

TIEMPO Y SUBJETIVIDAD.

APROXIMACIÓN DESDE EL PRIMER¹⁰ HEIDEGGER

Manuel Vivas Moreno

“No se debe olvidar que el futuro y el pasado son contemporáneos”.

“Yo no represento, pregunto”

“La razón limitada; la muerte definitiva”.

Eduardo Chillida. *Preguntas*.

I.- Introducción.

Seguramente, una de las tareas más urgentes con la que la filosofía contemporánea¹¹ – la posterior a Hegel y Nietzsche y desde la que arranca la voluntad filosófica de Heidegger- se vio obligada a iniciar su andadura, esto es repensarse y redefinirse, fue la de someter a revisión la noción moderna de sujeto y, obviamente aparejada con ella, la de subjetividad. No obstante, en contra de lo que pudiera parecer, la revisión del sujeto no ha conllevado siempre la necesaria revisión de la subjetividad. Recuérdese, por ejemplo, el reproche de Kant tanto a racionalismo como a empirismo por no haber revisado las condiciones de la subjetividad habiendo discutido hasta la saciedad sobre el sujeto que, pese a todo -con ideas innatas o sin ellas, deductiva o inductivamente-, seguía puesto frente a un objeto al que tenía que adecuarse. Fue revisado el sujeto, pero fueron dadas por supuestas las condiciones desde las que se ejercía de tal, es decir, fue supuesta la subjetividad, que fue, efectivamente, revisada por Kant con su famosa revolución copernicana que pasa, por cierto, por la introducción del tiempo como esquema a priori de la sensibilidad interna. Podríamos decir, pues, que toda revisión de la subjetividad exige la reforma del sujeto pero no todos los retoques o revisiones del sujeto suponen una efectiva reforma de la subjetividad.

Hemos aludido a la necesidad, tematizada por Kant, de introducir el esquema del tiempo en el seno del sujeto trascendental para afrontar la revisión de sujeto y subjetividad; ahora añadimos que en la contemporaneidad filosófica semejante cometido no ha podido ser llevado a cabo sin una revisión severa del concepto de

¹⁰ Las razones de nuestras dificultades, cada vez mayores, para hablar de “primer” y “segundo” Heidegger las obviamos en este escrito; empleamos, pues, el término como simple delimitación de fuentes y no temáticamente: nos limitamos, por tanto, a las lecciones de Freiburg y Mamburg y llegamos hasta *Sein und Zeit*. Excluimos deliberadamente a *“Vom Wesen des Grundes”*, obra que para nosotros cierra el ciclo de lo escrito en la misma clave.

¹¹ El título, surgido hace alguna década, de “postmodernidad” nos resulta ambiguo. Si de Historia de la Filosofía se trata, todo es “post”: post-griega, post-medieval, etc. Si con el nombre de “postmodernidad” se quiere acentuar una ruptura con la modernidad, debiéramos depurar afinidades y movimientos. ¿Sería, por ejemplo, la fenomenología husserliana, el movimiento filosófico más importante del siglo XX “postmoderna”? ¿Hay, acaso, mayor modernidad que la del método? Preferimos, por tanto, hablar, sin más de contemporaneidad. Por eso señalamos a Hegel, con clara conciencia de final y a Nietzsche con voluntad demoledora. Después de ellos surge nuestro “hoy”, la contemporaneidad. Heidegger, por su parte, tendrá clara conciencia de reinicio.

tiempo. Sólo desde la misma y sólo desde la radical incorporación del resultado de las investigaciones a la subjetividad misma esta ha sido revisada y extraída de la “esfera” noético-noemática de la modernidad de un sujeto que abarca –como mínimo- desde Descartes hasta el propio Husserl.

