

**CRÓNICAS DE UN RÍO QUE SE ESFUMÓ ANTE LOS OJOS:  
TRES UBICACIONES DEL TIEMPO NO OBJETIVO SEGÚN KANT, BERGSON Y  
HEIDEGGER.**

ESTEBAN RAÚL CARDONE  
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

**Resumen**

El siguiente artículo busca reseñar brevemente tres posturas filosóficas que enfrentan la noción de un tiempo objetivo. El tiempo se revela como un elemento central dentro de nuestras creencias con respecto a la vida y al mundo; comúnmente nos domina una noción de carácter fuertemente operativo, que sin duda refiere a una manera concreta de considerar nuestra existencia. La idea de un fluir independiente del tiempo escindido de cualquier experiencia subjetiva resulta ser, entre otras cosas, nuestra concepción más intuitiva del mismo. En tal sentido se relevará a continuación la posición al respecto de Immanuel Kant, Henri Bergson y Martin Heidegger a los efectos de poner de relieve tres posiciones filosóficas en donde el tiempo entraña una relación relevante con el sujeto que lo distancia de su mera objetivación cuantificante. Forzarnos a pensar que tal vez el tiempo se vincule ineludiblemente con el individuo nos invita a considerarlo aquí de tres formas diferentes: como parte integrante de nuestra arquitectura cognitiva, como fenómeno originario de nuestra vida psíquica y como miembro constitutivo del ser que somos en cada caso. Vale decir que si bien el concepto de sujeto no vale aquí para la postura heideggeriana en particular, ello no invalida la idea de considerar su posición frente al tiempo como anti objetivista. Lo interesante será entonces reconocer que en algún sentido las tres propuestas filosóficas expuestas rechazan por vías muy distintas un modo de considerar al tiempo como un ente meramente cuantificable. El vínculo que lo liga con la existencia humana va haciéndose más estrecho conforme el recorrido filosófico sugerido avanza a través de los cuatro apartados que a continuación repasan ordenadamente los

lineamientos generales de los filósofos aludidos más arriba.

**Palabras clave:** tiempo, subjetividad, cognición, conciencia, Dasein

### **Abstract**

The following article seeks to briefly review three philosophical positions that face the notion of an objective time. Time is revealed as a central element in our beliefs about life and the world; we are commonly dominated by a notion of a highly operative nature, which undoubtedly refers to a concrete way of considering our existence. The idea of an independent flow of the split time from any subjective experience turns out to be, among other things, our most intuitive conception of it. In this sense, the position of Immanuel Kant, Henri Bergson and Martin Heidegger will be taken up in order to highlight three philosophical positions where time involves a relevant relationship with the subject that distances it from its mere quantifying objectification. Forcing us to think that perhaps time inevitably links with the subject invites us to consider it here in three different ways: as an integral part of our cognitive architecture, as a phenomenon originating from our psychic life and as a constituent member of the being that we are in each case. That is to say that although the concept of subject is not valid here for the Heideggerian stance in particular, this does not invalidate the idea of considering its position against time as anti objectivist. What is interesting, then, is to recognize that in some sense the three philosophical proposals set forth reject, by very different means, a way of considering time as a merely quantifiable entity. The link that binds it to human existence is becoming narrower as the suggested philosophical course advances through the four sections that then go through the general guidelines of the philosophers referred to above.

**Key words:** time, subjectivity, cognition, consciousness, Dasein

## El tiempo como parte de la arquitectura cognitiva humana

Es sabido que la *Crítica de la razón pura* de Kant busca establecer, entre otras cosas, los alcances del conocimiento humano. Envuelto en la polémica entre posiciones gnoseológicas irreconciliables, emprende la tarea de rescatar postulados tanto del empirismo como del racionalismo y con ello lograr una suerte de superación o síntesis que contemple las dificultades suscitadas hasta entonces. La posibilidad de la metafísica quedaba envuelta en dicha disputa, sobre todo a partir de los duros golpes asestados de parte de Hume, interés registrado de forma temprana; ya en los prefacios se anuncia la intención de llevar la investigación hasta sus últimas consecuencias y con ello justificar si acaso la metafísica, primero es posible, y segundo si es capaz de confiarnos algún tipo de conocimiento válido.

Pero más allá de estas consideraciones de carácter histórico, que sirven a los efectos de contextualizar la tarea emprendida por el filósofo alemán, el interés de estas líneas está puesto en el lugar en donde Kant sitúa al tiempo dentro de la *Crítica de la razón Pura*. La obra analiza la estructura cognitiva humana para establecer sus alcances y límites; subyace a ello la figura de un sujeto puro, no psicológico, de conocimiento, es decir, independiente de los avatares y las contingencias de cada individuo en particular. Lo que Kant analiza es la estructura cognitiva que cada ser humano posee, el armazón que funda las chances de conocer, independientemente, como se dijo, de la historia personal; cada individuo por el sólo hecho de ser un ser humano posee unas determinadas funciones cognitivas, que a su vez operan de una forma precisa, de modo que existen facultades compartidas por todos que son independientes de la experiencia concreta de cada uno. Para referir dicho carácter independiente de la experiencia Kant utiliza el término *a priori*.

