

**LA SOLUCIÓN HEIDEGGERIANA AL PROBLEMA HUSSERLIANO DEL TIEMPO,
SUS ALCANCES Y SUS LÍMITES**

**THE HEIDEGGERIAN SOLUTION TO THE HUSSERLIAN PROBLEM OF TIME,
ITS SCOPE AND ITS LIMITS**

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

ulises_alonso@yahoo.com

Resumen: En este texto pretendo mostrar que los análisis del tiempo de la llamada ontología fundamental de Heidegger pueden ser leídos como una solución al problema que Husserl planteó en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, a saber, cómo es posible no solo la sucesión de la percepción sino, justamente, la percepción de la sucesión. Para ello en un primer momento planteo lo que llamo el problema husserliano del tiempo. En el segundo punto explico cómo se da respuesta desde la obra heideggeriana al mismo y, en el tercero, explico cuáles considero las ventajas de tal solución y cuáles sus limitantes.

Palabras claves: Husserl, Heidegger, Tiempo, Temporalidad.

Abstract: In this paper I try to show that the time analysis, of the called fundamental ontology of Heidegger, can be read like a solution to the problem that Husserl proposed in the *Phenomenology lessons of the inner conscience of time*, that is, how is it possible not only the succession of the perception but also, precisely, the perception of the succession. For it, I present in a first moment what I call the husserlian problem of the time; in a second moment I explain how arises from the heideggerian work the answer to the time problem; in the third moment I explain the advantages of that solution and his limitations.

Keywords: Husserl, Heidegger, Time, Temporality.

Copyright © 2018 DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 57–66,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 5/2/2018 **Aceptado:** 18/5/2018

I. El planteamiento husserliano del problema del tiempo

Husserl sintetiza de forma brillante en los párrafos 7 y 8 de *Las lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo* el problema del tiempo que ocupó y ocupa a la filosofía de la siguiente manera: ¿cómo es posible no la sucesión de la percepción, sino la conciencia de la sucesión? Esto quiere decir, ¿cómo es posible no solo que, por ejemplo, en una melodía suenen uno tras otro las distintas partes de la misma, sino que, además, capte (escuche) tal sucesión? Decir que la percepción también es una sucesión de percepciones no aporta ninguna explicación clarificadora del asunto, puesto que caemos en un círculo vicioso: la sucesión de la percepción presupone ya de antemano aquello que pretende esclarecer, a saber, la conciencia de la percepción. Es por ello que atinadamente utilizó el concepto de conciencia de tiempo (*Zeitbewusstsein*) justamente para explicitar que el asunto en cuestión es explicar la conciencia de la sucesión y no la sucesión “objetiva” o “real” que podemos identificar con el tiempo, porque la pregunta no es cómo es posible que a un punto en una línea del tiempo pueda suceder otro, sino cómo es posible que se capte¹ (conciencia de) tal sucesión. De esta manera el filósofo moravo planteó la cuestión fundamental, pues así mostró que el tiempo no es un mero suceder causal uno tras otro de momentos aislados y del que fuera inexplicable, después, mostrar su vinculación, sino que el tiempo no es posible más que como *conciencia de tiempo*. Dejando de lado el lenguaje husserliano —que a Heidegger tanto molestaba por considerar que tales vocablos (como conciencia) nos ponen algo así como una cadena metafísica para ver los fenómenos— el problema fundamental que se impone a cualquier reflexión, análisis y explicación del tiempo es el mismo. He tratado de pensar tal asunto y desde que leí un artículo de Levinas, que considero fundamental, llamado *Intencionalidad y sensación*², siempre que hablo o escribo del tiempo remito a la evidencia —que ciertamente ya estaba en Agustín de Hipona o quizá incluso en Platón— de que todo vivir no es un mero suceder de acontecimientos, vivencias, percepciones o como quiera llamárseles, sino justamente un vivirse, o sea, un saber de este fluir-pasar-suceder que es mi propia vida. Para ilustrarlo desde el planteamiento husserliano: escuchar una melodía cualquiera no es un mero suceder mecánico de sonidos, sino que implica necesariamente la percepción de los mismos. Toda vida —o conciencia o subjetividad— es autoafección con toda la ambigüedad y riqueza de tal vocablo. Afección porque el vivir no es un mero ser activo solipsista que constituya al mundo, sino un ser-afectado por el ir constituyendo mismo, sin embargo, y en esto consiste la paradoja, la afección no solo se afecta a sí misma (conciencia de), sino que tendría que automostrarse a sí misma.

También quiero remitir, como es ya mi costumbre al hablar del tiempo, a otros dos conceptos que me hicieron más claro el asunto en cuestión y que si bien explícitamente no se encuentran en Husserl, su sentido es palpable a lo largo de su obra, me refiero a diacronía y sincronía. Luis Niel en su tesis doctoral los define de la siguiente manera: la diacronía es el uno tras otro del tiempo que nos permite identificarlo como siendo sucesivos o simultáneos, la sincronía es el captar como de golpe tal suceder ya sea sucesivo o simultáneo.³ Mostrado gráficamente la diacronía es $A_1, A_2, A_3 \dots A_N$, en un suceder lineal, la sincronía es un $A_3 (A_2 [A_1] A_1)$, un ser presente que contiene como de un solo golpe todo el fluir diacrónico.

Lo que gané gracias a la lectura del filósofo francolituano fue la comprensión de que el problema planteado por Husserl no se reduce a la mera percepción de un objeto temporal, sino que incumbe a mi propia vida, es decir, que el problema del tiempo podemos trasladarlo y enunciarlo de la siguiente manera: el tiempo no es un mero suceder de algo que pasa en mi propia vida, sino es un saberse —ciertamente no temático— afectado por tal suceder. Por lo tanto, es imposible hablar de tiempo en cualquiera de sus sentidos sin remitirse al se del vivirse que lo capta antes de cualquier reflexión y tematización expresa y es uno de los grandes problemas de la fenomenología el tratar de explicar este “milagro” del tiempo. En el siguiente texto

¹ Cfr. Luis Niel, *Absoluter Fluss. Urprozess. Urzeitigung*, Würzburg: editorial Königshausen & Neumann, 2011, pp. XI-XXVI, y donde en la página 5 se sintetiza el asunto de la siguiente manera: „Die Frage lautet also hier nicht, was Zeit ist, sondern wie ich mir der Zeit bewusst bin“.