Ciertamente, la mencionada e intrínseca relación habida entre tiempo y subjetividad –entendida como condición de sujeto- no es nueva en la Historia de la Filosofía. Aristóteles nos introduce de lleno en la cuestión cuando en la *Física*, después de múltiples vueltas en torno al concepto de tiempo, se plantea semejante cuestión: “¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma?”¹² San Agustín, en las *Confesiones* vuelve a situar el tiempo en el interior del alma humana; es en efecto, célebre su afirmación: “In te, anime meus, tempora metior”.¹³ Por su parte, como ya hemos mencionado, Kant también ha situado el tiempo en el corazón del sujeto trascendental proponiéndolo, en primera instancia como posibilidad y límite del conocimiento, en cuanto esquema a priori de la sensibilidad trascendental –ciertamente junto al espacio-, pero subrayando que el tiempo lo es para la sensibilidad “interna”. El propio Heidegger en *Kant y el problema de la Metafísica* establece la identificación entre el “yo pienso” kantiano y el esquematismo trascendental del tiempo. Evidentemente, sólo aludimos de manera muy vaga a la hermenéutica heideggeriana que, pese a su violencia, no hace más que situar a Kant en los márgenes de la propia Historia de la Filosofía en relación al problema tratado. El desarrollo de esta tesis es, obviamente, materia de otro trabajo.

Pues bien, creemos que esta hilazón que la propia Historia de la Filosofía establece entre tiempo y subjetividad no sólo es atendida por Heidegger sino que es radicalmente revisada por este, lo que supone una completa revisión de subjetividad y de sujeto. Sostenemos, pues, que el Dasein¹⁴ es la apuesta más radical de la contemporaneidad filosófica en el afán de revisar y suceder a la noción de sujeto heredada de la tradición filosófica. Consecuentemente, la revisión de la subjetividad sólo será posible para Heidegger desde la clarificación del fenómeno originario del tiempo; no se trata, simplemente de que este, como medida marque a un

¹² Aristóteles. *Física*, IV, 233a. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Editorial Gredos.

¹³ San Agustín. *Confesiones*. Libro XI, cap. 27. “En ti, alma mía, mido yo los tiempos”. San Agustín establece el correlato completo cuando, a renglón seguido afirma. “A ti te mido, cuando mido el tiempo”. Lo recordaremos con Heidegger.

¹⁴El término *Dasein* pertenece a la jerga filosófica alemán y ha sido empleado con relativa frecuencia por distintos filósofos, vg. Kant o Hegel. En Heidegger adquiere, empero, una importancia absolutamente capital. La traducción literal del término es la que Gaos ofreció en su clásica versión de *Ser y Tiempo*: “ser” (*sein*) “ahí” (*da*). Como puede imaginarse no es la única versión que del término se ha ofrecido al castellano, unas con mayor fortuna que otras, pero todas dejando atrás la caracterización última y primaria que el término adquiere en el pensador que nos ocupa. También puede ser traducido por Existencia –así aparecerá en diccionarios- pero cuando Heidegger quiere referirse a ella no duda en emplear “Existenz”. Por ello hace tiempo que decidimos y defendimos no traducir el término e intentar que el lector comprendiera su sentido y significado en el interior de la filosofía de Heidegger. De hecho en la reciente traducción del tratado al castellano, llevada a cabo por José Eduardo Rivera (Ed. Trotta) el término *Dasein* no es traducido.

En las primeras páginas de *Ser y Tiempo* –sin que esto signifique que el empleo del término se retrase hasta la aparición de esa obra-, Heidegger lleva a cabo consideraciones fundamentales respecto del Dasein, señalando que este ente somos en cada caso nosotros mismo. El Dasein es, como Heidegger lo define en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29-30), “el hombre esencial”. Pero lo es no desde el punto de vista de la antropología, sino desde el punto de vista de la ontología, esto es, porque a su horizonte de comprensión pertenece el ser.

determinado sujeto filosófico sino que se trata más bien de la convicción de que el tiempo vertebra y posibilita la comprensión misma y, por tanto, la esencia del hombre en cuanto ente (Dasein) a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser. Tal comprender habrá dejado de ser, en consecuencia, “subjetivo” u “objetivo”, para ser fundamentalmente el “ser de la relación del Dasein y consigo mismo”¹⁵, lo cual sólo es posible desde esa identificación entre Dasein y temporalidad. Por todo esto, podríamos considerar al Dasein más como “sucesor” que como mero “heredero” del sujeto de la Modernidad filosófica, incluido el yo de la propia fenomenología husserliana¹⁶, de cuya característica autarquía, entendemos, escapa el Dasein heideggeriano.

II.- El método fenomenológico de la investigación.