Ahora bien, Kant sostiene que el conocimiento comienza, cronológicamente digamos, con la experiencia sensible<sup>1</sup>. El mundo impacta nuestros sentidos, los objetos nos afectan de muy diversas maneras y en un primer contacto nos producen representaciones. He aquí una diferencia notoria con Hume, quien sugería que al encontrar un objeto somos alcanzados por una multiplicidad de estímulos que se

---

1 "Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y con ésta comienza todo conocimiento (...) Pero aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia." Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires. Colihue. 2009. p.59

traducen en impresiones: así, la manzana deja en mí las impresiones correspondientes a su color rojo, su redondez, textura, etc. Kant va a decir que las representaciones que nacen del contacto inmediato con el mundo cuentan con un orden impuesto por el propio sujeto: la imagen mental de la manzana denota un orden que me permite aislarla del resto de los estímulos que recibo. Ese recorte del objeto como tal da cuenta de una configuración que es añadida por el sujeto; el hecho de que sea posible discernir objetos a partir de una multiplicidad de impresiones es la prueba de que el rol del sujeto no es del todo pasivo, sino por el contrario de que juega un papel decisivo en la construcción de su propia experiencia. El sólo hablar de que existen objetos implica que hay un sujeto cognoscente operando, haciendo posible su aparición en un mar abigarrado de sensaciones. Pasando un poco en limpio: no tenemos impresiones por separado de las cosas, tenemos representaciones de objetos, lo cual implica que si afuera del sujeto todo es confusión y desorden, en su interior se encuentran los elementos que configuran nuestra experiencia.

En tal sentido, la sensibilidad es el elemento a priori responsable de ordenar el caudal sensible que recibimos y ello lo hace gracias a que en su haber cuenta con dos representaciones a priori, también llamadas intuiciones o formas puras: la del espacio y la del tiempo. Al decir puras o a priori, insistimos, estamos afirmando que no surgen ni dependen de la experiencia del sujeto, sino que constituyen una instancia separada de ella. Espacio y tiempo son los “moldes” de la receptividad humana a los cuales debe ceñirse toda posible experiencia. Cualquier objeto ocupa un lugar en el espacio, circunscribe su materialidad a un lugar específico, su perímetro es distinguible, por así decirlo, del fondo, o del entorno que lo rodea; esa atención puesta sobre el objeto que lo circunscribe espacialmente es posible porque contamos con la intuición pura del espacio, que viene a oficiar como matriz de toda espacialidad.

El tiempo comparte ese mismo estatuto en el planteo kantiano, formando parte del plantel más elemental de intuiciones a las que todo fenómeno se ajusta. La sucesión con la cual percibimos las cosas es posible, no porque exista un tiempo que fluye independiente de los fenómenos, sino porque hay un sujeto que aglutina su atención en un ordenamiento temporal del cual él es causa. Así como a todo fenómeno el sujeto le impone una espacialidad conforme a la cual se hace posible discernirlo como tal, también su constitución en el tiempo es deudora de su aporte. El tiempo resulta ser, al igual que el espacio, una intuición pura de la sensibilidad

humana, responsable de ese primer contacto inmediato con las cosas. Nuestra noción del tiempo no se deriva del contacto con el mundo sino que, en todo caso, lo supone; es decir, no incorporamos una noción acerca de qué sea el tiempo en función de la sucesión de eventos en nuestra experiencia, en todo caso, los fenómenos se nos manifiestan según un ordenamiento temporal porque se aplican a la estructura de quien los percibe, en este caso del sujeto. Vale decir que la misma intuición pura que se aplica para los fenómenos externos al sujeto es norma igualmente válida para su sentido interno, es decir, para todos aquellos fenómenos de la conciencia: ideas, emociones, estados de ánimo, recuerdos, etc. Ello no hace más que agigantar el rol de la intuición pura del tiempo, dado que se impone como condición de todo fenómeno, tanto sea externo al sujeto como interno.

Podemos, como seres cognoscentes, decir que un fenómeno ocurrió antes, después o en simultáneo con otros porque suponemos ya un tiempo que los ordena<sup>2</sup>. A su vez, el tiempo es único, contempla cualquier registro derivado de la temporalidad: no hay muchos tiempos, por más que en nuestra experiencia concreta puedan haber distintas percepciones o mediciones del mismo; la intuición pura del tiempo comprende todo cuanto hace a cualquier registro posible del tiempo.

