

HEIDEGGER Y EL CONCEPTO DE TIEMPO *

Jesús ADRIÁN ESCUDERO
Universidad Autónoma de Barcelona

Abstract: En el presente artículo se analiza la conferencia que Heidegger sostuvo ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924, El concepto de tiempo. El principal interés de este escrito radica en que avanza muchos de los conceptos que luego habrán de ocupar una posición central en Ser y tiempo. No en vano, diferentes estudiosos de la obra temprana de Heidegger consideran que en esta conferencia se lleva a cabo un primer desarrollo sistemático de las ideas principales del joven Heidegger y que, a la postre, preparan el camino hacia la redacción de Ser y tiempo.

En el contexto de esta discusión articulamos el trabajo que aquí se presenta en dos partes: por un lado, se ofrece un breve panorámica del marco intelectual en el que se enmarca la conferencia y, por otro lado, se aborda el estudio de su estructura y contenido.

* * *

En un momento de la conversación imaginaria que Heidegger sostiene a propósito de su obra con un visitante japonés en *De un diálogo con el lenguaje*, éste le pregunta a Heidegger a qué responde el hecho de que «permaneciera en silencio durante doce años»¹. Evidentemente se refiere a los años que median entre su tesis de habilitación sobre Duns Escoto en 1915 y la redacción final de *Ser y tiempo* en 1927. Durante décadas esta laguna ha difundido la imagen de una obra sin historia que parece emerger de la nada. Ahora bien,

(*) El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación PB96-1144 concedido por el Ministerio de Educación y Cultura

¹ HEIDEGGER (1990). *Unterwegs zur Sprache*. Neske: Pfullingen, 92.

la publicación en estos últimos años de los escritos, las lecciones y las conferencias en el marco de la edición completa (*Gesamtausgabe*) ha permitido una aproximación mucho más fidedigna y sistemática a las principales etapas que conforman el recorrido intelectual del joven Heidegger.

De esta manera, tras las publicaciones mencionadas, *Ser y tiempo* se presenta más bien como resultado de una síntesis de diversas influencias: el cuestionamiento de los fundamentos neokantianos, el distanciamiento del catolicismo, la postura crítica frente a la fenomenología, la apropiación de motivos de la filosofía de la vida, el interés por la hermenéutica de Dilthey o la presencia creciente de Aristóteles. No es de extrañar, pues, que en estos últimos años se hayan multiplicado los estudios sobre la génesis de *Ser y tiempo*². En general este tipo de investigaciones ofrece una reconstrucción pormenorizada del itinerario filosófico de Heidegger y del proceso de gestación interna de su tratado de 1927 (que va desde el registro de la aparición y la evolución de los diferentes términos heideggerianos a la clasificación y la valoración de las distintas influencias). Con todo, lo más positivo de este ejercicio de sistematización consiste en poner de relieve el carácter itinerante del pensamiento de Heidegger, de un pensamiento —como gustaba decir el mismo Heidegger— siempre en camino. Un análisis de estas lecciones pone de manifiesto que Heidegger ya tenía *in mente* su empresa filosófica desde sus primeros cursos en Friburgo, período en el que *Ser y tiempo* se va forjando como tema, programa y texto.

En este sentido, la presente conferencia de *El concepto de tiempo* constituye un momento fundamental en este intrincado proceso de elaboración de *Ser y tiempo*. En ella se sientan las bases de un análisis de las estructuras ontológicas de la existencia humana y de una consideración del tiempo a partir de una sugestiva reflexión sobre la muerte, que anticipa terminológica, sintáctica y temáticamente el proyecto filosófico de 1927. Incluso el mismo Heidegger en una nota de *Ser y tiempo* manifiesta que «las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública (julio 1924) sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo»³.

² En el apartado final de esta introducción se ofrece una selección de algunos de esos trabajos.

³ HEIDEGGER (1986). *Sein und Zeit*, Tübinga: Max Niemeyer Verlag, 268/1. (En próximas referencias SuZ).

1. Marco intelectual del joven Heidegger

El itinerario filosófico de Heidegger arranca con una fuerte vinculación a cuestiones teológicas y motivos religiosos. Las biografías aparecidas en estos últimos años ofrecen numerosos detalles sobre la temprana educación católica del joven Heidegger (1903-1909), sobre sus diferentes solicitudes de becas para iniciar primero sus estudios de teología (1909-1911) y luego continuar con sus estudios de filosofía (1911-1913) y, finalmente, sobre su malogrado intento para conseguir una plaza de filosofía (1916)⁴. Son años en los que sus primeras publicaciones traslucen la severidad de la educación católica recibida. La rigidez de este período de formación se traduce poco después en unos intereses filosóficos marcados por el rigor lógico de la filosofía neokantiana de Rickert y Windelband y la pretensión científica de la fenomenología de Husserl, tal y como atestiguan los enfoques que da primero a su tesis doctoral sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) y posteriormente a su escrito de habilitación sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1916)⁵.