La referida investigación respecto del concepto de tiempo no puede ser meramente histórica o sistemática; en ningún caso se acotaría el fenómeno que pretendemos abordar pues el ser del Dasein escapa de los parámetros de la comprensión historiográfica o de la posible sistematización de la misma. La aproximación al tiempo debe ser fenomenológica y no sólo porque hablemos de un fenómeno sino porque, al hablar de nosotros mismos, sólo conviene el método que acceda de manera prioritaria a la hermenéutica del Dasein.

En este sentido, la fenomenología no es importante por sus resultados concretos en investigaciones concretas sino más bien porque es “el descubrimiento de la posibilidad del investigar en filosofía”¹⁷, idea corroborada en *Ser y Tiempo* cuando se afirma que “la ontología sólo es posible como fenomenología” y se define a la filosofía como “ontología fenomenológica que parte de la hermenéutica existencial del Dasein...”¹⁸.

Pretender investigar qué sea el tiempo y tener que hacerlo desde el Dasein constituido como esencialmente tempóreo exige el establecimiento de un círculo de comprensión que sólo la fenomenología establece; tal posibilidad se basa en la correspondencia establecida entre interrogante, interrogador e interrogado: siempre resulta ser el mismo, siempre el Dasein y su estructura existencial. Este círculo de comprensión que apresa al propio Dasein haciéndolo cuestionable –la condición de “fraglichsein”- impide la caída de la fenomenología en una suerte de realismo ingenuo que confundiría la cara auténtica de las cosas con la primaria manifestación de las mismas.

La investigación respecto del tiempo debe ser, pues, fenomenológica, pues sólo así atendemos a un modo fundamental de la investigación que “deja ver” el fenómeno en su estructura esencial, es decir, en sus raíces existenciales. Por su parte, desde la propia circularidad hermenéutica que la comprensión exige, la investigación

¹⁵ : Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffes*. Marburger Vorlesung. SS 1925, GA. 20, pg, 286

¹⁶cfr. Jean-Luc Marion. “La última apelación al sujeto”, *Revue de Metaphisike et de Morale*, 1, 1991. Traducción de Jesús María Ayuso Díez.

¹⁷ M. Heidegger. *Prolegomena...*, 184.

¹⁸ Heidegger. *Sein und Zeit*. Parágrafo 7 dedicado al “método fenomenológico de la investigación”.

también debe ser fenomenológica por la necesidad de hacer transparente la cuestión del tiempo, es decir, que “deje ver” a través del fenómeno estudiado la propia estructura del ser del Dasein, que no es otra que la propia temporalidad que emerge de la propia facticidad **en** la que, irreductiblemente, somos. Intentamos, pues comprendernos desde el “**hoy**”¹⁹ que nos constituye y es, podríamos decir, el “cómo” de nuestra facticidad. El “hoy” sólo se explyea y se tematiza positivamente una vez superado el momento fenomenológico de la destrucción; es decir, el hoy sólo se alza fenomenológicamente desde una determinada hermenéutica –deconstructiva en la famosa interpretación de Derrida- del pasado²⁰.

Obviamente, tal momento de la destrucción ha provocado la consabida transformación de la fenomenología trascendental en fenomenología hermenéutica con la que no estará nada de acuerdo Husserl²¹. Obviamente, no podemos desarrollar aquí este aspecto que sólo mencionamos.

III.- Subjetividad moderna y Dasein.

Que haya serias diferencias entre el sujeto, la subjetividad moderna y el Dasein es algo que pertenece hondamente a la voluntad filosófica de Heidegger y de lo que él es plenamente consciente. El necesario distanciamiento entre Dasein y sujeto de la modernidad se ha hecho evidente desde la mencionada tarea de la destrucción. Está claro que para el filósofo “el Dasein no es una cosa (...) y menos aún es el sujeto (Yo) puesto en frente del objeto (no-Yo). Es un señalado ente que propiamente es ahí”²². La necesidad de revisar radicalmente la subjetividad moderna tiene una urdimbre clara: el íntimo convencimiento, desarrollado filosóficamente, de

¹⁹ No es este el espacio apropiado para desarrollar lo que Heidegger entiende por el “**hoy**” (“**Das Heute**”) que algunos traducen por “actualidad”. Sólo indicar que el “hoy” es un modo del ser de la facticidad del Dasein y que debe explicitarse desde el modo fundamental de la facticidad del mismo: la temporalidad. El hoy, como de manera enérgica advierte Heidegger “no es una categoría, es un existencial”. Cfr. *Ontologie. (Hermeneutik del Faktizität)*, parágrafo sexto.