El sujeto kantiano es, como hemos visto, en esencia un sujeto constructor de la realidad, la experiencia depende íntegramente de la capacidad sintética del sujeto trascendental, esto es, de aquel que aporta las intuiciones, categorías e ideas a priori; sólo él hace posible que existan fenómenos, sobre él pivotan y sin su presencia nada podría cobrar el cuerpo necesario para constituirse como experiencia. En palabras del propio Kant

“...si suprimiésemos nuestro sujeto, o aún solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, entonces toda la manera de ser de los objetos en el espacio y en el tiempo mismos desaparecerían; y que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solamente en nosotros. Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad.”<sup>3</sup>

---

2 “Pues ni la simultaneidad ni la sucesión se presentarían en la percepción, si no estuviera a priori, en el fundamento, la representación del tiempo. Sólo si se la presupone se puede representar que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (sucesivamente).” *Ibidem*. p.99

3 *Ibidem*. p.110

La conclusión a la que arriba Kant resulta inquietante. No es posible conocer qué son las cosas en sí mismas, apenas podemos entrar en contacto con ellas en nuestra experiencia. Más allá de eso, será mucho lo que podamos pensar o imaginar, pero escaso aquello susceptible de ser conocido. El tiempo, como todo, podrá ser pensado, si se quiere y nos resulta útil, como un tiempo objetivo. Pero a decir verdad lo único que podemos saber fehacientemente de él es que cohabita en nuestro interior como una forma pura de la intuición sensible, como una estructura inherente a nuestro aparato cognitivo, que tiene como función nada más y nada menos que hacer factible nuestra experiencia. El tiempo tiene pues una realidad subjetiva y estructurante. Si somos capaces de pensarlo como una entidad objetiva es producto de que contamos con una intuición a priori de él, sin ella sería inconcebible siquiera conceptualizarlo del modo que fuere. Notesé además el carácter arquitectónico del tiempo en la Crítica; su trascendentalidad lo ubica en una instancia anterior, como se dijo, a toda experiencia del ser humano, con lo cual conviene tener presente el lugar en donde se aloja en función del resto de las propuestas filosóficas que aquí se recorren.

### **El tiempo y su vínculo con la vida psicológica**

Henri Bergson, uno de los grandes ausentes dentro de nuestra carrera, manifestó una idea del tiempo diferente a la propuesta por Kant, ante todo por el claro arraigo que evidenciaba con la vida humana concreta. Nos alejamos así de un análisis arquetípico o trascendental al estilo kantiano para situarnos en la observación de los fenómenos de la conciencia, lo psíquico cobra centralidad en su filosofía y en la tematización del tiempo. “Toda su filosofía puede ser entendida como un gran intento por purificar al tiempo de la contaminación del espacio. El resultado de tal contaminación consiste en suplantar el tiempo real, psicológico, heterogéneo y cualitativo, con un tiempo matemático, homogéneo y cuantitativo.”<sup>4</sup> Vale decir que Bergson fue protagonista de un histórico debate intelectual nada más y nada menos que con Albert Einstein con motivo de divergencias en torno a la, por aquel entonces, novedosa y revolucionaria teoría de la relatividad y a la noción de tiempo en ella

---

4 Bergson, Henri. *Duración y simultaneidad, a propósito de la teoría de Einstein*. Buenos Aires. Del Signo. 2004. p.19

subyacente. El tiempo de la física poco tenía que ver con el tiempo enraizado en la existencia, según señalaba el filósofo francés. De allí nació la disputa que dio a luz la obra titulada *Duración y simultaneidad*, en donde Bergson embate contra las nociones einstenianas. Desafortunadamente de dicha contienda el que peor parado salió resultó ser el filósofo francés, sobre todo a la luz de un siglo en donde la primacía de la ciencia resultó arrolladora para el resto de los saberes humanos.

Bergson propone la intuición como una fuente de conocimiento de lo originario de la realidad, de allí su renuencia a la artificialidad con la que, para él, la física trataba al tiempo: de ser un fenómeno original de la vida misma se convertía en una fría entidad matemática, ajena a la existencia concreta. “La Ciencia, a través de la matemática, nos proporciona un conocimiento abstracto que desnaturaliza la realidad, en forma completa en la vida profunda de la conciencia”<sup>5</sup> La ciencia es concebida como una artificiosa inmediatez que nos aleja, como se dijo, de nuestra experiencia más genuina y directa de la realidad, siempre asociada a nuestra vida concreta.