Con la finalización de la Primera Guerra Mundial, el joven Heidegger inicia su actividad docente en Friburgo en un ambiente cultural que todavía mantiene vivo el recuerdo de los desastres de la guerra. Se inaugura una nueva época en la que se consuma el distanciamiento respecto de la teología liberal (teología dialéctica de Barth y Bultmann), en la que se debilita la fuerza de la fundamentación filosófica de la ciencia del neokantismo (filosofía de las formas simbólicas de Cassirer) y en la que irrumpe una nueva constelación de filósofos bajo el manto de la fenomenología y del existencialismo (Scheler, Jaspers y Heidegger, entre otros). Esta nueva generación de pensadores se caracteriza por una postura crítica frente al metodologismo de la filosofía neokantiana; postura que —en la escuela fenomenológica— alcanza su máxima

⁴ En este sentido, los primeros capítulos de las biografías de Hugo OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía* (1988) y Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo* (1994), así como el estudio de Bernhard Casper (cfr. CASPER 1980: 534-541) y la reconstrucción pormenorizada del itinerario académico de Heidegger elaborado por Thomas Sheehan (cfr. SHEEHAN 1988: 16-117), entre otros, ofrecen una excelente panorámica de este período de la vida de Heidegger.

⁵ El mismo Heidegger reconoce la decisiva influencia que ambos pensadores desempeñaron en sus inicios filosóficos (véase, por ejemplo, prólogo a *Frühe Schriften* y su escrito autobiográfico «Mi camino hacia la fenomenología»). No en vano al primero va dirigida la dedicatoria de su habilitación, mientras que al segundo dedicará *Ser y tiempo*.

expresión en el cuestionamiento de la prioridad de la ciencia y en la afirmación radical de la experiencia histórica de la vida ⁶.

Desde esta perspectiva, sus primeras lecciones se concentran básicamente en el intento de desarrollar una fenomenología en términos de una ciencia originaria capaz de comprender el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida a partir de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo ⁷. En estos cursos se va fraguando en el pensamiento del prometedor *Privatdozent* una gradual problematización de los postulados neokantianos, presentes tanto en su tesis doctoral como en la de habilitación, en favor de lo que podríamos denominar un 'giro hermenéutico', que se articula en torno a un análisis fenomenológico de las estructuras de la existencia humana y a la necesidad de una destrucción de la metafísica. Concretamente estas dos cuestiones formarán el núcleo temático de sus cursos de religión a principios de los años veinte (1920-21) ⁸.

En este sentido, Heidegger —tras su ruptura con el sistema del catolicismo en 1917⁹— va desviando progresivamente su atención hacia la lectura y la exégesis de las epístolas paulinas y de los textos de san Agustín, de los místicos medievales y del Lutero de la Reforma, tratando de rastrear las huellas de la facticidad histórica de la vida y de someter a un análisis formal los diversos modos de realización de la misma. Desde el fructífero prisma fenomenológico —que Heidegger aplica a sus interpretaciones de los mencionadas escritos— se van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana (tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la caída en el uno, la impropiedad o el cuidado, entre otras) ¹⁰. En otras palabras, Heidegger persigue una fenomenología de la vida

⁶ Cfr. GADAMER, 1983: 29ss.

⁷ Nos referimos a las lecciones de 1919, reunidas bajo el título *La definición de la filosofía* (GA 56/57), a las del semestre de invierno de 1919/20, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58), y a las del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (GA 59). En próximas referencias a los textos de Heidegger incluidos en la *Gesamtausgabe* se indicará sólo el número de volumen y la paginación correspondiente.

⁸ Nos referimos aquí a los cursos recientemente publicados en el marco de la edición completa, *Introducción a la fenomenología de la religión y San Agustín y el neoplatonismo*, editados conjuntamente bajo el título *Fenomenología de la vida religiosa* (GA 60).

⁹ Véase la carta que Heidegger escribe a Engelbert Krebs el de 9 de enero de 1919 (cfr. Casper, 1980: 54).

¹⁰ Elementos que —como se puede apreciar— se integran luego plenamente en la primera parte de la conferencia *El concepto de tiempo* y que, más tarde, pasarán a constituir la columna vertebral de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (cfr. PÖGGELER, 1983: 37ss).

que, por un lado y en gran medida, se apoya en las experiencias límite de la existencia personal analizadas por Jaspers¹¹ y que, por otro lado, se apropia de los análisis de Dilthey sobre la génesis de la conciencia histórica en el seno de las comunidades cristianas primitivas¹².