²⁰No olvidemos que el aludido parágrafo séptimo de *Sein und Zeit* -que determina a la fenomenología como método de la filosofía y en el que esta es definida como “ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del Dasein”- se sitúa en el tratado justo después del parágrafo dedicado a la tarea de la destrucción de la Historia de la Ontología.

²¹ Obviamente, también Husserl se ha preocupado por el problema del tiempo y lo ha hecho de manera explícita en sus *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Hay traducción al español en Trotta (traductor Agustín Serrano de Haro) Madrid 2002.pg 25. Ya en la Introducción sitúa Husserl los términos de la investigación muy lejanas de las de Heidegger. Basta con leer el segundo párrafo de la referida introducción: “naturalmente que todos sabemos qué sea el tiempo; es lo más consabido de todo. Pero tan pronto como intentamos dar cuenta de la conciencia del tiempo, poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en la relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal, es decir, la objetividad individual en general puede constituirse en conciencia subjetiva del tiempo, o sea, el contenido fenomenológico de las vivencias de tiempo, nos enredamos en las más extrañas dificultades, contradicciones, confusiones.” Husserl. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 369, editada por la Universidad de Freiburg conforme desaparecen los derechos de autor.1928. Subrayado nuestro. La obra de Husserl se edita al año siguiente de *Ser y Tiempo* y el editor de esas lecciones es el propio Heidegger. Sin embargo, el distanciamiento entre ambos es, a estas alturas de la investigación, evidente. Basta releer los subrayados.

²² Heidegger. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, SS 1923, GA, 63, pg, 46 “Das Dasein ist keine Sache (...) noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich). ...”

que el esquema sujeto-objeto es un error²³. Obviamente, la propia noción de sujeto participa de ese error

El momento fenomenológico de la destrucción de la Historia de la Ontología inaugura el **“hoy”**, auténtico **“ahí”** del Dasein. No olvidemos que el Dasein es “el hombre esencial” y, por tanto el esquema manifestado como erróneo de cosas – objeto- frente al sujeto -¡hombre esencial!- deja de ser de modo rotundo válido; en pocas palabras y un tanto precipitadamente (razones de espacio nos arrojan), lo que ha hecho Heidegger es subvertirla intencionalidad husserliana –últimos rescoldos de la subjetividad moderna que acaban en el mismo solipsismo de las primeras chispas de la misma- en un a priori existencial que determina la constitución de un mundo no como objeto enfrentado a un sujeto, sino como “apertura”. Es decir, la mundanidad del Dasein denota que el mundo no es la “mera pintura óptica de entes intramundados” sino que con “mundo” designamos “el concepto ontológico existencial de la mundanidad”²⁴. Dicho de otro modo: o hay mundo y nos constituimos en su apertura o no somos. Y, esto es lo importante, ese mundo exige del hombre esencial que el Dasein es, **decisiones esenciales**. Y el Dasein toma una inicial, esencial, drástica, radical: su **“resolución anticipadora” (“Entschlossenheit”)**.

Ahora bien, esta resolución anticipadora no resuelve nada concreto ni anticipa nada; más bien, expresa lo que el Dasein propiamente es, resolviéndolo como “Sorge” –cura, traduce Gaos, “cuidado” traducimos nosotros- siendo esta la posibilidad de alcanzar el sentido del ser. La resolución es esencial, es decir, existencial, porque es un “decidir-se” presencializando lo que en definitiva se es: un “ser-para-la-muerte”. Entendemos, pues al Dasein como esencialmente ubicado en su esencial resolución anticipadora. ¿Es esta ubicación heredada del sujeto moderno? ¿Cae sobre el Dasein la sombra de la Modernidad?