² Tal artículo se encuentra en : Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: éditions J. Vrin, 1967. Contamos con una traducción: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, traducción de: Manuel E. Vázquez, Madrid, Editorial Síntesis, 2009.

³ Cfr., Niel, *op. cit.*, pp. I-99

quisiera justamente mostrar que la exposición heideggeriana de la temporalidad originaria es una respuesta a este problema englobado en la pregunta por la conciencia de la sucesión y que tiene como trasfondo tres preguntas fundamentales derivadas de la ya formulada y que remiten a los problemas que el mismo Husserl se topa al tratar de dar respuesta al asunto mismo. Si el tiempo consiste no en un mero uno tras otro (sucesividad) y a la vez (simultaneidad) sino en un captar o, de alguna manera y en el sentido más laxo posible, un saber de tal sucesividad y simultaneidad, las preguntas que se imponen son: 1) ¿Qué es tal “saber” y cómo se puede tematizar?; 2) ¿Al tematizar tal saber no se pierde su carácter originario y nos topamos ante un desfase insuperable entre el vivirse fáctico concreto y su explicitación fenomenológica?; 3) ¿Cómo se explica, por lo tanto, la innegable remisión –al vivir el tiempo– de lo simultáneo y lo sucesivo? Quizá tales preguntas no parezcan, a primera vista, relacionarse con lo planteado por Heidegger de quien el presente texto se ocupa. Precisamente mi exposición consistirá en hacer mostrar lo contrario. Antes de pasar a ella considero necesario delimitar cronológica y temáticamente hablando a qué periodo heideggeriano me remitiré; a saber, a la llamada ontología fundamental.

2. La solución heideggeriana al problema del tiempo

Quiero pasar a exponer la solución que Heidegger plantea a dicha cuestión y hacer notar su originalidad, los alcances y, finalmente, lo que considero los límites explicativos de la misma. Creo que sería tedioso exponer a detalle el concepto heideggeriano del tiempo entendido como temporalidad originaria del *Dasein* porque sobre el tema abunda mucha bibliografía que explica el asunto de excelente manera⁴. Así que omitiré mucho y otro tanto lo daré por supuesto para tratar de centrarme en la respuesta heideggeriana a las preguntas que aquí he planteado.

De todas maneras se requieren hacer algunas consideraciones generales. Primero, para el llamado maestro de la Selva Negra el tiempo es el sentido del ser del *Dasein*, el cual es siempre en su ejecución (*Vollzug*) en tanto ser-en-el-mundo. Por lo tanto, la pregunta por el tiempo está imbricada con la pregunta por el ser del ente que en cada caso soy y por eso la temporalidad originaria (*Urzeitlichkeit*) es, por así decirlo, la estructura que articula la ejecución misma de la facticidad correspondiente a mi propio modo de ser. Como es sabido el concepto *Dasein* –que sustituye al de vida fáctica– pretende justamente resaltar el carácter peculiar del ente que soy yo mismo, esto es, no un ente cuya característica sea simplemente estar-ahí o estar a la mano, sino justamente el ente que tiene necesariamente que ex-sistir como un enmarañado llamado ser-en-el-mundo. Cada uno de los componentes de esta unidad tripartita son co-origenarios y remiten unos a otros, es decir, ser-en solo puede ser apertura en tanto que es en-el-mundo y con los otros. Si seguimos con la imagen que propongo de entender la temporalidad como la estructura que articula y anima la temporalidad del *Dasein* –lo temporaliza (*sich zeitigen*)– entonces es necesario explicitar, a grandes rasgos, cómo lo hace, sin omitir que dichos componentes (existenciales) que conforman al ente que soy yo mismo (ser-en-el-mundo) pueden ser mostrados en su mutua relación, la cual siempre presupone a la temporalidad.

Es importante señalar aquí que si bien podemos pensar al ser-en-el-mundo como una estructura que se articula gracias al temporalizarse de la temporalidad, dicha estructura no debe ser pensada como una mera forma vacía y abstracta, cual si fuese una mera condición formal *a priori* del *Dasein*. Por el contrario, con esta estructura Heidegger quiere resaltar que el vivir en tanto vivirse es algo que solo se realiza o, mejor dicho, ejecuta en su concreción fáctica. Más que una mera abstracción de vida fáctica, los existenciales del ser-en-el-mundo pretenden ser algo así como una fotografía (o un mapa) de lo peculiar del modo de ser del ente al que le corresponden, aunque, habrá que añadir, tendría que ser una fotografía que fuera capaz de mostrar la movilidad –justamente la temporalidad– de la vida misma. Veamos a detalle la fotografía: “*Dasein* significa:

⁴ Para mencionar uno de los ya clásicos y que considero de los mejores por su capacidad sintética y por su claridad, remito al siguiente texto: Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005; traducción de: Lisabeth Ruiz Moreno, Buenos Aires, ediciones del signo, 2006, en el que los lectores menos familiarizados con el asunto pueden encontrar una explicación detallada.

ser en el mundo (...) 1) el “en el mundo”, 2) el ente que es en el mundo, 3) el ser-en como tal”⁵, desde estos tres componentes se “brinda el suelo adecuado para una interpretación del *Dasein* como cuidado y ser en la posibilidad”.⁶ A cada uno de estos componentes corresponde un comportarse (*sich verhalten*) de la vida misma que se ejecuta en tanto lo que es, o sea, no se es un ser-en-el-mundo como lo es un vaso-en-la-mesa. Por ello el *Dasein* se relaciona con el mundo ocupándose de él, se relaciona consigo mismo cuidándose de sí y, por último, con los otros siendo solícito. De ahí que a cada uno de estos componentes corresponda conceptualmente alguno de los comportamientos que ejecutan tal modo de ser, a saber, ocupación (*Besorge*), solicitud (*Fürsorge*) y cuidado (*Sorge*).