Al observar la conciencia se advierte en ella una actividad incesante, fruto del devenir de los pensamientos, los estados de ánimos, emociones, recuerdos, etc. El cambio es la nota fundamental de nuestra vida psíquica. Bergson señala que dichos estados fugaces son concebidos bajo cierto aspecto permanente; si acaso el devenir fugaz domina el quehacer consciente, nuestro propio registro de él establece grados de estabilidad y permanencia que hacen que sea posible su identificación. Dicha cristalización acontece producto de la intervención de la memoria, de su proyección de lo pasado al presente; es decir, si nos es posible notar algo de cuanto percibimos como persistente es porque la memoria extiende sobre el presente su peculiar registro. De ello se desprende que, en esencia, aquello que prima por doquier es el cambio, y que el concurso de nuestras facultades es la que le imprime a la realidad el anclaje que la hace discernible. Una idea, en algún punto equiparable, a la que más adelante aplicaba Bertrand Russell al dominio de nuestras percepciones: la naturaleza misma de nuestros sentidos nos obliga a apreciar consistencias allí donde no las hay, a su imperfección debemos en parte nuestra creencia acerca de las regularidades del universo. Pero sin alejarnos del tema en cuestión, vale subrayar que Bergson está considerando el fondo mismo de la vida psíquica como cambio en la continuidad, luego la estabilidad viene a comprender una suerte de acto de inteligibilidad. “Más

---

5 *Ibidem.* p.22

precisamente porque cerramos los ojos a la incesante variación de cada estado psicológico, cuando la variación se ha vuelto tan notable que se impone a nuestra atención nos vemos obligados a expresarnos como si un nuevo estado se hubiese yuxtapuesto al precedente.”<sup>6</sup>

Nuestra existencia psicológica es, en palabras del mismo Bergson, una masa fluida sobre la que artificialmente opera nuestra atención. La crítica al sujeto moderno como sustrato estable lo desnuda como un nexo artificial, un supuesto escenario estable surcado por el devenir de nuestros estados. Pero ese yo estático e invariable no representa aquello que acontece en su interior, que es el continuo cambio. En tal sentido dice Bergson:

“Si nuestra existencia se compusiera de estados separados cuya síntesis tuviera que hacerla un Yo impasible, no habría para nosotros duración, pues un yo que no cambia no dura, y un estado psicológico que permanece idéntico a sí mismo mientras no es reemplazado por el estado siguiente, tampoco dura.”<sup>7</sup>

El tiempo es el “tejido propio” de la vida psicológica. La duración es esa coexistencia y movimiento del pasado hacia el presente y su proyección a futuro. Tengamos bien en claro que todo ello nos tiene ubicados al interior de nuestra propia conciencia, no fuera de ella. Si las cosas cambian, o duran, para nosotros es porque justamente conciencia y memoria les dan ese sentido. El pasado “empuja” nuestro presente, todo el tiempo opera sobre nuestras expectativas, alumbrando inevitablemente novedades. Nuestra duración es así irreversible, nunca el pasado será igual al presente o al futuro, reeditando así la vieja doctrina heraclíteica. Nuestro yo nunca es idéntico a sí porque somos aquello sumido en un continuo que no cesa de cambiar. La duración resulta el fenómeno más originario que tenemos en relación con el tiempo, ninguna teoría puede ir más atrás de dicha experiencia inmediata y fundamental.

Es interesante subrayar una consecuencia que Bergson destaca de su concepción del tiempo, y es que estamos siempre abiertos a la novedad, el tiempo al ser en esencia irreversible nos depara creación. Hemos dicho que en el fondo continuo de nuestra conciencia no hay en sí un momento igual a otro, nosotros mismos incluso no somos iguales a como éramos hace unos momentos. Todo intento

---

6 Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Madrid. Aguilar. 1963. p.440

7 *Ibidem*. p.441

de fijar un estado es artificial. De todo ello se deriva que el futuro sea siempre algo nuevo. Por supuesto, ello no está exento de problemas, dado que paradójicamente si todo siempre es novedoso parece difícil establecer justamente la continuidad: lo novedoso suele concebirse como una irrupción en lo continuo. Aquí Bergson aclara:

“Nuestra personalidad crece, se desarrolla, madura sin cesar. Cada uno de sus movimientos es algo nuevo que se añade a lo que había antes. Vayamos más lejos, no es solamente algo nuevo, sino algo imprevisible.”<sup>8</sup>