Será precisamente esa experiencia de la historia que brota de la autocomprensión que el individuo tiene en cada caso de su situación concreta la que llevará a Heidegger a una reinterpretación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl. Asimismo, le conducirá a un replanteamiento de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo y le obligará a una reconsideración de las operaciones generativas del yo transcendental, por las que éstas se convierten en el proyecto de vida históricamente situado de un ser-ahí que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo. En otras palabras, el acceso a las cosas mismas —según la máxima husserliana— no responde primordialmente a la operación intelectual de un sujeto que capta la esencia de las mismas, sino que parte de un saber prerreflexivo consustancial a nuestro propio estar en el mundo. El acto de comprensión que acompaña en todo momento al ser-ahí, pues, está ya siempre inmerso en un mundo histórico cuya génesis no domina. He aquí, en resumen, el marco intelectual y el ámbito de reflexiones en el que se desenvuelve el quehacer filosófico del joven Heidegger, quien —independientemente de que hable sobre

¹¹ Nos referimos a su libro de 1919, *Psicología de las concepciones del mundo*, que HEIDEGGER recensionó profusamente [cfr. GA 9: 1-44] y que, además, le abrió las puertas al pensamiento de Kierkegaard. Este compendio de influencias de diversos autores y escuelas filosóficas ya queda reflejado en el *curriculum vitae* que el propio Heidegger redactó con motivo de la defensa de su tesis doctoral (cfr. SHEEHAN, 1988: 115-117). Además, permite explorar «cómo las constelaciones de la metafísica griega, medieval y moderna influyen en sus años de estudiante en la forma de Aristóteles, la neo-escolástica, el neokantismo y la fenomenología. Pero al mismo tiempo subraya el efecto neutralizante del misticismo medieval, de la hermenéutica teológica, de la poesía y del pensamiento de Nietzsche, Kierkegaard y Dilthey que conducirán a Heidegger a un concepto más profundo de la filosofía» [BUREN, 1994: 52].

¹² En este sentido, tanto las lecciones del semestre de invierno de 1920/21, *Introducción a la fenomenología de la religión* (GA 60), y del semestre de verano de 1921, *San Agustín y el neoplatonismo* (GA 60), como las lecciones del siguiente curso académico de 1921/22, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (GA 61), y el estudio homónimo que Heidegger realizara sobre Aristóteles para la obtención de una plaza de profesor extraordinario en Marburgo (*Natorp-Bericht* de 1922) se inspiran de diversa manera en las fuentes cristianas de las epístolas paulinas, de san Agustín, de la mística medieval y de Lutero. No obstante, sus reflexiones filosóficas van perdiendo progresivamente su inicial coloración teológica y adquieren cada vez más un gradual tono ontológico. Un proceso que nace en estos primeros años de docencia en Friburgo, madura en los cursos de Marburgo y culmina finalmente en *Ser y tiempo*.

neokantismo, misticismo, hermenéutica y cristianismo o sobre Duns-Escoto, Dilthey, Husserl y Aristóteles— siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia los fenómenos de la historicidad y de la temporalidad de la vida.

2. Estructura y contenido de *El concepto de tiempo*

En el verano de 1924, un año después de haber tomado posesión de la plaza extraordinaria de filosofía en Marburgo, recibe Heidegger una invitación de Rudolf Bultmann para mantener una conferencia ante la Sociedad Teológica de esa misma ciudad¹³. El tema elegido por Heidegger da pie al presente texto sobre el concepto del tiempo. La conferencia, como indica Heidegger desde el principio, no aborda cuestiones teológicas o divinas, sino que se limita a una consideración de la cuestión del tiempo a partir de un análisis previo de la existencia humana. De entrada, pues, se puede apreciar el esfuerzo de Heidegger por deslindar los ámbitos de la teología y de la filosofía a partir de su distinta concepción del tiempo. El filósofo, a diferencia del teólogo que aborda el tema del tiempo como un asunto que afecta principalmente a la fe, no cree y, por tanto, se plantea la comprensión del tiempo en términos del tiempo mismo (esto es, sin referencia alguna al concepto de eternidad)¹⁴.

En este aspecto el texto de la conferencia es deudor de la sugestiva propuesta de san Agustín de resituar el problema del tiempo en el marco de la naturaleza de la propia disposición del alma, que Heidegger traduce como estado de ánimo, y abrir así la cuestión del tiempo a una nueva y plena consideración de la vida humana desde su nacimiento hasta su muerte. He aquí una de las aportaciones decisivas de este escrito, pues es la primera vez que Heidegger yuxtapone la certeza de la propia muerte a la tendencia a caer preso de la cotidianidad

¹³ Recordemos que Bultmann había llegado a Marburgo dos años antes que Heidegger. Desde aquí renovó por segunda vez la teología protestante tras Karl Barth. Esta teología conocerá su verdadera expansión primero después de 1945 bajo el título de la «desmitificación» y, como reconoce el mismo Bultmann, fueron los años de Marburgo en compañía de Heidegger los que dieron forma a sus reflexiones teológicas.