Sin adentrarse en los detalles de la fotografía o sin recorrer aquí el mapa que es el ser-en-el-mundo, para mi propósito baste mostrar que esta estructura se articula solo gracias a la temporalidad. Cada uno de los comportamientos con los que el *Dasein* ejecuta su modo de ser remite a dos componentes en los que se sintetizan, a saber, el con-qué (*Worin*) y el hacia-qué (*Wohin*) (literalmente adonde) tanto de la ocupación, como de la solicitud y el cuidado. El con-qué sería respectivamente de cada uno: el ente intramundano (ya sea útil ya sea algo que meramente está-ahí); los otros entes que tienen el mismo modo de ser que el mío (*Mitdasein*) y mi propia mismidad. Vale la pena señalar que a Heidegger no le interesa describir ninguno de los qué –contenido quiditativo– de estos entes del ser-en-el-mundo, pues el acento está siempre puesto en el entrelazarse de los componentes⁷ en su ejecución, es decir, lo importante no es el con-qué de los comportamientos en cuanto tal, sino el cómo de la ejecución de tales con-qué. Es por ello que estos tres existenciales en el cómo de su ejecución –que la realiza siempre un comportarse (*sich verhalten*)– se sintetizan en la cuádruple estructura existencial conformada por el encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender o la comprensión (*Verstehen*), el discurso (*Rede*) y la caída (*Verfallen*). O sea, lo que los análisis heideggerianos muestran es el cómo se ejecutan tales comportamientos respecto de su con-qué y no las propiedades objetivas de los entes, es decir, la ejecución de mi vida fáctica se despliega siempre desde una comprensión-afectiva-discursiva y desmoronada (o caída). Nuevamente aquí podría dar zoom para mostrar los detalles de tal estructura –que puede ser leída, otra vez, como mapa o fotografía–, sin embargo, para mi propósito baste ir entresacando los puntos fundamentales como meros índices formales.

Expuesto lo anterior falta el análisis del hacia-qué de los comportamientos y es en éste justamente en el que se muestra la temporalidad característica del *Dasein*. Si la articulación de los momentos estructurales del cómo de los comportamientos se expone en los cuatro existenciales⁸ arriba mencionados, la referente articulación del hacia-qué encuentra su unidad en el concepto originario de cuidado. Aquí tal concepto ya no se refiere únicamente a un comportamiento en específico en el cómo de su ejecución, sino que engloba la totalidad unitaria de los distintos momentos en su ejecución, por ello el cuidado se define como “ser-por-adelantado – ser-ya-en... ser-en-medio-de...” (*Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in... – als Sein-bei...*)⁹. Lo mismo que afirmé para el con-qué se traslada para el hacia-qué, o sea, lo importante de este último no es el contenido quiditativo, no es el qué, sino el cómo se realiza tal ejecución en su entrelazamiento de momentos estructurales de un todo (*Dasein*) siempre en movimiento (temporalizándose). Esto no implica, no obstante y como ya se verá, que el qué del hacia-qué sea una nada. El hacia-qué del cómo de la ejecución justamente nos muestra la temporalidad (*Zeitlichkeit*) originaria del *Dasein*, pues lo muestra como ser-adelantándose, a la vez, que lo descubre como ya sido-en y siendo-en-medio-de. ¿Pero qué quiere decir aquí la temporalidad muestre lo originario (*Ursprünglichkeit*) del cuidado? Originariedad y originario (*ursprünglich*) tienen distintos usos y a

⁵ Martin Heidegger, *GA 64. Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p.19.

⁶ Ibidem.

⁷ El lector ya habrá notado el uso del vocablo componente, con el que pretendo abarcar algunas ambigüedades que, de lo contrario, habría que precisar. Componente engloba tanto los existenciales como ser-en, mundo, otros y los modos concretos de ejecución con los que se comporta el *Dasein*.

⁸ Nótese que también los otros tres comportamientos (ocupación, solicitud y cuidado) son, a su vez, existenciales y, de hecho, en mayor rango, pues son los que articulan la estructura en el cómo de su ejecución.

⁹ Martin Heidegger, *GA 2 Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p.196. Para un análisis más exhaustivo del cuidado véase los párrafos 41 y 42 de esta misma obra.

veces remiten al hecho de que el sentido del cuidado es la temporalidad, a veces, a la temporalidad en tanto mostrada desde la propiedad (*Eigentlichkeit*).

Con lo expuesto puedo ya referirme a parte de la solución heideggeriana a las preguntas arriba formuladas, principalmente la primera: 1) ¿Qué es tal “saber” (del fluir de mi vida) y cómo se puede tematizar? El *Dasein* ya sabe o, mejor, comprende siempre de antemano el tiempo porque éste está fundado en la temporalidad como estructura que articula el cómo de la ejecución del cuidado. Es decir, el tiempo es de suyo comprensible porque el hacia-qué del cuidado me abre a lo que soy-adelantándome (futuro), ya he sido-en (pasado) y siendo-en-medio-de (presente). El tiempo vulgarmente entendido encuentra su fundamento en esta estructura de la temporalidad arriba caracterizada y si puedo escuchar una melodía, para remitirme al ejemplo husserliano clásico, es porque ésta no es solamente un flujo sucesivo-simultáneo de sonidos, sino porque el escuchar presupone un comportarse del *Dasein* en el que ya se está anticipando aquello que vendrá. Sin embargo y retomando la exposición de la temporalidad, ésta en tanto estructura unitaria del cuidado tiene que mostrarse como tal desde la propia facticidad. Dicho con las palabras en las que planteé aquí el problema la pregunta que se impone es: 2) ¿Al tematizar tal saber no se pierde su carácter originario y nos topamos ante un desfase insuperable entre el vivirse fáctico concreto y su explicitación fenomenológica? Traduciendo, por así decirlo, a lenguaje heideggeriano la pregunta que se desprende es: ¿Cómo es posible captar y/o mostrar la movilidad propia del cómo de la ejecución del *Dasein* –temporalidad– en tanto unitaria? ¿No es acaso el *Dasein* un constante hacerse tiempo al que nunca podríamos ni mostrar ni captar como un todo? En parte es así porque el ente que soy yo mismo no puede ser nunca mostrado como algo terminado o concluido, pero y a la vez, en otro sentido tiene que poder ser mostrada la unidad (*Einheitlichkeit*) de la temporalidad si es verdad que ésta articula-entrelaza los respectivos existenciales del ente que soy yo mismo.