La esencial inaprehensión de mis estados de ánimo funda un futuro siempre imprevisible. Ello resulta consecuencia directa de concebir la vida de la conciencia como un continuo: cualquier porción de ella que se fije como referencia excluye una infinitud de estados. La vida es, en ese sentido, creación continua. Ahora bien, el actor detrás de dicho recorte arbitrario no es ni más ni menos que la inteligencia humana; implica ello que cualquiera de sus productos venga en cierto modo a falsear la naturaleza perpetuamente mudable de lo real. El tiempo ha sufrido, para Bergson, una contaminación flagrante, que consiste en haber sido considerado por las ciencias en términos de espacialidad. La inteligencia aplicada a la ciencia concibe el espacio en términos prácticos, reduce el movimiento a instancias mensurables asequibles a nuestros fines. Considerar un punto fijo en el espacio constituye ya una arbitrariedad por demás útil. Por su parte, el tiempo ha sido considerado en términos netamente mensurables, olvidando que su raíz nos dirige al fenómeno de la vida. Señala al respecto Ferrater Mora que “Lo psíquico es duración, porque su tiempo es el tiempo concreto, no el tiempo espacializado de la física; es cualidad, porque es irreductible a lo cuantitativo y mecánico; es libertad, porque consiste en una creación perpetua.”<sup>9</sup>

Puede apreciarse que la búsqueda de Bergson intenta ahondar en la realidad más profunda y que por ello adhiere a la idea de que en la intuición entramos en contacto directo, o al menos nos acercamos a ella más que a través de una mediación teórica. De allí el interés por resaltar la vida como fenómeno primordial, y dentro de ella la vida psíquica, en donde se produce nuestro más próximo registro de la temporalidad: la duración. Nuestro contacto más inmediato con el tiempo se da en la conciencia, cualquier otra cosa que podamos decir luego no dejará de ser artificiosa y

---

8 *Ibidem*. p.443

9 Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires. Sudamericana. p.199.

alejada de aquella experiencia originaria.

Ya en tren de establecer alguna modesta comparación entre los autores tratados, nótese que en ambos casos el tratamiento del tiempo sugiere un tipo de orientación epistemológica: en el caso kantiano el tiempo posee, como se señaló anteriormente, un carácter “arquitectónico”, es un elemento que posibilita toda experiencia ulterior y sobre el cual se edifica todo conocimiento de la realidad. Bergson, por su parte, no hace al tiempo parte de ninguna estructura sino que lo señala como uno de los fenómenos más originarios de la vida psíquica, con el cual tenemos un contacto no mediado por teoría alguna. Al situar al tiempo en un plano trascendental, esto es posibilitador de toda experiencia, Kant estaría ubicándolo en una posición a histórica, al ser mera forma de la intuición sensible sería ajena a la contingencia de sus propios contenidos, con lo cual parecería no poseer raigambre en la historia y constituirse como una instancia separada de ella. En el caso de Bergson, el registro primigenio de temporalidad que constituye la duración es constitutivo de la vida psíquica, por lo tanto no puede ser ajeno a la historicidad. La duración remite a una conciencia que posee una memoria que proyecta en el presente y también a futuro, por lo cual el tiempo refiere a su propio devenir histórico.

## **Ser y tiempo**

El planteo de Heidegger respecto del tiempo reviste una notable complejidad que sumada a la oscuridad con la que se expresaba conlleva un trabajo por demás arduo. La extensión del presente trabajo no permite abarcar con detalle la propuesta del filósofo alemán, con lo cual muchas de las cuestiones inherentes a la analítica existencial serán apenas mencionadas sin incurrir en mayores detalles. Con todo, las siguientes líneas desarrollan sucinta e imperfectamente el recorrido del autor en su obra Ser y Tiempo (1927). No perdamos de vista en ningún momento el nombre de la obra.

Para Martin Heidegger la pregunta por el ser es uno de los interrogantes olvidados en la historia de la filosofía. Aquí no hay que imaginarse el ser como a un ente; cuando hablamos del ser estamos situados, ya no en el orden de las cosas, de los entes, sino en el del sentido. La pregunta por el ser puede parecer ociosa, sin embargo es para Heidegger la más fundamental de las cuestiones, revela una

radicalidad no alcanzada por ninguna ciencia. “La investigación científica destaca y fija dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria.”<sup>10</sup>, lo cual supone que detrás de la pregunta por el ser hay algo de fundamental, de originario, que acaso las ciencias dan por supuesto, pero que excede a su tematización. La pregunta por el ser posee una preeminencia ontológica, es decir, es anterior a cualquier determinación óntica.

Como bien sabemos Aristóteles supo decir en su *Metafísica* que el ser se dice de muchas maneras. Esto es, que habitualmente decimos que las cosas son, pero con ello solemos decir cosas muy diferentes: digo que éste es una manzana, que algo es rojo, o es bello, o es malo, o que él es fulano y que es mi amigo. Evidentemente refiero a cosas diversas, pero continuamente lo hago diciendo que todas ellas de alguna u otra forma *son*. Ahora bien, la pregunta sobre el sentido tiene lugar en el *Dasein*, equiparable, claro está, con el ser humano, único ser (si se me permite la acepción) capaz de formularla. El *Dasein* es el “ahí del ser”, el ser privilegiado en donde tiene lugar la pregunta misma por el sentido del propio ser<sup>11</sup>. El tiempo emergerá en un vínculo con el sentido, por tanto con el ente capaz de preguntarse por él. Heidegger desarrolla en el primer tramo de *Ser y tiempo* lo que se denomina una “análisis existencial”, parte a su vez del proyecto más amplio de una ontología fundamental que se pregunta fundamentalmente por el sentido del ser; no debe perderse de vista que es éste último interrogante el que guía la labor de *Ser y tiempo*.

