario del ser del *Dasein*, es decir, el tiempo es aquello a partir de lo cual el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente el ser. Por último, la comprensión tradicional del tiempo —fijada en el ahora o la “presentación”— es identificada como un modo derivado o impropio de la temporalidad del *Dasein*.

¹⁹ Según lo indica en el párrafo 8 de la obra, el esquema consistiría en partir del *Dasein* — como ente ejemplar que comprende el ser— para luego arribar al tiempo como nexo de interpretación de la cuestión del ser. Si el recorrido *Dasein-tiempo-ser* se presenta como una “meta provisional”, ello es porque *SZ* sólo examina el trayecto del *Dasein* al tiempo, sin analizar el recorrido que va del tiempo al ser. En términos específicos, la obra desarrolla la primera de las dos partes estructuralmente prefijadas, y de ella sólo dos de las tres secciones previstas (*SZ*, p. 39, §8).

Aunque son múltiples las formas que se pueden adoptar para explicar este problema, no queremos incurrir en una repetición del trayecto conceptual de la obra. Por el contrario, nos proponemos demostrar que *SZ* configura una *ontología diferencial de las temporalidades*. En consideración de ello, la primera observación a tener en cuenta es que aquí no existe el tiempo *en general*, sino múltiples temporalidades que se articulan a lo largo del tratado: (i) *Innerzeitigkeit* (intratemporeidad) como tiempo derivado e impropio de los entes intramundanos (*SZ*, §79-81), (ii) *Zeitlichkeit* (temporeidad) como tiempo originario y propio del Dasein (*SZ*, §65, §68) y (iii) *Temporalität* (temporiedad) como tiempo propio del ser (*SZ*, §5-6). Si la primera tiene su origen y fundamento en la segunda, esta última se origina y fundamenta en la tercera. La *Zeitigung* (temporización) es la categoría que, sin constituirse como una temporalidad aparte, articula la fundamentación ontológica de las temporalidades restantes (*SZ*, §65, §68). Pasemos a explicar cada una de ellas.

4.1 *Innerzeitigkeit* o tiempo de los entes

En lo que respecta a la *Innerzeitigkeit*, se trata de la temporalidad que rige a los entes intramundanos, esto es, el carácter de intratempóreo refiere a que ellos no son tempóreos en sí mismos, más bien están *en* el tiempo y son contenidos *en* él. Es la temporalidad de la ocupación cotidiana, también denominada “tiempo público”, que se organiza a partir de la medición y se administra en la estructura de la “databilidad” [*Datierbarkeit*]. Esta última articula los momentos temporales en función del “ahora” como su punto referencial; pues el “luego” se comprende como un “ahora todavía no” y el “entonces” como un “ahora ya no más”. En consecuencia, Heidegger comprende esta temporalidad como una “multiplicidad simplemente presente de aboras” (*SZ*, p. 417, §80).

El análisis de la “databilidad” implica reconocer que el tiempo de la ocupación está ligado a un lugar del Dasein. Sin embargo, *SZ* aclara: sólo sobre la base de la temporeidad del Dasein es posible la apertura del espacio, de modo que la *Innerzeitigkeit* “no es en absoluto una espacialización del tiempo, sino (...) la presentación de la presencia del ente” (*SZ*, p. 418, §80). Aquí operan dos desplazamientos importantes. En primer lugar, contra la perspectiva de la física o “contra la tesis de Bergson” (*SZ*, p. 18, §5), Heidegger subraya el carácter temporal, más no espacial, del tiempo vulgar. En segundo lugar, este tiempo cotidiano no se limita a los útiles, sino que también remite a una dimensión ontológico-existencial del Dasein fáctico. La *Innerzeitigkeit* es definida a partir de la “presentación” como temporización impropia del presente del Dasein y correlato temporal de la comprensión tradicional del ser como *Vorhandenheit*. Al caracterizarse por esta comprensión óptica, Heidegger identifica la intratemporeidad con una concepción derivada del tiempo originario y propio del Dasein.