Un texto de *Ser y Tiempo* es a ilustrativo al respecto; texto, por lo demás, traído también a colación por Marion en el artículo citado a tenor de la revisión de la subjetividad llevada a cabo por Heidegger. Dice así: “La ipseidad (Selbstheit) no puede leerse existencialmente más que en el “poder-ser-sí-mismo-auténtico”, en tanto que pretendida permanencia del sujeto. Pero al mismo tiempo, el fenómeno del “poder-ser-auténtico” abre la mirada a la constancia-del-sí-mismo en el sentido del haber-conquistado-su-parte. La constancia del sí mismo, en el doble sentido de la solidez y la constancia es la auténtica posibilidad contraria a la ausencia de mantenimiento (Unselbständigkeit) de la caída irresuelta. **La autoconstancia (“Selbst Ständigkeit”) existencialmente no significa más que la resolución anticipadora**”²⁵.

Esta autoconstancia ni es, ni pretende serlo-más bien huye de ella- la “autarquía” del sujeto moderno. La “resolución anticipadora” es lo que determina la autoconstancia (“Selbstständigkeit”) del Dasein; este “poder-ser-sí-mismo-auténtico” de donde emergería la “autarquía” del Dasein no hace extenderse sobre él –como mantendría Marion- “la sombra del sujeto”, pues no significaría permanencia alguna

²³ Ib. Pg. 81. El párrafo 17 se titula “Missverständnisse” y su primer apartado está dedicado al “Schema Subjekt-Objekt”.

²⁴ Heidegger. *Sein und Zeit*, pg. 65.

²⁵Ib. pg. 322. Subrayado nuestro.

de la “ousía”, de la “res cogitans”, o del “ego trascendental” incondicionado por autodefinido. Todo esto es así porque la autoconstancia, desde el punto de vista existencial, no significa más que “resolución anticipadora” vertida en el “decidirse” como proyecto, vale decir, como “ser-para-la-muerte”. Esta autoconstancia sólo es posible, en definitiva, desde la estructura última e íntima del Dasein: el tiempo.

IV.- Sobre el concepto de tiempo.

“In te, anime meus, tempora metior”. Con esta afirmación, ya citada, de las Confesiones de San Agustín introduce Heidegger el problema del tiempo en la conferencia titulada “*El Concepto de Tiempo*” y que también hemos citado. El simple hecho de traer a colación este texto significa no sólo mostrar la condición de ser un testigo excepcional de la Historia de la Filosofía; también significa encuadrarlo en el marco de la existencia humana lo cual supone hacer del problema del tiempo un asunto existencial, es decir, ontológico. No estamos, pues, ni ante una precisión metodológica, ni ante una óptica antropológica. Es decir, no se trata de que metodológicamente sea previo el análisis de quien pregunta, ni se considera —ahora ya desde un punto de vista antropológico— que la pregunta por el tiempo se diluya en la pregunta por la cuestión relativa al ser humano. Tampoco se trata de un asunto epistemológico que asegurara más la objetividad de la pregunta que el “hacer transparente” a través de la misma. Menos aún de una mera introspección psicológica.

Que el problema sea ontológico tiene una doble significación concreta al interior del planteamiento de Heidegger: de una parte, no podemos hablar del Dasein sin la consideración del tiempo. No es que sólo la autenticidad del Dasein proceda del tiempo, como sostiene Marion, sino que se trata más bien de que la temporalidad del Dasein constituye por entero su autenticidad y por tanto sobre el tiempo se alzan el resto de los existenciales. Que tiempo y Dasein se identifiquen aclara el segundo significado de la caracterización ontológica del problema del tiempo: el problema del tiempo concierne al ser en cuanto tal; no es, por tanto, un asunto que se reduzca al sujeto que pregunta —en cuyo caso tendría los caracteres negados anteriormente— sino que determina la constitución fundamental del mundo como “totalidad de conformidad” (Bewandtnisgansheit), es decir no totalidad meramente fenoménica, permitiendo así la revisión de la **trascendentalidad** del mundo sin huir de su **facticidad** constitutiva, generando lo que Heidegger denomina **ontología**. Es decir, desde el tiempo vertebremos dos aspectos fundamentales: de una parte la auténtica revisión de la subjetividad y, de otra, la afirmación de la ontología como auténtica filosofía primera que ve surgir la trascendentalidad del mundo y del “ser-en-el-mundo” desde la facticidad que envuelve a ambos. Vayamos por partes.