Tal es la razón por la que Heidegger recurre al análisis de la muerte, pues solo ella puede mostrar la unidad de la temporalidad originaria como la estructura que articula la temporalización. Para ilustrar el problema de mejor manera recurriré al ejemplo utilizado en el párrafo 48 de *Ser y tiempo*, en el que se enuncia la aparente aporía de la imposibilidad de mostrar al *Dasein* en su totalidad (*Ganzheit*). La muerte aparece ya en una precomprensión que la considera algo que “a uno también sucederá”, pero “todavía no”, es decir, se le considera una posibilidad cierta aunque lejana. La imagen que ofrece el oriundo de Messkirch es la de un fruto que tiende a su madurez. Si lo pensamos desde la llamada metafísica de la presencia la madurez es el estado final al que se proyecta el fruto, aunque ésta no será hasta que tenga las cualidades objetivas necesarias para que pueda considerarse que es un fruto maduro. La muerte se piensa de la misma manera y se cree que solo es cuando uno ya no es, que la muerte es un estado final en la que mi cuerpo vivo se convierte en cadáver y, por lo tanto, sobre la cual es imposible afirmar algo. No obstante, al igual que pasa con el fruto, si se deja de dar primacía al ser entendido como presencia, puede fácilmente notarse que la madurez del fruto ya está en él desde su crecimiento, que ésta solo es posible porque su mismo despliegue –ejecución del modo de ser del fruto– es desde siempre un proceso de maduración, porque ésta es su más propia posibilidad en tanto que fruto. El llamado fruto maduro solo puede acaecer en tanto que movimiento que viene, por así decirlo, desde el interior del fruto mismo. La maduración podemos pensarla como una analogía de la temporalización y ésta es un madurarse del fruto mismo, así como la temporalización solo es posible como temporalizarse de la temporalidad. Desde luego, la dificultad sigue siendo que el fruto maduro está ahí presente, mientras que la muerte no aparece como algo ahí presente. Si esta posibilidad límite del *Dasein* nunca puede ser traída a dación, entonces el cuidado como estructura que entrelaza los otros componentes-momentos (existenciales) es un mero presupuesto fenomenológico, una mera suposición que dejaría incompleta la mostración fenomenológica de la vida fáctica.

Desde luego, la unidad del flujo de mi propia vida no debe ser impuesta por una conceptualidad, sino que el fenómeno mismo debe darle el sentido a las palabras. No se trata de pensar abstractamente cómo sería posible la unidad de la dispersión en la que se encuentra cotidianamente la existencia, sino de si en el fenómeno en cuestión se muestra la posibilidad de una salida de tal dispersión que lleve al *Dasein* a mostrarse como un ente unitario. O sea, la aparente aporía es la siguiente: si mi vida es un tender a la muerte como la posibilidad extrema, última e insuperable, es imposible tematizar a la vida misma en su concreción fáctica, pues la explicitación fenomenológica es incapaz de mostrarla desde sí misma en su totalidad. Este problema me parece análogo al husserliano del flujo absoluto del tiempo que tanto tiene que autoconstituirse como

automostrarse, si no queremos caer en un regreso al infinito que presuponga una conciencia constituyente en la que pueda constituirse y mostrarse el flujo y ésta, a su vez, requiere otra, etc. Justo aquí veo una de las grandes diferencias entre la fenomenología de ambos filósofos, puesto que la solución propuesta es divergente. Coinciden en que el fenómeno mismo es el que debe mostrarse tal cual es sin imposiciones conceptuales previamente hechas. Sin embargo, mientras que para Husserl el problema de la automostración-autoconstitución del flujo conduce a un análisis de la reflexión fenomenológica y la mirada (yo) fenomenologizante que la tematiza, para Heidegger el problema de la unidad de la temporalidad del *Dasein* se atestigua a sí mismo en un modo de la ejecución de su comportarse, a saber, en la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) posibilitada desde la propiedad (*Eigentlichkeit*). Si bien esta solución resulta por diversas razones original y atractiva, pues evita el regreso al infinito o la presuposición de un inconsciente, provoca otras dificultades que al final de este ensayo abordaré. Visto el problema desde esta perspectiva resulta superficial tanta discusión –sobre lo que en alguna época fue tan debatido– de si subyace al concepto de propiedad e impropiiedad una valoración ética y que el “existir auténtico” (como también se tradujo *eigentlich*) es “superior” a la inautenticidad de la cotidianidad en la que la vida misma se encuentra sumergida. Y no es que no se pueda reinterpretar lo planteado por el maestro de la Selva Negra desde un ángulo que centre su foco de atención en la pregunta por cuál es el mejor modo de ser, interrogante que desde luego que se acredita por sí misma como filosófica, tal cual nos enseñan Platón y a Aristóteles, sino que el debate se vuelve superfluo si se pretende demostrar que ese era el objetivo heideggeriano o si se pretende denostar *Ser y tiempo* desde un punto al que no está orientado.