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga 1989: 6. (En próximas referencias BZ). Años más tarde, en la conferencia de 1927 titulada «Fenomenología y teología», Heidegger retoma esta diferencia y señala, además, que la filosofía actúa a modo de correctivo ontológico del contenido precristiano de los conceptos teológicos fundamentales como, por ejemplo, de la experiencia óptica de la fe (cfr. GA 9: 61-67).

anónima del 'uno'. La muerte, por tanto, suministra el único acceso ontológico a la temporalidad y, por ende, a la historicidad de la existencia humana.

Esta primera interrelación entre una vida dueña de su existencia y otra atrapada por el espeso manto de las opiniones públicas se tematiza explícitamente en el texto de 1924 en términos de dos modos antagónicos de temporalidad. En este sentido, la incorporación del término técnico de la «especificidad»¹⁵ juega un papel central en la conferencia como telón de fondo para distinguir estas dos formas de temporalidad: la temporalidad impropia que se limita al cálculo del tiempo y la temporalidad propia que se despliega desde la anticipación del futuro. He aquí los dos ejes que vertebran el grueso de las reflexiones heideggerianas en torno al concepto de tiempo. A partir de estas consideraciones previas la conferencia se desarrolla en dos direcciones: por un lado, un breve examen de la concepción del tiempo imperante en la física contemporánea y en la experiencia ordinaria y, por otro lado, un análisis más detallado del fenómeno del tiempo en relación con la existencia humana.

En primer lugar, Heidegger estima inadecuada e insuficiente la comprensión del tiempo compartida por experiencias tan distintas como la teoría de la relatividad de Einstein, las observaciones aristotélicas o la conducta cotidiana por entender que todas tres coinciden en determinar el tiempo a partir de la categoría de la medida. La física moderna se limita a medir los fenómenos naturales en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales¹⁶. Incluso la experiencia cotidiana del tiempo parece estar filtrada por la medición y el cálculo de los acontecimientos. Heidegger ilustra el carácter homogéneo y cuantitativo del tiempo a través de la imagen del reloj, instrumento que plasma gráficamente esta noción de sucesión lineal y uniforme del tiempo¹⁷. Un rasgo, en palabras de *Ser y tiempo*, que corresponde al tiempo impropio.

La indagación de Heidegger, en cambio, aborda el problema desde la perspectiva de la relación interna del tiempo con nuestra propia experiencia, que

¹⁵ Término que Heidegger ya había elaborado en las lecciones del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, para designar con mucha más precisión el fenómeno de la facticidad (cfr. GA 63: 7). Sobre el criterio de traducción empleado ver la nota 13 de la presente traducción.

¹⁶ En este punto Heidegger retoma casi literalmente las conclusiones de su lección de habilitación de 1915, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (cfr. GA 1: 413-434, especialmente 421-425).

¹⁷ Cfr. BZ: 7-9.

—como se apresura a señalar el mismo Heidegger— se inspira en el libro XI de las *Confesiones*. San Agustín, tal como se ha apuntado anteriormente, ya comprendió que el 'yo' experimenta el tiempo inmediatamente como una disposición afectiva, y esta experiencia inmediata es el modo como la existencia se encuentra a sí misma antes de cualquier acto de reflexión. No cabe duda de que Heidegger, aunque no lo mencione expresamente en esta conferencia, está al corriente de los trabajos de Husserl en torno a la temporalidad de la conciencia¹⁸. Husserl describe el tiempo de la conciencia no como una sucesión discontinua de momentos, sino como una estructura en la que el presente conserva un eco del pasado y anticipa a la vez el futuro. Con ello Husserl descubre en la conciencia la dimensión fundamental de la temporalidad. La conciencia se manifiesta como corriente viva del presente que arrastra consigo el pasado y tiende hacia el porvenir, convirtiéndose de esta manera en fuente del recuerdo y del proyecto. La conciencia es, pues, temporal¹⁹. El mismo yo no se nos muestra como una cosa de contornos definidos y que está ahí a nuestra disposición, sino como un torrente que escapa a nuestro poder de objetivación. Las estructuras del sujeto de conocimiento, por tanto, se diluyen desde la óptica de la temporalización concreta de su ser.