“El fenómeno fundamental del tiempo es el futuro”. Tal afirmación, taxativa pero no gratuita, surge de la circularidad habida entre tiempo y Dasein; tiene un fundamento claro: “La autoexposición del Dasein (...) es la exposición sobre su muerte, la más indeterminada certeza de la más propia posibilidad del “ser-para-el-fin”²⁶. Que el Dasein sea mortal, que seamos mortales, ni es conocimiento teórico

²⁶Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. GA., 20 pg 430.

alguno ni es dato que provenga de la experiencia y haya sido universalizado en una suerte de inducción y tampoco es interpelación o revelación. Es algo previo a todo esto; al “ich bin” heideggeriano le corresponde como parte sustantiva de su ser la muerte, sin que esta sea una especie de mala noticia ante la cual sólo quede el pesimismo existencialista o ante la que uno se sobrepone –existencialismos judío y cristiano- mediante el pensamiento, la conciencia o el deseo de asumir la existencia en un Dios que yo no soy.

La muerte de la que habla Heidegger tiene de positivo y de negativo exactamente lo mismo que la propia existencia, siendo tan auténtica o inauténtica como el ser que cada uno es: la muerte se envía en el mismo paquete de la vida, constituyéndonos como el “estar-arrojado-en-el-mundo” que irremediamente somos: los acontecimientos a los que vivimos “los morimos” a la vez. El Dasein debe mantenerse en la conciencia de ser finito pues de otro modo no sería; por tanto, saber que me voy a morir no es un simple dato teórico o inducido de la observación de otras muertes sino que es interiorizado como la única posibilidad que tengo de ser. Es decir, la autenticidad pasa que la afirmación de mi finitud y mi mortandad, pues sé que sólo así soy y prefiero ser. Por tanto, el Dasein es, como Heidegger señala en su lección del semestre de verano de 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), esencialmente moribundo: no existe la muerte, sino mi, tu, su muerte. Y en este arco que constituye al “Ich bin” heideggeriano y que se culmina con la muerte, entendemos que acaba la idea recusadora de la autarquía del sujeto moderno. Más que su heredero, el Dasein es su sucesor. No se trata simplemente del famoso “ser o no ser” de Hamlet; esa no es la cuestión. El problema es, más bien, ser como soy, mortal, o no ser; puede que haya un dios eterno e inmortal, pero no sería el misterio del mundo pues no atendería a mi constitución ontológica como “ser-para-la-muerte” que en tanto Dasein (ser-en-el-mundo) soy. No me puedo pensar sino como mortal.

Tener la propia muerte el Dasein significa el “correr hacia delante” del mismo, sobre su pasado, en cuanto posibilidad de ser; el “ser-para-la-muerte” encierra al Dasein en el arco de su existencia. Dentro de este proyecto, donde tienen sentido y se articulan los existencialismos se define claramente la temporalidad desde los éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro de entre los cuales este último es el esencial, pues desde él “vuelve el Dasein hacia su pasado y su presente”²⁷. El “Vorlaufen” –“correr hacia delante”, podríamos decir, pero sin la connotación castellana de escapar, de huir- es el auténtico Dasein porque este es “ser-futuro” y en cuanto tal “tiene que ser”, sin que tengamos que entender este “tener que ser” en sentido hegeliano (“Resultado”). El futuro es aquello que tensa el arco realista que el propio Dasein es: “El correr hacia delante hacia el pasado es el empezar a correr del Dasein contra su más extrema posibilidad”²⁸. Es, por tanto, el retorno a la cotidianidad desde su final anunciado: la muerte.

Otra razón por la que el futuro es el fenómeno fundamental del tiempo es que este “éxtasis” “da tiempo”: este ser futuro en cuanto posibilidad del Dasein en cuanto respectivo da tiempo porque es el tiempo mismo. Y lo es porque el correr

²⁷ Heidegger. *Was ist die Zeit*, pg 19

²⁸ Ib, 18 “Das Vorlaufen zu dem Vorbei ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äusserte Möglichkeit.”

hacia delante aprehende, asume (**ergreifen**), el pasado en cuanto posibilidad de cada mirada, en cuanto el ahora de la conciencia. Tal determinación de la conciencia desde la temporalidad significa la salida del Dasein del horizonte de comprensión del sujeto de la Modernidad y supone la posibilidad de su caracterización como lo absolutamente temporeo.