Como se ha dicho, *Ser y Tiempo* se inicia con un estudio del ser del hombre, del modo de ser del *Dasein*, que es radicalmente diferente del ser de otros entes por varias cuestiones. Todas las caracterizaciones que de aquí en más se hagan del *Dasein* no se le anexan como si fueran características adicionales, sino que son constitutivas de él, forman parte del modo en que es.<sup>12</sup> Estamos habituados a pensar al ser humano en términos de un ente como el resto: así decimos que es un animal racional, como si la racionalidad fuese un añadido al ente hombre. Ese modo de concebir al ser humano arrastra supuestos metafísicos que justamente descuidaron la cuestión del ser, y que la interpretan como mera presencia, es decir como ente. Allí

---

10 Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica. 2010. pp.18-19

11 “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’”. *Ibidem*. p.17

12 “Los caracteres que el análisis del ser del hombre pondrá de manifiesto no podrán entenderse como el conjunto de propiedades que determinan la realidad del hombre, sino sólo como posibles maneras de ser.” Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa. 2011. p.26

radica el famoso “olvido del ser” que Heidegger denuncia y que pretende evitar considerando al ser humano de otro modo. Dicho de otra forma, Heidegger nos propone pensar distinto, dado que la tradición filosófica impuso, por decirlo de alguna forma, una cosificación del ente llamado hombre, y por consiguiente su deshumanización. La dificultad que impregna *Ser y Tiempo* nace de su rechazo a trabajar con los conceptos o categorías con los cuales la filosofía trabajó históricamente, lo cual lo obliga a pensar las cosas en términos a los cuales no estamos acostumbrados y que, por supuesto, no admiten una fácil comprensión. Todo ello nos fuerza a pensar el tiempo de otra manera, no ya del modo vulgar que lo constituye como una cosa, como un ente que manifiesta una sucesión. Insistimos con esto, pensarlo en esos términos es para Heidegger prueba de que la metafísica tradicional ha extendido su influjo hasta nuestros días contaminando nuestro modo de pensar lo que es como presente.

“el pensamiento griego se habría orientado hacia el modo del ‘ver’. Los griegos concibieron el pensar como ver y, en consecuencia, pensaron el ser como presencia en el sentido de ‘ser-ante-los-ojos’. El ser, así entendido, está presente ‘en’ el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente.”<sup>13</sup>

Si bien de las cosas, de los entes, decimos que son, del Dasein decimos que existe; la existencia es la esencia del hombre, porque denota infinitas posibilidades abiertas. Una piedra es y no puede ser otra cosa que aquello que es. El Dasein, en cambio, existe con lo cual manifiesta una apertura constitutiva a sus propias posibilidades futuras. La propia constitución del Dasein pone de relieve un dinamismo que no lo determina ni acota a una única posibilidad de ser; el Dasein es en sí su propia posibilidad. “el ser-ahí es en cada caso su posibilidad, y no se limita a ‘tenerla’ como una peculiaridad, a la manera de lo ‘ante los ojos.’”<sup>14</sup> Las posibilidades del Dasein tiene que ver a su vez con el hecho de que siempre se halla situado en un mundo de sentidos: el Dasein es en el mundo, y ello también es constitutivo de su ser, no una característica que se le añade. Ser Dasein implica un mundo, concreto, de objetos, de entes, cosas que todas ellas conforman a la vez una enorme trama de

---

13 Micieli, Cristina. *El hombre alienado, el último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*. Buenos Aires. Biblos. 2009. p.144

14 Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica. 2010. p.54

sentidos. Antes de toda teorización respecto al ente, entramos en contacto con él partiendo de su utilidad, de una relación práctica con las cosas. El ejemplo típico es el del martillo. Qué es un martillo está dado por su uso, por su ser-a-la-mano, por el martillar, pero ello a su vez remite a otros entes, a los clavos, las maderas, una puerta, una ventana, una casa, etc, lo cual implica un sentido inserto a su vez dentro de una red de significaciones. Las cosas son en virtud de una totalidad de sentidos con los cuales el Dasein se halla consustanciado por sus propios modos de ser. “En lo que se refiere a las cosas, ser no significa pues estar simplemente presentes, sino que significa pertenecer a esa totalidad instrumental que es el mundo.”<sup>15</sup> Todo ello habla a las claras de que el Dasein actúa siempre a partir de una cierta comprensión del ser, es decir, mantiene una relación íntima con los sentidos.