Lo que aquí importa es que la vida misma en su ejecución se realiza desde dos modalidades distintas –propiedad e impropiiedad–, y ambas tienen que dejarse mostrar desde sí mismas para captar al *Dasein* en su unidad y originariedad. Así, a la primera sección de *Ser y tiempo* corresponde mostrar al ente que soy yo mismo desde su cotidianidad pero en la modalidad de la impropiiedad, a la segunda sección corresponde mostrar, también la cotidianidad y a la vida misma en su ejecución, pero desde la propiedad. Y es que el *Dasein* tanto es propio como impropio. Aun aceptando que la pregunta por el mejor modo de ser no interese lo más mínimo al filósofo de Messkirch, se vuelve imprescindible que la propiedad no sea un concepto impuesto desde la reflexión fenomenologizante que tematiza a la vida fáctica, sino que ésta se muestre en el cómo de la ejecución de la vida misma. ¿Qué nos atestigua fenoménicamente la propiedad? ¿No vive el *Dasein* siempre en la dispersión de la cotidianidad? ¿No sería suficiente decir que la temporalidad es la estructura que entrelaza los comportamientos del *Dasein* que son el cómo de su ejecución? ¿No basta la descripción de la primera sección para dar una explicación del tiempo, la temporalidad y la temporalización sin renunciar al carácter de *Ausstand* (pendiente) de la vida fáctica? ¿Por qué pretender captarla, ella que es un flujo en sentido absoluto (de ahí el uso de *Ausstand*), en su unidad, en su totalidad? Justamente, porque el *Dasein* mismo en su ejecución atestigua y asegura su mostración unitaria en la resolución precursora.

Es por ello que aquello que da garantía de la unidad del fluir de la vida misma no es un concepto abstracto o una reflexión neutra, sino nuevamente un comportarse, un modo de ser respecto de la angustia ante la muerte.¹⁰ El *Dasein* en tanto articulado por la estructura del cuidado, ya siempre comprende e interpreta (existenciario *Verstehen*) a la muerte desde un temple afectivo (existenciario *Befindlichkeit*) articulándola en un discurso (existenciario *Rede*) desde la dispersión en la que se encuentra caído (existenciario *Verfallen*).¹¹ La vida fáctica en su ejecución se descubre como un fluir disperso, que siempre está cuidándose¹² de esto o aquello y en la que la interpretación dominante del uno ya tiene una explicación para todo. La muerte es

¹⁰ Así cobra todo su sentido pensar a la muerte no como algo, sino que simplemente „ist (...) nur in einem existenziellen Sein zum Tode“. Martin Heidegger, op. cit., GA 2 (SZ), p.234

¹¹ Nótese que queda mucho presupuesto en lo arriba dicho y que las palabras que uso no son siempre la traducción corriente y que a veces me decanto por una versión y a veces por otra. Lo importante es que no se confunda los existenciaros con sus componentes, así a la *Befindlichkeit* corresponde siempre una *Stimmung* o al *Verstehen* siempre una *Auslegung*, etc. Todos esos detalles y matices no puedo abordarlos a detalle pues me alejarían del objetivo de mi texto; sin embargo, me parece oportuno dejar constancia de ello.

¹² Quizá la manera más fácil de traducir *Besorge*, *Fürsorge* y *Sorge* sería por cuidado, simplemente distinguiendo el con-qué y el hacia-qué de cada uno de estos comportamientos. Pues la *Besorge* es un cuidado en relación con mundo, la *Fürsorge* un cuidado en relación con los otros y la *Sorge* un cuidado en relación consigo mismo.

una posibilidad lejana, que viene a confirmar que siempre mi existencia se revela como algo posible y a lo que siempre quedará algo pendiente. ¿Qué pasa si abandonamos la primacía de la presencia? Es decir, lo que se requiere es dejar de imponer una conceptualidad que no corresponde al modo de ser de mi propia existencia y, entonces, se muestra su carácter de ser-posible no como un defecto o una falta, sino como lo más característico del *Dasein*. De ahí la afirmación de que el “*Dasein* es un ser posible”.¹³ La muerte no es, por lo tanto, algo que vaya a suceder en algún momento, sino una posibilidad siempre “presente”,¹⁴ cierta, apodíctica y constante, además de inevitable. Nadie puede sustituir al otro en su muerte, es una posibilidad que cada quien tiene constante e inevitablemente que asumir. La vida cotidiana oculta esta posibilidad, la aleja de sí, por así decirlo, la silencia diciendo “uno también ha de morir... pero todavía no” y con ello tranquiliza al *Dasein*.

Ciertamente el comportamiento propio respecto de la muerte tendrá que ser diferente del impropio, pero aquí se tiene que ser muy cuidadoso, pues se corre el riesgo de malinterpretar la propiedad como si fuese algo así como una fuerza que se enfrenta a la muerte. La propiedad no es simplemente lo contrario, sino otro modo de ser; o sea, no se trata de querer morir, sino justamente de vivir asumiendo mi posibilidad más propia sin imponerle interpretaciones previas, dejándola ser lo que es. ¿Cómo es esto posible? El fenómeno que atestigua esta posibilidad es la angustia ante la muerte, si bien el cómo se asume hace la diferencia entre propiedad e impropiedad. Si el uno impone a mi posibilidad más propia la interpretación de que es algo que sucederá en un futuro lejano y lo que pretende es alejarla y evitarla en tanto posibilidad, la propiedad debe ser capaz de acercarla (adelantarla) y retenerla, aunque —y esto es lo más importante de comprender— como lo que ella misma es. Justamente por eso no se trata de querer morir porque el que pretende morir lo que quiere es no tener que habérselas más con su posibilidad más propia, de lo que se trata es de dejarla ser lo que es: una posibilidad, *mi* posibilidad más propia. Así como el fruto existe madurándose a sí mismo y su maduración no es un estado que aparezca de la nada, sino que es el despliegue de sus propias posibilidades correspondientes a su característico modo de ser, así la muerte no es algo que me venga del exterior sino que desde siempre existo como un ente hacia la muerte, o sea, soy un *sein zum Tode*. La vida misma se experimenta como de cara a la muerte o como un ser para la muerte o, lo que viene a lo mismo, el vivirse de la vida es finito.