En este sentido, en el escrito de habilitación sobre Duns Escoto ya se detecta un primera tentativa de fluidificación de las categorías escolásticas con el objetivo de indicar cómo la vida del sujeto se comprende a sí misma desde su devenir histórico. Heidegger propone un retorno al espíritu vivo en la plenitud de sus manifestaciones²⁰. Esto significa que las cosas son mucho más que lo meramente expresado en el medio homogéneo de los conceptos. Las cosas, por el contrario, son puras singularidades heterogéneas. Y es nuestro entendimiento el que proyecta en esta heterogeneidad los conceptos para comprender y comparar las cosas²¹. Y es en este contexto en el que Heidegger retoma el

¹⁸ Cabe recordar que Heidegger se encargó posteriormente de la publicación de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Tubinga 1928).

¹⁹ Cfr. HUSSERL, 1966: §§ 2-8. A tenor de las observaciones que encontramos más adelante en el desarrollo de la conferencia parece evidente que Heidegger bebe de las aguas de Husserl. Y uno no sabe en este caso si la figura del precursor y mentor de Heidegger no es más importante que la del autor de *Ser y tiempo*.

²⁰ Cfr. HEIDEGGER 1978: 407s. (En próximas referencias abreviamos GA 1).

²¹ Una reflexión en la órbita de la filosofía vitalista de Bergson, quien reconoce dos fuentes de conocimiento de la vida: el entendimiento que filtra conceptualmente la realidad desde un criterio práctico y la intuición que nos traslada al núcleo vital de la realidad. A partir de es

concepto de la *haecceitas* de Duns Escoto para designar la singularidad de lo real, es decir, de lo que existe realmente en el aquí y en el ahora²². Precisamente la imposibilidad de encorsetar la vida en un rígido armazón conceptual se manifiesta abiertamente en el epílogo de la habilitación. El fenómeno de la vida —como señala Heidegger— no se agota en la actitud teórica sino que alcanza su plenitud en el desarrollo del espíritu histórico de la vida misma²³. Por tanto, existir no es un estar dado; antes bien, es un realizarse, un gestarse histórico. Sólo a partir de este plegarse sobre la propia facticidad puede abrirse el horizonte de la temporalidad.

De esta manera, independientemente de que midamos el tiempo en nuestro espíritu (Agustín) o en nuestra conciencia (Husserl), lo cierto es que la pregunta acerca de qué es el tiempo acaba remitiendo la investigación al ser-ahí, si por ser-ahí se entiende el ente que conocemos como vida humana²⁴. En otras palabras, si la existencia humana guarda alguna relación con el tiempo, entonces habrá que determinar la constitución ontológica fundamental de tal existencia. Sin embargo, esta tarea precisa de una previa destrucción de la concepción del tiempo dominante en la tradición metafísica (en clara alusión al sentido del tiempo en la *Física* de Aristóteles como paradigma del tiempo operativo en la cotidianidad y en la ciencia, o a la aproximación teológica al tiempo en clave de eternidad). Con esta destrucción Heidegger logra situarse en el ámbito preteórico de una fenomenología de la experiencia fáctica de la vida que permite mostrar las estructuras ontológicas del ser-ahí²⁵. El error de la

distinción se establecen dos experiencias del tiempo: la del entendimiento que construye el tiempo físico medible y la de la experiencia interna de la intuición que vive el tiempo como duración.

²² Cfr. GA 1: 191-199. En *Ser y tiempo* —como sugiere el mismo Heidegger en una carta a Karl Löwith en 1927— la *haecceitas* vendrá a caracterizar la particularidad temporal y la facticidad del ser-ahí (cfr. BRIEF AN LÖWITH, 1927: 37). Este ingrediente temporal, por otra parte, es el que Heidegger pretende retener en el término de «especificidad» presente en la conferencia.

²³ Cfr. GA 1: 353. Preludio de la noción de historicidad que luego reaparece en la conferencia *El concepto de tiempo*.

²⁴ Cfr. BZ: 11. En el momento de pronunciar esta conferencia Heidegger ya se encuentra en el proceso de elaboración de los caracteres fundamentales de la existencia humana, que en el curso de las citadas lecciones de 1923 bautiza definitivamente con el nombre de «ser-ahí». Para una discusión sobre la traducción del término *Dasein* por «ser-ahí» ver la nota 2 de la presente traducción.

²⁵ No hay que olvidar que todas estas estructuras de la existencia humana o categorías de la vida fáctica —que en *Ser y tiempo* reciben el nombre de existenciaris— son caracteres formales (expresan modos de ser o formas en las que la existencia se realiza y no propiedades determinadas de las cosas), *a priori* (elementos que no se obtienen por medio de la experiencia, sino

metafísica consiste en pensar el ser como constante ser presente. Por esa razón no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica. En opinión del joven Heidegger el ser así entendido está presente en el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Resulta claro que a partir de esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida. «Un pensar —como comenta Colomer— que funciona como ver y piensa el ser como ser-a-la-vista tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente»²⁶. La metafísica occidental piensa el ser en el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo como tiempo.