La existencialidad del Dasein conforma un grupo junto con dos caracteres ontológicos más del Dasein, a saber: la *facticidad* y el ser *caído*. “Estas determinaciones existenciales no son como trozos de algo compuesto en que a veces pudiera faltar uno, sino que en ellas se traba un complejo original que constituye la buscada totalidad del todo estructural.”<sup>16</sup> La *facticidad* refiere a que el Dasein, además de ser su propio poder-ser, se encuentra también determinado por lo que encuentra, digamos, ya siendo, ese haber previo, pre-existente al propio Dasein. Digamos que cuando cada Dasein viene al mundo se encuentra ya con algo previo; pues bien, eso previo y concreto constituye la facticidad en la cual el Dasein existe. El existir es siempre fáctico. Pero al mismo tiempo el Dasein está *caído*, puesto que se encuentra absorto en el mundo que le ocupa, absorbido y alienado entre los entes. Las tres determinaciones existenciales del Dasein dan cuenta de una temporalidad: la existencialidad del Dasein lo abre a sus posibilidades futuras, siendo un *anticiparse a*, la facticidad refiere a algo previo al Dasein, un *estar ya en*, a estar siempre ya en una situación, mientras que la caída indica la situación de estar arrojado a un presente que lo mantiene ocupado, un *estar en medio de*; así, las dimensiones del tiempo se hallan imbricadas constitutivamente en el ser del Dasein, el tiempo no constituye un fenómeno externo a él, ni una sucesión que le es extraña. Cualquier acción o elección del Dasein compromete a todas las dimensiones del tiempo. O dicho de otra forma, el esquema general del tiempo se desprende de la estructura

---

15 Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.. 2011. p.30

16 Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica. 2010. p.211

constitutiva del Dasein, “éste (el tiempo) es el elemento en el que, en última instancia, se resuelve la existencia y el que permite comprenderla de modo unitario.”<sup>17</sup>

Existencialidad, facticidad y caída comportan una estructura tripartita que Heidegger denomina Cura (Sorge), que es anterior a toda teoría y a toda práctica. En ello se aprecia la búsqueda de lo originario que caracteriza la propuesta del filósofo alemán. Pero fundamentalmente dicha estructura pone de manifiesto la condición temporal del Dasein: no como un ente más 'en' el tiempo, sino en todo caso, siendo 'como' tiempo. “Como sentido del ser del ente que llamamos Dasein se muestra la temporalidad”<sup>18</sup> Más aún teniendo en cuenta que Heidegger indica a la muerte, no como un acontecimiento biológico, sino como la posibilidad más propia del Dasein, la posibilidad de todas las posibilidades. La muerte es lo que permite concebir al Dasein como un todo. Como se dijo anteriormente el Dasein es esencialmente posibilidad, poder ser. Lo cual conlleva la dificultad de poder concebirlo como una totalidad definible. Parecería que admitir que esencialmente es posibilidad lo condena a su indeterminación. ¿En qué sentido puede el Dasein ser un todo? ¿qué define su poder-ser? La finitud del Dasein es lo que permite entenderlo en su conjunto. La muerte supone un límite a toda posibilidad del Dasein, aunque al mismo tiempo abre la chance de todas ellas, las sitúa en un proceso, en el devenir de su propia historia. La muerte se presta como condición del ser en general, no como un suceso temporal, aunque a la vez constituye la propia temporalidad. El Dasein existe precisamente porque posee un límite que le es inherente, es decir, porque muere.

Se dijo más arriba que el objetivo de ser y tiempo es establecer precisamente el sentido del ser, lo cual constituye el proyecto de una ontología fundamental. Para ello fue necesario desarrollar el análisis existencial que realiza la pregunta por el ser. El Dasein se reveló como el único capaz de tener una relación con el ser, es decir, de poseer una comprensión del ser que le es constitutiva. El ser que se descubre en dicha comprensión no escapa a los caracteres del ser que lo alumbra, y que es constitutivamente temporal. No es que el Dasein habite 'en' el tiempo, no es que su existencia no transcurra 'en' el tiempo, es que está construido esencialmente de tiempo. El ser posee estructuralmente un vínculo con el tiempo que los identifica.