Para seguir con el propósito del texto se requiere hacer algunas referencias generales que muestren cómo es el *Dasein* desde la propiedad, es decir, que muestren el enlazarse de sus componentes (en lenguaje heideggeriano, existencialistas) en su movimiento como un todo unitario. La vida fáctica para mostrarse en su propiedad tiene que atestiguar cómo se adelanta (*vorlaufen*) a su posibilidad más propia, cómo asume su muerte. ¿Qué puede querer decir adelantarse a la muerte o, como también se traduce, precursar la muerte? Adelantarse a su posibilidad más propia es justamente existir como el ente que el mismo es, como un ser-posible finito. Aquí es importante entender qué quiere decir ser-finito y cómo es posible asumir su finitud. Finito justamente no debe entenderse como el hecho de que el *Dasein* está sometido a su *Ausstand* sino que los propios modos de su ejecución (*Vollzugsmodi*) son finitos, o sea, que la finitud es —análogamente hablando— al ente que soy yo mismo como la madurez al fruto. Si diacronía es el fluir uno tras otro de las vivencias de forma simultánea o sucesiva, mientras que la sincronía es el se que sabe de su propio fluir, o sea, no es un suceder meramente mecánico, sino un sucederle a alguien, quien es el resultado de la temporalización de su propio fluir que asume como mera posibilidad abierta y siempre como algo pendiente, la pregunta es cómo puede mostrarse tal ser-posible como un todo unitario desde sí mismo. Justamente el se que implica necesariamente todo vivirse puede ser desde la propiedad o la impropiedad y esta es una de las lecciones heideggerianas más importantes. El fluir de mi propia vida es asumido por mí, por el se que vuelve al verbo reflexivo, pero ese se es siempre el uno que ya interpretó y asumió impropriamente mi posibilidad más propia como algo que está en un futuro lejano e indeterminado. Pero el se puede ser vivido desde la propiedad y, entonces, por mi propia mismidad. Es decir, en lugar de interpretar la muerte como algo anejo y externo, se asume como algo que tiene que ser en cada caso mío en tanto que existo como ser-posible, el *Dasein* retiene y adelanta o anticipa esta posibilidad.

¹³ Cfr. Martin Heidegger, op. cit., GA 64, p.48-49.

¹⁴ Si dejamos de entender al presente como lo terminado que está-ahí y lo entendemos como lo posible que lo sustenta, la muerte siempre está presente, a cada instante.

La propiedad muestra aquello hacia lo cual (*Wohin*) del cuidado como remitiendo a la mismidad del *Dasein*, no en tanto que descubra un “yo” profundo y verdadero, sino en tanto que muestra al ente que soy yo mismo en su ejecución. El hacia-qué se descubre en la propiedad como el adelantarse (*sich-vorweg-sein*) no de esta o aquella ocupación, sino como adelantándose a sí mismo y este es el fenómeno originario del futuro. El hacia-qué se muestra como basándose en aquello en lo que ya siempre estoy (*im-schon-sein-in*), esto es lo que se denomina haber sido (*Gewessenheit*) o, como también podría traducirse, pasado originario. Y, nuevamente, el haber sido no es un pasado en el sentido de aquello con lo que me ocupo, sino un haber sido de mis propias posibilidades en su ejecución. Finalmente, el hacia-qué y el con-qué muestran también al presente originario (*Gegenwärtigen*) como basándose en el ser-en-medio-de (*Sein-bei*). Esta estructura tripartita del cuidado desde la propiedad de su ejecución en tanto resolución precursora y sus respectivos hacia-qué y con-qué se revelan como el sentido de la temporalidad, de ahí que Heidegger la defina como “futuro sido-presentante”.¹⁵ Así, la temporalidad se revela como el entrelazamiento¹⁶ efectivo de los existenciales en su ejecución, la cual les da su dirección. Es por ello que aquí se utiliza el concepto de éxtasis, para designar que cada uno de los elementos del cuidado es un sacar-fuera-de-sí al *Dasein*, remitiéndolo a aquello que tiene por delante desde lo que ya siempre ha sido y desde lo que ya siempre se ha ocupado. Si se habla de prioridad del futuro es porque tal éxtasis engloba de mejor manera el sentido del entrelazamiento de la temporalidad, pero ello no debe entenderse como si alguno de los éxtasis pudiera ser sin los otros dos. Aquí surge una ambigüedad conceptual que es necesario mencionar, la diferencia entre el presente originario (*Gegenwärtigen*) y el presente propio (*Augenblick*). Tal ambigüedad puede llevarse a la temporalidad, pues Heidegger tanto habla de una *ursprüngliche* como una *eigentliche Zeitlichkeit*. No puedo detenerme en tal discusión, baste aquí mencionar que la relación entre lo originario y lo propio se puede quizá entender como una relación de lo fundante y lo fundado.¹⁷ El otro concepto a mencionar es el de horizonte, pues justamente la temporalidad se revela como extático-horizontal, esto quiere decir: extática porque saca constantemente al *Dasein* y horizontal porque es un salir hacia..., esta direccionalidad del éxtasis es justamente su horizonte¹⁸. Aquí me surge una pregunta: ¿No podríamos pensar esta temporalización del tiempo como la intencionalidad originaria? Justamente no aquella expresa de actos téticos, sino aquella operante (*fungierende*) que se encuentra a la base de cualquier actividad y, agregaría, de cualquier pasividad o, como diría Levinas, más pasiva que toda pasividad y anterior a cualquier intencionalidad temáticamente expresa. Para terminar con lo expuesto: los éxtasis se temporalizan como un fuera de sí (*außer-sich*) en el que el horizonte determina el hacia-qué, ya sea hacia sí, de vuelta a sí, o un dejar encontrarse de¹⁹. No obstante, la temporalidad originaria debe mostrarse también en la cotidianidad y por lo tanto, los éxtasis deben revelarse en los comportamientos cotidianos del *Dasein*. Por lo tanto, tanto comprensión como encontrarse, discurso y caída deben mostrarse desde la temporalización extático-horizontal. Nuevamente no quisiera adentrarme en los detalles, sino simplemente hacer las menciones generales necesarias para alcanzar el objetivo propuesto. Por ello baste hacer las aclaraciones generales: el existencial de la comprensión (*verstehen*) está basado en el adelantarse (*sich-vorweg*) y el éxtasis que le corresponde es el futuro, con la diferencia que en la propiedad se comprende desde su propia finitud mientras que en la impropiiedad desde aquello que le abren las cosas y las circunstancias con las que se ocupa. El encontrarse (*Befindlichkeit*) está fundado en el ya-ser-en (*im-schon-sein-in*) y le corresponde el éxtasis del haber-sido (*Gewessenheit*) con la diferencia que en

¹⁵ Martin Heidegger, op. cit., GA 2 p. 326.