4.2 *Zeitlichkeit* o tiempo del Dasein

La *Zeitlichkeit*, por su parte, es el concepto central que organiza toda la exposición de *SZ*. Se trata de la temporeidad originaria del Dasein que le permite a Heidegger, en la segunda parte de la obra, alcanzar una interpretación propia y total de la existencia humana. En efecto, la *Zeitlichkeit* es la unidad co-originaria del futuro, el pasado y el presente del Dasein que fundamenta todas sus estructuras ontológicas. El análisis de la “resolución precursora”, los existenciales de la apertura del Dasein, así como la triple estructura del cuidado, son examinadas sobre la base de la temporeidad como su fundamento y condición de posibilidad. Realicemos, en lo que sigue, una breve reconstrucción de este recorrido.

En primer lugar, recordemos que la “resolución precursora” [*vorlaufende Entschlossenheit*] es el estado propio del Dasein mediante el cual asume su finitud y toma responsabilidad por su doble condición de proyecto arrojado. Al tematizar este fenómeno a la luz de la temporeidad, Heidegger deriva que: (i) al comprenderse a partir de la posibilidad de su muerte, el ser del Dasein es “venidero”; (ii) al asumir su condición de arrojado, se apropia de su “haber-sido”; (iii) al estar-en-el-mundo cotidiano, el Dasein cae en la “presentación” como tiempo impropio de los entes. En tanto esta modalidad del presente es un tiempo de las cosas y no del Dasein, el futuro y el haber-sido quedan incluidos en el “instante” como presente propio del Dasein. Este último, según Heidegger, implica un momento de posibilidad y de apertura a la situación que no sólo interpela al Dasein, sino que se experimenta como una detención de la sucesión vulgar del presente cotidiano.

En segundo lugar, en la medida en que la “resolución precursora” es el modo propio del “cuidado”, también la temporeidad se determina como el sentido ontológico de él. Ello aparece en el condensado parágrafo 65, donde se expone el fundamento temporal de los tres caracteres ontológicos fundamentales —la existencialidad, la facticidad y la caída— que componen la definición del cuidado (*SZ*, p. 327, §65). Al desglosarla, encontramos que: (i) el “anticiparse-a-sí” alude al carácter proyectivo de la *existencialidad* del Dasein y se funda en el futuro; (ii) el “estando-ya-en” remite a la *facticidad* del Dasein y enraíza en el haber-sido; (iii) el “estar-en-medio-de” refiere a la *caída* del Dasein entre las cosas y se origina en la presentación. La unidad originaria de esta triple estructura del cuidado tiene, de esta manera, su fundamento en la temporeidad del Dasein.

En tercer lugar, Heidegger extiende esta lectura temporal a los momentos constitutivos de la apertura del Dasein. Sin detenernos en una explicación detallada, baste indicar que mientras la “comprensión” se funda primariamente en el futuro, la “disposición afectiva” lo hace en el haber-sido y el “discurso” se origina de modo fundamental en el presente.

Luego de este recorrido, la *Zeitlichkeit* queda definida como el “futuro que está siendo sido y que presenta” (*SZ*, p. 326, §65). En otras palabras, la temporeidad se constituye en este movimiento en el que el futuro del Dasein vuelve hacia su pasado y permite la emergencia del instante. Ahora bien, el momento

clave de esta exposición es definir el tiempo del Dasein como “*το ἐκζητητικόν* por excelencia”: “*temporeidad es el originario «fuera de sí», en y por sí mismo*” (SZ, p. 329, §65). Ello significa que la *Zeitlichkeit* no es pensada como algo que primero es y luego se despliega, sino que su estructura extática indica que, en su temporización, el tiempo de la existencia se origina, se actualiza y sale de sí a través del presente, el haber-sido y el futuro. Estas dimensiones temporales tampoco son segmentos lineales o cronológicos para compartimentar la existencia humana. Por el contrario, el futuro, el haber-sido y el presente son éxtasis desde y a partir de los cuales se *realiza* el ser del Dasein. Esto pone de manifiesto el hecho de que sea el tiempo —y no la muerte— lo que viene a integrar la existencia humana.