---

17 Aguilar, Tatiana; Álvarez, Bay. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México. Fondo de cultura económica. 1998. p. 225

18 *Ibidem*. p.27

“Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el Dasein en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice 'ser', es el tiempo. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser.”<sup>19</sup>

Cualquier otra concepción que se tenga del tiempo es derivada, nuestra relación con el tiempo no debe entenderse como la de un ente que se vincula con el tiempo; en primer lugar porque como se ha mencionado el Dasein no es un ente más, sino uno privilegiado porque le va el ser, y segundo porque no se vincula con el tiempo como con una cosa (eso en todo caso lo hará en su relación vulgar con el tiempo, como cuando mira el reloj), sino que su constitución es enteramente temporal. La especulación que pueda hacer la ciencia respecto del tiempo es para Heidegger derivada, está alejada de todo fenómeno originario y fundamental; el conocimiento científico todo se encuentra en la misma condición de lejanía de los fundamentos últimos de la existencia, por más que desde su discurso se reivindique como la fuente de nuestro saber más profundo de la realidad.

### **Consideraciones finales**

Todas las posiciones frente al tiempo que se han retratado son exigentes para con nosotros, nos obligan a desacostumbrarnos, a tratar de pensar el tiempo por fuera de su natural e ingenua percepción. En el caso de Heidegger, la propuesta resulta tan radical que implica hasta una nueva forma de decir, de expresar el pensamiento, que usa por momentos un lenguaje hasta poético. Cuando, aferrados a la más obtusa literalidad, Carnap se mofaba del lenguaje heideggeriano, estaba obviando un intento legítimo, el de la superación de la metafísica tradicional. Ello obligaba a redefinir el lenguaje, a abandonar los modos de pensar que se habían heredado, y que entre otras cosas, la ciencia también había heredado. ¿Cómo podría salir indemne de ello el tiempo? Heidegger lo ubica en un lugar fundamental, por ello se insistió en no perder de vista el preciso nombre de la obra.

Posiblemente la Crítica de la razón pura, que Heidegger investigó, supuso una referencia ineludible: allí el tiempo también “es otra cosa”, enteramente distinta de la

---

<sup>19</sup> *Ibidem.* p.27

que experimentamos. Exige también un esfuerzo importante comprender lo que el tiempo es dentro del planteo kantiano. Su carácter arquitectónico lo constituye como una pieza fundamental de la experiencia, y con ello de todo conocimiento humano. El tiempo, al ser intuición o forma pura, no depende de contenido alguno de la experiencia, la sucesión que percibimos es así posible porque detrás está operando como supuesto el tiempo. De manera que el tiempo aparece, en su constitución primaria, como desvinculado de todo fenómeno (el sólo hecho de poder aislarlo como elemento de análisis es prueba de ello).

Bergson es quizá, quien más acerca su concepción a nuestro natural vínculo con el tiempo, dando cuenta del devenir que impone la vida de la conciencia. En dicho sentido, el tiempo parecería anclarse allí en la más concreta de nuestras experiencias; ya no está alojado detrás de una estructura anterior y elemental.

Los tres autores proponen una concepción del tiempo que no lo hace objeto de especulación al modo de, por ejemplo, las ciencias duras, sino que lo piensan en estrecha relación con el ser humano; al menos le dan un trato diferente; no admiten un tratamiento que lo desligue de la vida humana. Así, no cabe tanto una reflexión positiva en torno a qué pueda ser el tiempo como “cosa en sí”, sino una especulación que le adjudica una centralidad, no anexa sino más bien constitutiva, de la existencia. Vale decir además que sobre una tematización del tiempo en función de la vida humana se constituye la historicidad, un pensar situado, alejado de instancias trascendentales distantes del hacer concreto de las personas. Sea como fuere el caso, este pensamiento del tiempo en conexión con un fenómeno tan íntegro y a la vez abarcador como es la vida fuerza, quiérase o no, a no acotarlo cualitativamente a una entidad matemática, ni a volverlo un objeto meramente mensurable; se presenta así un tiempo vasto, que a partir del complejo fenómeno de la vida humana, deja de ser sólo simple medida. El tiempo revela ser algo esencial en nuestra visión de la vida y del mundo; el prevalecer de una noción de carácter operativo, mensurable, refiere a un modo particular de concebir la existencia; Heidegger vio eso con claridad, entendió que sobre ello hay un mundo construido en donde el ser humano está alienado. El tratamiento que se le da a los entes junto al predominio de la técnica no debe entenderse como algo ajeno a cómo concebimos el tiempo. Menos aún la sociedad de nuestros días y el capitalismo en su actual fase de desarrollo. La cuestión del tiempo no constituye una ociosidad del pensamiento, sino un elemento ineludible de nuestra

propia comprensión. Desde hace décadas la existencia humana comporta, como nunca antes en la historia, un serio riesgo para sí y para el planeta que le da sostén, es menester entonces pensar detenidamente cómo se ha llegado a ese punto y para ello conviene revisar todo, hasta las nociones que creemos más ingenuas. Se entiende que el tiempo deba ser una de las ideas que requieran mayor atención.