¹⁶ Ciertamente entrelazamiento (*Verflechtung*) es un término no utilizado por Heidegger, sino por Husserl (en: *Husserliana* XXXIII. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein* (1917/18), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001) describe justamente el temporalizarse del tiempo como un entrelazarse o enmarañarse de lo que comúnmente llamamos pasado-presente-futuro. Sobre tales semejanzas traté en otro artículo.

¹⁷ De ser así cabe la posibilidad de preguntarse: ¿No podríamos releer la temporalidad de *Ser y tiempo* desde la perspectiva de una problemática de lo constituido y lo constituyente? Es decir, la *Zeitlichkeit* originaria solo se muestra gracias a la *Zeitlichkeit* propia, con lo que solo es posible “verla” desde su realización o ejecución —desde lo constituido— y nunca se puede acceder a ella en tanto constituyente.

¹⁸ Cfr. Martin Heidegger, GA 2 (SZ), p. 365: „Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein »Wohin« der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden“.

¹⁹ Cfr. Martin Heidegger, GA 2 (SZ) p. 329: Auf-sich-zu, Zurück Auf, Begegnenlassen von...

la propiedad se descubre como templado desde lo que ya siempre él mismo ha sido, mientras que en la impropiedad olvida su haber-sido. La caída (*Verfallen*) corresponde al ser-ya-en-medio-de (*sein-bei*) del cuidado y el éxtasis que le corresponde es el presente. Sin embargo, aquí me topo con dos ambigüedades conceptuales que tampoco podré responder pero que son necesarias de mención. Primero, el presente originario puede entenderse como instante (*Augenblick*) y a tal éxtasis no veo qué pueda corresponder en la cotidianidad; segundo, pareciera que como vengo exponiendo impropiedad coincide, sin más, con cotidianidad, lo cual es falso. Por otro lado, para mi objetivo es innecesario pretender dar solución a tales ambigüedades. Como sea, en el presente impropio el *Dasein* se encuentra disperso con aquello con lo que se ocupa, con aquello que se le presenta, de ahí que *Gegenwärtigen* también sea utilizado para designar el presente impropio, mientras que en el presente propio retiene sus posibilidades sidas y su adelantarse como tales, como mero poder-ser.²⁰

Baste con lo expuesto para terminar de dar solución ya desde la conceptualidad del maestro de la Selva Negra a lo que aquí llamé el problema husserliano del tiempo. Queda por responder a la tercera pregunta: 3) ¿Cómo se explica, por lo tanto, la innegable remisión —al vivir el tiempo— de lo simultáneo y lo sucesivo? Simultaneidad y sucesión están fundadas, al igual que presente-pasado-futuro, en algo más originario que es justamente la temporalidad extático-horizontal. Si podemos hablar de que al escuchar una melodía hay notas que son sucesivas y otras simultáneas, tiene que ver con que el escuchar mismo de la melodía es un comportarse (*sich verhalten*) del *Dasein* que cuida-de-sí-del-mundo-de-lo-otros.²¹ O sea, si hay percepción de la sucesión y no solo sucesión de la percepción no se debe solo a una conciencia de tiempo, sino a que el tiempo mismo es ese despliegue —o temporalización— que corresponde al modo de ser del ente que soy yo mismo y que es un constante salir-hacia en el que se anticipa aquello que vendrá desde lo sido. Si en niveles de abstracción posteriores se puede hablar de sucesivo y simultáneo es porque el *Dasein* existe, en cierto sentido, como sucesivo y simultáneo, siempre y cuando los entendamos como fundados en el anticiparse que se pierde en aquello de lo que se ocupa y se olvida de aquello que ha sido para poder precisamente ocuparse con aquello presente y disponible para, en este caso la melodía con la que me entretengo en una tarde cualquiera. Baste con lo expuesto para mostrar en términos generales la idea de este artículo.

3. Alcances y límites de la solución heideggeriana

Paso exponer lo que considero los alcances y los límites de los análisis del tiempo del maestro de la Selva Negra. El fluir de la vida misma (vivir) y el captar este fluir (vivirse) son solo posibles desde la temporalización de la temporalidad; desde la ejecución de mi propio modo de ser, o sea, no se trata de una reflexión del tiempo, sino de mostrar al tiempo temporalizándose o, lo que es lo mismo, siendo tiempo. Este modo de ser se sintetiza en el existenciarlo del cuidado (*Sorge*), el cual, entendido ontológicamente, designa la estructura que engloba los modos de comportarse en los que se efectúa concretamente la temporalización, a saber, ocupación-solicitud y cuidado. Pero estos comportamientos²² del *Dasein* tienen el carácter extático-horizontal de remitirse a aquello con lo que ya se encuentra ocupándose-anticipándose para hacer presente y tener disponible para. Es por ello que el nacido en Messkirch afirma que el tiempo es el *Dasein* mismo,²³ pues el antes-ahora-después son modos propios de la vida misma cuidándose de sí. La primera gran divergencia con su maestro es que la temporalización no son meros flujos de vivencias o un tiempo “inmanente” de la conciencia de tiempo,²⁴ sino éxtasis que hacen de este ente un constante estar-relacionándose-comportándose como temporalización. Es decir, el

²⁰ Si no hago mención del existenciarlo del discurso (*Rede*) es porque no queda muy claro a qué éxtasis remite. Cfr. Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Wuppertal: Springer, 2010; donde en el 3.2 (pp. 143-231) de su obra hace un excelente resumen de las discusiones y ambigüedades conceptuales que he venido mencionando.