Con este planteamiento Heidegger da paso a la parte central de su exposición, subdividida a su vez en dos apartados. En el primero se ofrecen ocho sucintas características de la existencia humana, que en lo esencial no difieren de la analítica existencial de la primera sección de *Ser y tiempo*²⁷. En cualquier caso, sólo se mencionan aquellos rasgos ontológicos del ser-ahí que resultan imprescindibles para la exposición de la cuestión de la temporalidad. Esta exposición se concentra especialmente en la temporalidad propia del ser-ahí que emana de la anticipación de su propio fin como posibilidad de su poder-ser más originario. En este sentido, el segundo apartado inscribe el problema del tiempo en una sugestiva reflexión sobre la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí que contiene virtualmente los elementos presentes en la segunda sección de *Ser y tiempo*²⁸.

que ya siempre están en cada caso de experiencia) y co-origenarios (en el sentido de que no se deducen o se explican a partir de otros principios, pues se trata de exponerlos y no de analizarlos).

²⁶ COLOMER, 1990: 488.

²⁷ En líneas generales el ser-ahí se caracteriza por su ser en el mundo, en el que primordialmente se ocupa de las cosas que le salen al encuentro. Además, en la medida en que el ser-ahí comparte el mundo con los otros la comprensión que tiene de sí mismo y de los otros está básicamente gobernada por los criterios de la cotidianidad y condicionada por la tradición (cfr. BZ: 12-14).

²⁸ Ciertamente que la forma de plantear el objetivo de la conferencia se mantiene en la órbita de las dos secciones publicadas de *Ser y tiempo*, si bien la cuestión central de la pregunta que interroga por el sentido del ser desde el horizonte trascendental de la temporalidad no aparece ni explícita ni implícitamente tematizado. De ahí —como apuntan Kisiel y Sheehan— que se deba tomar con reservas la rotundidad de la afirmación de Gadamer según la cual el texto de *El concepto de tiempo* pueda considerarse una forma primitiva de *Ser y tiempo*. (Para una aproximación a la discusión sobre el alcance de la influencia de esta conferencia en *Ser y tiempo* consultar, entre otros, GADAMER, 1983: 29-40; SHEEHAN, 1979: 78-83; y KISIEL, 1993: 311-357).

Ahora bien, ¿por qué se retrocede al ser-ahí para explicar el fenómeno del tiempo? La respuesta de Heidegger es que la vida humana ya está cotidianamente orientada hacia el tiempo. Las acciones en nuestro mundo circundante y los procesos de la naturaleza también se desarrollan en el tiempo. Precisamente la constatación de este hecho obliga a un análisis previo del ser-ahí en su continuo proceso de realización cotidiana. Sin embargo, la dimensión de la vida cotidiana es tan familiar y auto-evidente que habitualmente se pasa por alto. Por ello, el examen de este ser-ahí en el mundo cotidiano se erige en el punto de partida de una elaboración ontológica de la temporalidad. Un examen que tiene que elucidar básicamente tres cuestiones. La primera de ellas: ¿cómo aprehendemos el mundo? El mundo —al que la existencia humana está referido antes de todo teorizar sobre él— es un mundo previamente constituido, simbólicamente estructurado y compartido en virtud de su originario ser-con-otro, lo cual determina que aquello con lo que primariamente nos encontramos no sean las 'cosas mismas', sino la interpretación pública y cotidiana de las mismas²⁹. Ahora bien, la imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo no es algo limitante, ya que establece la posibilidad misma de revestir el mundo de sentido³⁰. En otras palabras, y en la estela de las lecciones del semestre de posguerra de 1919 Heidegger, «este mundo que nos rodea...no consiste en cosas con un determinado contenido de significación, en objetos a los que además se añade el que hayan de significar esto y lo otro, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primero, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación de la cosa desnuda»³¹. La segunda de las cuestiones anteriormente apuntadas: ¿quién es en el mundo? El ser que uno ordinariamente es. Aquí el 'uno' se eleva a sujeto anónimo y colectivo que se comprende a sí mismo a partir de un entramado de hábitos, costumbres y tradiciones previamente establecidas que sumen al ser-ahí en el anonimato de la cotidianidad. Y, en tercer

²⁹ Este el germen de la transformación hermenéutica de la fenomenología consumada por Heidegger y que, en pocas palabras, se traduce en la sustitución del modelo de la percepción, paradigmático para la filosofía de la conciencia, por el modelo de la comprensión de la hermenéutica. Para una exposición detallada del alcance de esta transformación en el pensamiento del joven Heidegger en su relación con Husserl consultar el interesante libro de Ramón RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Tecnos, Madrid 1997).