4.3 *Zeitigung* o temporización del tiempo

La noción que —según nuestra lectura— estructura productivamente la concepción heideggeriana del tiempo es la “temporización” [*Zeitigung*]. No se trata, insistimos, de un tiempo en sí mismo, sino que denota las distintas modalidades que pueden adoptar las temporalidades restantes. Su antecedente más inmediato lo encontramos en el “cómo” [*Wie*] fenomenológico de inicios de 1920; éste ya reviste una indicación temporal y originaria en relación con el *Vollzugsinn* en el curso sobre religión y encuentra una formulación explícita en el *Zeitigungssinn* de la interpretación aristotélica. Su remisión a la idea de los posibles modos en que se *realiza* o se *desrealiza* la temporalidad propia o impropia del Dasein se clarifica en la conferencia de 1924. Si el enfoque de SZ es más radical, es porque la *Zeitigung* se desplaza del momento existencial de realización hacia el momento ontológico de maduración del tiempo. En efecto, Heidegger afirma: “la temporeidad no es, sino que se *temporiza* [*zeitigt sich*]” (SZ, p. 328, §65). En oposición a la idea de una presencia desplegada en el tiempo, la temporización viene a enfatizar el acto conjunto de originar y madurar [*zeitigen*] característico del tiempo. El temporizar del tiempo indica, entonces, este proceso fecundo de origen y maduración de los tres éxtasis temporales en los que se constituye el ser del Dasein.

Ahora bien, la fecundidad de la temporización es la siguiente: en tanto la temporeidad temporiza de diferentes maneras, se explica la posibilidad de que existan múltiples concepciones del tiempo y diferentes modos del ser del Dasein. Heidegger afirma que “las posibilidades fundamentales de la existencia, propiedad e impropiiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporeidad” (SZ, p. 304, §61). En razón de ello, los tres éxtasis del tiempo temporizan de modo propio permitiendo la resolución del Dasein y de modo impropio cuando el Dasein permanece irresuelto y se cierra a su poder-ser más singular. El futuro temporiza propiamente en el “adelantarse” [*Vorlaufen*] e impropriamente en el “estar a la espera” [*Gewärtigen*]; el haber-sido temporiza en su modalidad propia como “repetición” [*Wiederholung*] y como “olvidar” [*Vergessen*] en su modalidad

impropia; el presente, por su parte, temporiza de modo propio como “instante” [*Augenblick*] y de modo impropio como “presentación” [*Gegenwärtigen*].

Vale aclarar que esta distinción entre la temporización propia e impropia no implica dos niveles separados e inconexos en torno a las posibilidades existenciales del Dasein. Si la modalidad impropia funciona como punto de partida y condición necesaria para dar lugar al fenómeno de la propiedad, ello no se explica en términos del pasaje de un estado al otro. El ser del Dasein se juega en ese mismo pasaje, en ese intervalo donde sale de sí y permanece extáticamente en ese afuera. La posibilidad de este intersticio, de este mantenerse fuera de lo que es mientras *está siendo*, no es otra cosa que la temporeidad del Dasein.

Por otro lado, es justo observar una ambivalencia que opera al interior de la concepción heideggeriana del tiempo. Según advierte Jacques Derrida (1971), al distinguir entre una temporalidad originaria y otras derivadas, Heidegger replica el esquema dicotómico de la metafísica tradicional. Sin embargo, la productividad de la temporización consiste, precisamente, en desarticular esa dicotomía, ya que introduce la diferencia como parte integrante de la dinámica ontológica del tiempo. Dicho en otros términos: el aporte significativo de la temporización es explicar la convivencia de múltiples comprensiones de la temporalidad. La posibilidad del tiempo de la física, del tiempo de la ciencia histórica, de la explicación teológica de la eternidad, del “tiempo público” o “tiempo-ahora” obedece a los modos posibles de temporización de la temporeidad. Porque la *Zeitlichkeit* temporiza de diferentes formas, en diversas temporalidades y desde la determinación primaria de cada éxtasis, puede hacerlo de modo propio, impropio, vulgar o derivado.

Recordemos que Heidegger tematiza aquí el tiempo del Dasein. En efecto, el carácter originario y extático de la *Zeitlichkeit* explica no sólo la multiplicidad de comprensiones del tiempo, sino también y primeramente los diversos modos de ser del sujeto. El tiempo se constituye, de esta forma, como dislocador de la identidad y origen diferencial de las estructuras ontológicas de la existencia humana.