En *Ser y Tiempo* radicalizará Heidegger el asunto aun más: “La temporalidad se desemboza como el sentido del cuidado propio”²⁹. El hoy de la cotidianidad adquiere sentido desde la temporalidad en tanto que el futuro es aquello, el en qué, del que cuelga el cuidado. No se trata pues de una relación causal entre pasado, presente y futuro, sino de una relación existencial: porque hay un proyecto –un futuro- tiene sentido un pasado –que no es mera historiografía sino auténtica historia- y hay un presente que sin un futuro sería mera atomización de la propia vida en una simple secuencia cronológica, pero no en el sentido de la temporalidad misma. El futuro proyectado es la condición existencial del “estar listo” (“fertigsein”), por lo que el futuro es “lo gracioso del presente”, empleando para ello un término con connotaciones teológicas (“Gnade”).

La expresión mencionada (“fertigsein”) indica lo cumplido en el sentido de lo comprendido; el “ser-en-el-mundo” que el Dasein es se agota, se rompe con la muerte. No hay más mundo ni trasmundo ni más allá del mundo; no hay misterio después de la muerte. El futuro es tiempo y, por tanto, se asume en el tiempo. El Dasein es su proyecto y su mundo es decir, su hoy, su tiempo. Y esto significa que la comprensión sea esencialmente tempórea y no simplemente concienical: desde el interior de la mundanidad se legitima la historicidad del Dasein puesto que el ser futuro es la posibilidad única y continua de comprensión de la historicidad; en el ser futuro se asume el pasado visto desde el presente y este es el sentido último de la hermenéutica, lo cual quiere decir que la posibilidad de comprensión radica en la condición del Dasein de ser futuro fundado siempre sobre su más radical existencial, el “ser-para-la-muerte”, rompiéndose así esa autarquía de la conciencia del sujeto moderno respecto del que el Dasein se aleja de manera muy consciente en la voluntad filosófica de Heidegger.

El tiempo se funda en la historicidad del Dasein: la historicidad es la consecuencia del proyecto “ex –tático” de la existencia. No se trata simplemente de que si no hay historia no hay futuro. Más bien: si no hay existencia del Dasein no hay futuro y en consecuencia no hay proyecto existencial y consecuentemente no hay historia o esta se limitaría a la tópica “sucesión de hechos sucedidos” en “la medida del tiempo” (que no el tiempo). La historia antes que tal banalidad es un proyecto futuro basado en la comprensión (das Verstehen) del “ser futuro” que el Dasein esencial, es decir, existencialmente, es.

No hay, consecuentemente, más cera que la que arde: “tiempo es Dasein”³⁰; el tiempo no es algo externo a mí, ni siquiera una secuencia psicológica desde la que “lo vivo”(Aristóteles, San Agustín, Kant). Es antes bien, mi propio ser y a la vez lo que me quita del ser; es mi condición de posibilidad de ser y el límite de mi ser; pero sigamos adentrándonos más en la afirmación: “el Dasein es tiempo, el tiempo es

²⁹ *Sein und Zeit*, 326

³⁰ Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, 26

temporal. El Dasein no es el tiempo, sino la temporalidad”. ¿Cómo podría ser de otro modo? Decir que el Dasein es la temporalidad es decir que es la estructura misma del tiempo, su condición de posibilidad; el tiempo es lo mentado, la temporalidad de lo que transcurre siendo y por tanto es. Y eso es el Dasein. Por ello se comprende desde aquí de manera radicalmente distinta el tiempo como auténtico “*principium individuationis*”: no individualiza el tiempo por un mero transcurrir “biográfico” o “historiográfico”; más bien porque somos temporalidades distintas y, por ende, seres distintos. No es que cada uno tenga su tiempo y por ello sea distinto; cada uno es un tiempo, una temporalidad. No es el tiempo; **es** el Dasein que es tiempo.

IV.- Conclusiones.