³⁰ Un claro preludeo del *factum* de la precomprensión del ser presente en *Ser y tiempo*, que más tarde se traducirá en *Verdad y método* en el hilo conductor de la hermenéutica de Gadamer.

³¹ GA 56/57: 73.

lugar, queda abierta la pregunta: ¿cómo se manifiesta el ahí, el ser-en, de la existencia humana? En la inhospitalidad de ese sujeto de la cotidianidad que no remite a nadie en concreto y en la que el ser-ahí queda atrapado por el tiempo uniforme y público del 'uno' que nivela a todos. El ser-ahí, pues, tiene una vivencia impropia del tiempo y anclada en la repetición constante de un 'ahora' que absorbe a la existencia en un fluir impersonal del tipo 'ahora esto, luego aquello' que acaba por precipitar al ser-ahí a la caída y a la pérdida de sí mismo. Y es que la misma dimensión temporal de la vida abre una abanico de posibilidades entre las que existe la posibilidad de sucumbir ante el 'uno' ³².

Precisamente los parámetros interpretativos de la cotidianidad y el ritmo de la temporalidad impropia deforman la comprensión del ser del ser-ahí. Ante esta situación emprende Heidegger una reflexión sobre la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí (que se concentra en el segunda mitad de su conferencia). No obstante, ¿cómo un tal ente puede ser conocido en su ser antes de haber llegado a su fin? ³³. La salida que Heidegger propone a esta aporía consiste en no considerar la muerte como algo que provoca el final efectivo de la existencia humana, sino como la posibilidad extrema e irrebasable de esa misma existencia vista desde la perspectiva formal de su ser relativamente al fin ³⁴. Y ¿en qué se distinguen estas reflexiones sobre la muerte de aquellas otras de la tradición cristiana? Básicamente en que no tematiza la muerte en clave existencial, sino como puente tendido hacia la temporalidad. Un planteamiento crítico con la tradición imperante en la teología y en la metafísica, propensa a considerar a Dios o al Ser como esferas sustraídas al tiempo y a las que uno sólo accede por la fe o la participación ³⁵.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo eso con la cuestión del tiempo? El ser-ahí, caracterizado esencialmente como un ser de posibilidades proyectadas sobre el fondo de la posibilidad extrema de la muerte, muestra la totalidad de su existencia a la luz de su haber-pasado. Desde la perspectiva de este modo de realizar y proyectar la existencia en el marco de la anticipación de la muerte

³² Cfr. KRELL, 1994: 368s.

³³ Cfr. BZ: 15.

³⁴ No se encuentra todavía la expresión «ser-hacia-la-muerte» de *Ser y tiempo*, pero es manifiesto —como apunta Peñalver— que el Heidegger de esta conferencia tiene plena conciencia del decisivo papel que este existencialista ocupa en el análisis de la existencia humana (cfr. PEÑALVER, 1988: 48).

³⁵ Cfr. SAFRANSKI, 1994: 163-165.

futura y de la vida pasada se alcanza una comprensión genuina del fenómeno del tiempo. En el marco de esta anticipación prima el futuro, porque el rasgo fundamental del ser-ahí descansa ante todo en este constante proyectarse en posibilidades. De ahí la rotunda afirmación de Heidegger: «esta anticipación no es otra cosa que el futuro propio y único del ser-ahí. En la anticipación el ser-ahí es su futuro, pero de tal manera que en este futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí concebido en su posibilidad más extrema de ser no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo»³⁶. Esta concepción de un tiempo propio, fruto de la síntesis entre pasado (necesidad) y futuro (posibilidad) en el instante presente, se remonta a las lecciones del semestre de 1920/21 en las que Heidegger ofrece una audaz reinterpretación ontológica del tema cristiano de la *parousía* de las epístolas paulinas³⁷. Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. La existencia, pues, se despliega en el horizonte de la temporalidad. Y ésta —al igual que sucede luego en *Ser y tiempo*— es la condición de posibilidad de la historicidad como una forma temporal de la existencia del ser-ahí³⁸. Quizás la historicidad como carácter ontológico del ser-ahí pueda hacer visible el fenómeno del tiempo, ya que a la postre todo preguntar por el tiempo no deja de ser un preguntar histórico.