4.4 *Temporalität* o tiempo del ser

El último tiempo introducido en *SZ* es la *Temporalität*. Aun cuando no está lo suficientemente desarrollada aquí, se trata de la temporalidad que articula la apuesta principal de la obra. Entre las pocas precisiones que realiza Heidegger, consigna un primer antecedente de la *Temporalität* en el esquematismo kantiano, pero advierte que la ausencia de un planteo ontológico, su comprensión vulgar del tiempo, así como su apego a la tradición cartesiana, imposibilitaron a Kant el develamiento de esta temporalidad (*SZ*, p. 23-24, §6). Otra especificación es ponderar la dimensión horizontal de la *Temporalität*, en el sentido de que todos los modos de ser son comprendidos desde y a partir del horizonte del tiempo. Desde esta perspectiva, sólo sobre la base de la *Temporalität* es posible dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser. No obstante, la demostración

del tiempo como horizonte para la comprensión del ser será la deuda de *SZ*, pues ella debía desarrollarse en la tercera sección de la primera parte que Heidegger nunca publicó. Una aproximación a este problema lo hallamos en el curso de verano de 1927 inmediatamente posterior a la publicación de *SZ*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. La *Temporalität* es definida aquí como “la temporalidad en tanto y en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica” (GA 24, p. 388, §19).²⁰

Aunque excede el propósito de este trabajo, indiquemos brevemente que, después de la llamada *Kebre* en su pensamiento, Heidegger realiza desplazamientos significativos en su interpretación del tiempo. El proyecto de una *Fundamentalontologie* centrado en la temporalidad del Dasein se redirecciona hacia el planteo de una *Seinsgeschichte* y la comprensión del ser como *Ereignis*. El tiempo aparece, de este modo, como parte integrante de esta dinámica acontecimental del ser, donde cobra centralidad el fenómeno del instante como lugar de desvelamiento de la verdad. Podría añadirse que, a partir de este viraje, Heidegger amplía y reconceptualiza el horizonte problemático del tiempo, integrando otros elementos que antes había excluido de la temporalidad. Este es el caso, por ejemplo, del fenómeno de la eternidad; esta última abandona el sentido de tiempo derivado para ser incorporada en la redefinición del concepto de instante que interviene en el *Ereignis*. Esta reconfiguración también afecta la relación entre el tiempo y el espacio; a diferencia de *SZ*, el tiempo ya no tiene una prioridad ontológica respecto del espacio, sino que ambos adquieren una co-implicación más originaria e integral con el “espacio-tiempo” [*Zeit-Raum*] que propicia la apertura acontecimental del ser.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, buscamos reconstruir los desplazamientos y giros interpretativos que adopta la comprensión heideggeriana del tiempo desde sus primeras investigaciones hasta *Ser y tiempo*. Ello se puso de manifiesto en la delimitación de las diferentes concepciones de la temporalidad que, de acuerdo con la lectura realizada, fueron adoptadas entre los años 1915 y 1927. En la primera parte destinada a los años 1915-1916, notamos un predominio de la noción tradicional del tiempo como *parámetro de movilidad* que, sin embargo, convive con otros elementos disonantes que se profundizan en las *Friihe Freiburger Vorlesungen*. En esta segunda parte, observamos que la concepción del tiempo aparece inicialmente como *vivencia originaria* hacia 1919 y luego como *existencial* hacia 1923. Esta última cuestión desemboca, en la tercera parte y a partir de 1924, en el énfasis de la finitud como elemento central para configurar una relación ontológica entre el tiempo y el Dasein. Finalmente, en el proyecto

²⁰ En la introducción de este curso, Heidegger aclara que se trata de una “nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *SZ*”, destinada a examinar la *Temporalität* como tiempo del ser (GA 24, p. 1, §1).

de SZ, mostramos que el tiempo se presenta como *fundamento y abismo ontológico de la subjetividad*.

Aunque esta demarcación de temporalidades fue realizada con fines analíticos, se buscó señalar también las ambigüedades y los rodeos que acompañan el trayecto fenomenológico de Heidegger. En este sentido, advertimos que, en sus trabajos de habilitación, la versión tradicional del tiempo coexiste con la perspectiva neokantiana del tiempo como estructura lógica, así como también con la mirada fenomenológica direccionada hacia la experiencia histórica. Este último punto cobró especial relevancia con el giro hermenéutico de la fenomenología, donde el tiempo adquiere un vínculo indisociable con la historia, ya sea a partir de la vivencia originaria proyectada desde la “ciencia originaria”, ya sea desde la experiencia fáctica del cristianismo primitivo. Según demostramos, ya en sus lecciones sobre religión Heidegger pondera la temporalidad como momento histórico fundante de la subjetividad.