Mostrar que entre Dasein y tiempo hay una identificación que se sitúa allende de los parámetros de la mera introspección psicológica, del ámbito de lo antropológico o que no se limita a los márgenes de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico sino que tal identificación entre ambos significa un vínculo ontológico —el tiempo es Dasein y este es fundamentalmente la estructura tempórea desde la que comprende el ser último del mundo—, significa una revisión auténtica—por radical— de la subjetividad moderna que se lleva a cabo en un doble sentido: de una parte porque supone una revisión radical de los parámetros desde los cuales se produce la revisión del llamado sujeto, que va a dejar de ser concienal para ser hermenéutico: proyectando mi futuro presencializo mi presente y entiendo mi sentido como “ser-en-el-mundo”. Al tiempo, el ser de este mundo es comprendido inevitable y esencialmente desde su estructura básica ontológica —la temporalidad— y a partir de ella la ontología es entendida como “doctrina sobre el ser”, es decir auténtica hermenéutica que me constituye como genuino **ahí** del ser (Dasein), vale decir, **hoy** del mismo.

La revisión de la noción moderna de subjetividad conlleva inevitablemente la revisión de su correlato lógico; por tanto, la objetividad también estará involucrada, mejor aún, constituida por la inevitable temporalidad que les proporciona el ser: la cotidianidad —“*die Alltäglichkeit*”— determina el punto objetivo en la comprensión del avatar hermenéutico que la existencia es y desde la cual se proyecta el mundo.

No es, por tanto, que el tiempo sea lo que accede o tenga que acceder del Dasein al ser; la temporalidad es lo auténtico del Dasein: el “ser-se de antemano ser” que apresa y define la subjetividad del Dasein no lo encapsula en un egocentrismo que lo definiría como “*solus ipse*”. El “ser-si-mismo” que el Dasein esencialmente es, es origen de su **ubicuidad**, no de su autarquía. Esa ubicuidad no impide al Dasein ser, al tiempo, “*mit-sein*” (ser-con...los demás) en el mismo hoy, es decir, el mismo mundo. La ubicuidad ni es egolatría ni es autarquía: el Dasein no se constituye desde su autoconciencia (no tiene por objeto su propia conciencia) a partir de la cual se constituyan objetos (concienciales). La ubicuidad del Dasein significa la contraposición fundamental respecto del sujeto de la modernidad, **esencialmente excéntrico**, siempre puesto frente al objeto.

Llegados a este punto mencionamos dos conclusiones que renunciamos a desarrollar en este escrito: de una parte la **trascendentalidad** y de otra la **facticidad** del **mundo** en el que el Dasein se constituye: son el haz y el envés de la misma realidad. Conjugar al unísono trascendentalidad y facticidad sólo es posible desde la temporalidad como estructura básica del ser del Dasein. La trascendentalidad no emerge desde una estructura concencial de un sujeto frente a un objeto, sino desde la facticidad inmanente que el ser temporal –Dasein como tiempo- otorga. Por ello es legítimo el título **“Ontología. Hermenéutica de la facticidad”** y sobre todo es legítima la definición de filosofía como “ontología universal fenomenológica que parte de la hermenéutica del Dasein...”³¹ Pero esto es posible desde una sorprendente afirmación que Heidegger escribe pocas líneas antes y que también renunciamos a desarrollar aquí: “La verdad fenomenológica (estado de abierto del ser)” –es decir, **considerado desde el punto de vista de una fenomenología hermenéutica, no trascendental-** “es veritas transcendentalis”³²

El línea con lo anterior entendemos que el mundo –que como Heidegger recuerda en **SeryTiempo** no es la mera pintura óptica de los entes intramundanos- adquiere su sentido trascendental a partir de su carácter fáctico, es decir, “existencial temporal”³³. Es obvio que el sentido temporal del Dasein revisa los existenciaros que constituyen al mismo y que el Dasein desde su estructura temporal constituye un mundo “qua” mundo. Por tanto, y es necesario recordarlo, hay mundo porque hay Dasein³⁴: aquel es un horizonte de comprensión de este y **ahí**se sitúa el ser.

En consecuencia con todo lo anterior, la temporalidad funda la revisión de la subjetividad, legitimando la apuesta heideggeriana por el Dasein frente a la metafísica de la modernidad y de la fenomenología husserliana. Desde esta comprensión del ser del Dasein la ontología aparece como genuina “filosofía primera” horizonte desde el que se hace posible y pertinente la “reiteración de la pregunta por el ser”.

³¹ Heidegger. *Sein und Zeit*, 38

³² Ibid. “Pänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis”.

³³ Heidegger. Ib, pg 365

³⁴ Ibid