Pero de nuevo se suscita el interrogante: ¿qué es la historia? En un sentido objetivo la historia se despliega como una serie de acontecimientos pasados y tradiciones comunes³⁹. Sin embargo, este entramado de tradiciones también regula la interpretación del tiempo, ofreciendo una visión impropia de la historicidad en términos de historiografía. Los principales peligros de una comprensión historiográfica de la historia son el relativismo producto de las comparaciones sin fin entre distintas concepciones del mundo y el objetivismo en forma de una enumeración cronológica que persigue disponer los hechos pasados en

³⁶ BZ: 19.

³⁷ Cfr. GA 60: §§ 25-27.

³⁸ Cfr. SuZ: § 6.

³⁹ Llegado a este punto Heidegger vuelve a aplicar los dos modos de existencia fundamentales del ser-ahí (a saber, la propiedad y la impropiedad) a la historia. De este modo, distingue entre la historiografía (*Historie*) y la experiencia de la historia (*Geschichte*); una distinción, por otra parte, en clara sintonía con el esquema de *Ser y tiempo*.

un orden totalmente transparente y determinado. El tiempo histórico no puede ser reducido al tiempo de las ciencias naturales. En opinión de Heidegger, el problema de la historicidad no descansa tanto en la objetividad del conocimiento historiográfico como en alcanzar una comprensión del despliegue de la conciencia histórica. Y precisamente la empresa de llevar a cabo esa comprensión filosófica de la conciencia en términos de una autointerpretación en clave fenomenológica de la facticidad histórica del ser-ahí ocupará a Heidegger durante sus próximos años de trabajo hasta la publicación de *Ser y tiempo*.

Referencias bibliográficas

- BUREN, John (1994): *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Indianápolis: Indiana University Press.
- CASPER, Bernhard (1980): «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg». *Freiburger Diözesan-Archiv* 100: 534-541.
- COLOMER, Eusebi (1990): *El pensamiento alemán de Kant de Heidegger III*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, Hans-Georg (1983): *Heideggers Wege*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- HEIDEGGER, Martin (1978): *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tesis de habilitación de 1915): En *Frühe Schriften*. Francfort del Meno: Vittorio Klostermann (GA 1).
- (1978): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (Lección de habilitación de 1915). En *Frühe Schriften*. Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, pp. 413-433 (GA 1).
- (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de posguerra de 1919). Francfort del Meno: Vittorio Klostermann (GA 56/57).
- (1993): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lecciones del semestre de invierno de 1919/20). Francfort del Meno: Vittorio Klostermann (GA 58).
- (1993): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Lecciones del semestre de verano de 1920). Francfort del Meno: Vittorio Klostermann (GA 59).
- (2^a1978): «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen' (1919/21)». En *Wegmarken*. Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, pp. 1-44 (GA 9).
- (1995): *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Lecciones de los semestres de invierno y verano de 1920/21 y 1921). Francfort del Meno: Vittorio Klostermann (GA 60).

- (1985): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Lecciones del semestre de invierno (1921/22)). Francfort del Meno. Vittorio Klostermann (GA 61).
 - (1989): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (Natorp-Bericht 1922)*. En *Dilthey-Jahrbuch* 6: 237-274.
 - (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Lecciones del semestre de verano de 1923). Francfort del Meno: Vittorio Klostermann (GA 63).
 - (1989): *Der Begriff der Zeit* (Conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924). Tübinga: Max Niemeyer Verlag.
 - (2^o1978): «Phänomenologie und Theologie». En *Wegmarken*. Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, pp. 45-78 (GA 9).
 - (1^o1986): *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag.
 - (2^o1990): *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
 - (2^o1976): «Mein Weg in die Phänomenologie». En *Zur Sache des Denkens*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag, pp. 81-90.
 - (1980): Brief an Engelbert Krebs (9 de enero de 1919). En Casper: 541.
 - (1990): Brief an Karl Löwith (20 de agosto de 1927). En Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 2). Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, pp. 27-32.
- HUSSERL, Edmund (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- KISIEL, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- KRELL, David (1994): «The 'Factual Life' of *Dasein*. From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*». En Buren, John y Kisiel, Theodore (eds.). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York, pp. 361-380.
- OTT, Hugo (1992): *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Universidad.
- PEÑALVER, Patricio (1988): *Del espíritu al tiempo. Lecturas de 'El Ser y el Tiempo'*. Barcelona: Anthropos.
- PÖGgeler, Otto (2^o1983): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- SAFRANSKI, Rüdiger (1994): *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munich y Viena: Carl Hanser Verlag.

- SHEEHAN, Thomas (1979): «The original form of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Begriff der Zeit*». *Journal of the British Society for Phenomenology* 10: 78-83.
- (1988): «Heidegger's *Lehrjahre*». En Sallis, John *et al.* (eds.). *The Collegium Phaenomenologicum*. Dordrecht: Kluwer, pp. 16-117.