El nexo entre el tiempo y el sujeto se reveló cada vez más estrecho hasta convertirse, hacia 1924, en términos de una misma ecuación conceptual. La inscripción de la fenomenología en el terreno ontológico conduce a Heidegger a explicar los múltiples modos de comprender el tiempo a partir de los modos de ser del Dasein. Esto se vincula, según desarrollamos, con el indicador fenomenológico del “cómo” [*Wie*], ya introducido en relación con el *Vollzug* de su período de Friburgo, pero que aquí explica las distintas modalidades del tiempo del Dasein. Al enfocarnos en SZ, examinamos la diversidad de temporalidades que articulan la obra —*Innerzeitigkeit*, *Zeitlichkeit* y *Temporalität*— y explicamos que el tiempo no sólo funda y posibilita las estructuras existenciales del Dasein, sino que constituye el horizonte de comprensión del sentido del ser.

El recorrido realizado en torno a temporalidad se mostró inseparable de los rodeos y revisiones que articulan la relación del joven Heidegger con la fenomenología. En este respecto, la materia prima que encuentra en la tradición fenomenológica lo conduce a desplazar su mirada de un tiempo objetual hacia un tiempo experiencial que, si bien atraviesa distintos estadios y modalidades, se articulan sobre la base común de una *experiencia histórica fundante de la existencia*.

En definitiva, en Heidegger no se trata de un único tiempo. A lo largo de este trabajo examinamos el tiempo de la física, el tiempo de la historia, la temporalidad de la vivencia originaria o aquella implicada en la experiencia cristiana, el tiempo comprendido desde la teología o desde la fenomenología, el tiempo público de los entes, la temporalidad propia o impropia del Dasein, el tiempo del ser. Aunque se trata de temporalidades que atraviesan su obra temprana, también encontraron su justificación ontológica en los modos posibles de temporización del tiempo. Según ponderamos, su contribución más significativa es construir múltiples *tiempos* que tienen su origen y maduración en una *temporalidad* que se extasía, se diversifica y se diferencia de sí misma: en ello consiste su concepto de *temporización*.

Sobre la base conjunta de fenomenología y ontología, el gesto radical de Heidegger es desmontar las definiciones tradicionales de temporalidad y subjetividad. En efecto, pensar una temporalidad extática que, a la par que

fundamenta la experiencia fenomenológica del Dasein, también exige una salida de sí, no es otra cosa que destruir la pretensión de identidad y permanencia de la metafísica occidental.

Referencias

- BERTORELLO, Adrián (2005). “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”. *Revista de Filosofía*, Vol. 30, N° 2, pp. 119-141.
- DASTUR, Françoise (1990). *Heidegger et la question du temps*. París: PUF.
- DERRIDA, Jacques (1971). *Tiempo y presencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2005). “Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Heidegger ausgehend vom Kriesgnotsemester 1919”. *Analecta Husserliana*, 88, pp. 157-173.
- FALKENHAYN, Katharina. (2003). *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Berlín: Duncker & Humblot.
- GADAMER, Hans-Georg (1994). “Martin Heidegger’s One Path”, en KISIEL, Thomas y VAN BUREN, John (eds.). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, pp. 19-34.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- GARCÉS FERRER, Rocío (2022). “La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el *Kriegsnotsemester*. Un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 86, pp. 117-131.
- GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*. París: Presses Universitaires de France.
- HEIDEGGER, Martin. *SZ, Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Versión cast.: J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. GA 1, *Frühe Schriften*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, ed. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

- HEIDEGGER, Martin. GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, eds. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, eds. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. GA 64, *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. GA 80, *Vorträge*, Teil 1, ed. Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- HEIDEGGER, Martin y RICKERT, Heinrich (2002). *Briefe 1912 bis 1935 und andere Dokumente*, ed. Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- JUNG, Matthias y ZABOROWSKI, Holger (2013). “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”, en THOMÄ, Dieter (ed.). *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, pp. 8-13.
- KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/LA/London: University of California Press.
- MURCHADHA, O' Felix (2013). *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*. London: Bloomsbury.
- OTT, Hugo (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.
- PÖGGELER, Otto (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- PÖGGELER, Otto (1999). *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- WALTON, Roberto (2018). “Historicidad e Historiografía. Etapas en el análisis de la relación”. *Ápeiron*. Estudios de filosofía, N° 9, pp. 67–79.