²¹ Los guiones son para resaltar que la temporalización que el *Dasein* constantemente es, es un desplegarse en el que se entrelazan sus componentes como algo unitario.

²² Quizá valdría la pena traducir los tres términos alemanes *Besorge*, *Sorge* y *Fürsorge* por el vocablo cuidado en español, agregando el con-qué propio de ese cuidado; cuidado del mundo, cuidado de sí, cuidado del(os) otro(s).

²³ Cfr. Martin Heidegger, *GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. 442.

²⁴ Desde luego, ello si nos atenemos al Husserl de *Las lecciones...* (Hua X).

tiempo haciéndose tiempo no es un mero enmarañado de horizontes protensionales y retencionales, sino que los éxtasis-horizontales abiertos por la temporalización son un efectivo y concreto ocuparse-cuidarse con-de. Es por ello que en la obra heideggeriana constantemente se resalta que el *Dasein* es lo que hace, pues este temporalizarse no es un abstracto y neutro relacionarse de sus estructuras, sino un efectivo comportarse con esto o aquello y de este o aquel modo (propiedad e impropiedad). Los éxtasis-horizontes remiten a sí mismos y a los otros éxtasis-horizontes de forma recíproca, tanto en relación con el con-qué como en relación con el hacia-qué respectivo.²⁵ Pareciera que la diferencia fundamental es que Husserl toma al tiempo desde una perspectiva más abstracta, provocada por la mirada fenomenologizante, concentrándose en la forma del mismo²⁶ —o sea, en el flujo absoluto o en el protoproceso constituyente en cuanto tal— independientemente de que esa forma remite a la concreción de la vida misma (lo cual no ignora el filósofo moravo, pero lo deja en segundo plano). Al encarnar, por decirlo de alguna forma, la temporalización como una estructura que se realiza solo en su ejecución como cuidado se evita el problema del regreso al infinito, pues no hay la necesidad de explicar un primer momento originario presente que después sea, *a posteriori*, captado por la conciencia. La unidad (*Einheit*) del tiempo se manifiesta al mostrarse el *Dasein* como totalidad (*Ganzheit*). La solución, sin embargo, tiene también sus contrastes porque inmediatamente puede preguntarse ¿mostrar al *Dasein* desde la propiedad como un ente que se asume como un todo en la resolución precursora es mostrar qué? Justamente no se muestra *nada* cósmico, sino el mero *siendo* o temporalizarse de este ente. ¿Hacer esto no equivaldría, en cierto sentido, a simplemente desplazar el problema de la mostración de la temporalización? Pues si lo planteamos en lenguaje husserliano, la mostración de la temporalización sería meramente indirecta, pues lo que se muestra es el cómo del *Dasein*, o sea, la temporalización solo es posible en su ejecución. No se mostraría la temporalidad originaria, sino simplemente su ejecución, lo que remitiría a un subyacente problema de constitución,²⁷ aunque quizá sería más acertado decir que la solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo es una disolución, porque perdería sentido tal pregunta por lo constituido-constituyente.²⁸

Con esto tenemos la diferencia más marcada porque para Heidegger la manera en que se capta este fluir de la vida misma —saber de sí— no tiene nada que ver con una reflexión fenomenologizante, sino con la ejecución de un modo de ser característico del *Dasein*. Este ente puede existir desde la propiedad o impropiedad y para captar el fluir de la vida misma (diacronía) y su respectivo remitirse a sí (sincronía) solo es posible como algo existencial, como un comportarse en tanto estar-en-el-mundo cuidando de sí, de los otros y del mundo. Esta propiedad del *Dasein* tampoco es un saber qué hacer según ciertos valores universales o según un fundamento o principio, sino el mero asumir su propia finitud; nuevamente, no en tanto reflexión teórica, sino en tanto adelantarse a su posibilidad más propia (o precursar la muerte, como se suele también traducir). De ahí que a su fenomenología le agregue el apelativo de hermenéutica, porque la existencia (*Dasein*) no es un mero fenómeno que estuviera homogénea y neutramente ahí, sino un constante estar interpretando su propia existencia. Finalmente, el fluir del tiempo se desenvuelve porque el tiempo mismo es ese desenvolverse, en tanto irse entrelazando de la vida misma en relación con su vivir-vivirse. Aquí viene otro contraste porque ¿acaso no para captar la unidad del tiempo sería necesario existir desde la propiedad? Lo que vendría a decir que, en última instancia, la mostración de la temporalización depende de que cada quien pueda existir desde la propiedad. No porque no se pueda conceptualmente entender la mostración heideggeriana del tiempo, sino porque justamente su sentido solo puede ser asumido en la resolución precursora que se realiza en la propiedad y, por lo tanto, la unidad-totalidad del *Dasein* depende de que efectivamente cada quien —quien asuma el papel de fenomenólogo que pretende mostrar la temporalidad— ejecute su propia existencia desde la propiedad para efectivamente asumirse como finito.

²⁵ Justamente lo que el término *Verflechtung* en *Hua. XXXIII (Los manuscritos de Bernau)* pretende mostrar, aunque con primacía de la forma en su abstracción y no en su ejecución mundana.

²⁶ En *Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, la Haya: Martinus Nijhoff, 1969, pareciera más bien concentrarse en la materia, pero lo dicho aquí vale tanto para la materia como para la forma, porque lo importante es el cómo se dirige a ésta o aquélla.

²⁷ Aunque quizá esto sea así solo si uno hace lo que llamé “traducción” al lenguaje husserliano.

²⁸ Ello no evita que se pueda intentar pensarlo desde la conceptualidad husserliana o, incluso, tratar de buscar una nueva que englobe lo que ambos están apuntando del fenómeno mismo, es decir, de la temporalización.