

Moîra, aión, khrónos y la noción de «Zeitlichkeit» en *Sein und Zeit*. La posibilidad de un espacio hermenéutico.

Aida Míguez Barciela

Universitat de Barcelona

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

Reception date / Fecha de recepción: 02-02-2009

Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

Resumen

Partiendo de la imposibilidad de encontrar entre las palabras del griego antiguo habitualmente traducidas por “tiempo” (entre ellas *khrónos* y *aión*) expresión alguna correspondiente a la noción de “el tiempo que infinitamente sigue”, exponemos una vía para pensar la relación entre el papel de la temporalidad finita en *Ser y tiempo* y la averiguación en torno a tales palabras griegas.

Palabras clave: tiempo, límite, integridad, Grecia, Hermenéutica.

Abstract. *Moîra, aión, khrónos and the notion of «Zeitlichkeit» in Sein und Zeit. The possibility of a hermeneutic space.*

Starting from the impossibility of finding any expression which corresponds to the notion of “the time that infinitely continues” among the ancient Greek words usually translated by “time” (for instance: *khrónos* and *aión*), we expound a way to think the relation of the role of the finite temporariness in *Being and Time* with the inquiry into such Greek words.

Keywords: time, limit, wholeness, Greece, Hermeneutics.

Es sabido que la noción de «el tiempo ilimitado» tiene el carácter de representación resultante del haberse perdido algo que, con razón, aunque exigiendo aclaraciones, podemos identificar con la primariedad de la semántica del «es» griego, eso que otras veces aparece como la esencial «originariedad» de la Grecia arcaica y clásica. Plantearemos aquí la cuestión de en qué sentido hablamos de la posibilidad de darnos cuenta del carácter derivado del modo moderno de acontecer «tiempo» tratando de aclarar con ello cómo la posibilidad de percibir nuestra secundariedad es ya en sí misma una posibilidad hermenéutica, la

posibilidad de apertura de un espacio en el cual nosotros, lectores modernos, podemos intentar oír el significado más básico de ciertas decisivas palabras griegas.¹

Una de esas palabras es *aión*. En eso que anacrónicamente llamamos la «poesía» griega arcaica, los usos de *aión* dan como significado la «vida», el «tiempo de la vida» o el «tiempo» sin más. Aquiles sabe de antemano que su *aión* será breve y lo acepta sin rodeos, renunciando a la posibilidad de un *deròs aión* (*Il.* 9.415²), una vida larga que le conduzca a la vejez. En otra ocasión él mismo se refiere a la pérdida del amigo diciendo que su *aión* «ha quedado muerto» (*Il.* 19.27), es decir, menciona la «vida» de Patroclo en atención a su cumplimiento, el mismo que hace posible que, mientras él duerme, Patroclo se le acerque como *psykhé*, es decir, siendo ya la figura cerrada que tiene lugar cuando se ha abandonado el ámbito de la presencia. En estos y otros lugares del *corpus* griego, *aión* nombra la distensión entre el nacimiento y la muerte, la finitud del tiempo concedido. A veces la ley constitutiva de esta distensión aparece designada con la palabra *moíra*. Según sus usos comunes, *moíra* significa o bien la «adjudicación» de parte o bien la «parte» que uno obtiene en un reparto: el «lote» asignado de tierra, la «porción» de carne en un banquete, o la «sección» de ámbito cuando se habla del gran reparto entre los dioses. Cuando de lo que se trata es del reparto que es la vida misma *moíra* es «la» *moíra*, el término y el límite puros, la parte a secas, si bien esto nos pone a nosotros, intérpretes modernos, en la tesitura de intentar pensar una parte y un trecho (el «trecho de vida» que designa *aión*) sin referencia a una extensión o un todo infinitos. En la misma línea, la palabra *móros* (una variante de *moíra*) significa «muerte» porque ante todo significa la parte propia, y decir «parte» cuando lo que está en juego es el reparto básico que llamamos «vida» supone remitir a eso que convencionalmente traducimos por «destino»: *moíra* y *aísa* son el destino por cuanto éste no es más que la porción adjudicada, el camino (cf. *oítos* –destino– tiene que ver con avanzar, ir) que a la vez consiste en caer y acabar (cf. *pótmos* –destino– como caída, desplome). Por esta razón, ni la riqueza de Agamenón ni la dicha de Príamo desvelan su auténtico fondo hasta que éstos mueren, pues sólo con el fin de la muerte puede decirse (verse, captarse) la figura

1 [La realización de este trabajo ha contado con el soporte del Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya y del Fondo Social Europeo]. Con «básico» o «inicial» no nos referimos a un significado «más antiguo», sino más bien al uso no temático de ciertas palabras griegas, hecho del cual se sigue el que no podamos asentar positivamente nada respecto a qué sería *lo* significado con tales palabras, pues la dimensión en la cual tiene vigencia su uso no temático sólo «es» (se manifiesta, acontece) como pérdida de ella misma. Para oír eso que hemos llamado el «significado más básico» necesitamos no tanto establecer como lo contrario: se trataría de intentar destacar aquello que nosotros no oímos en estas palabras, pero que formaba parte de la dimensión en la cual ellas resultaban comprensibles para un griego. Los recursos de los que nos valgamos para resaltar eso «otro» griego (las traducciones, las exégesis) no serán la «base preparatoria» sobre la cual, más tarde, discutir sobre «el pensamiento» o «la tesis» en la que se inscribe el uso de tales palabras, sino la auténtica tarea de comprensión de lo griego.

2 Cito por la edición de D. V. Munro, T. W. Allen, Oxford 1920.

de cada uno. Así, cuando un griego hace referencia a un recibir parte a secas a lo que se refiere es al morir; por esto *moira*, *móros* y *thánatos* van juntos (cf. *Il.* 3.101-102, 24.132, etc.), y por esto el *aión*, el tiempo que para uno empieza con el nacimiento, está siempre ya remitido al *mórsimos êmar* (cf. *Il.* 15.613, 22.212, 21.100), el día determinado, el día de la de-terminación. Con esto encaja el hecho de que cuando *moira* aparece en sentido enfático, por ejemplo cuando Héctor dice que a la «parte» nadie permanece oculto una vez que ha nacido (*Il.* 6.488-489)³, lo que ocurre es una referencia al límite que constituye el ser del hombre (cf. también *Il.* 5.629, 12.116, 22. 303 y otros). No casualmente la *moira* presencia la ocasión cuando por primera vez se abre para uno el «mundo» y se constituye «tiempo»: el nacimiento (*Il.* 24.209-210).

Probando nuestra capacidad de oír el significado más inicial de *aión* y *moira* constatamos que el «es» griego expresa finitud. Es sin embargo necesario que no perdamos de vista que la exégesis a través de la cual tratamos de oír el significado inicial, no-temático, de ciertas palabras griegas es un proceso conceptual nuestro, nuestro peculiar esfuerzo por comprender algo que para nosotros no es obvio, a saber: que «ser» es término; que lo primero es la distancia, el trecho o el lapso; que sin final no es posible ni el comprender ni el haber ni, por tanto, el reconocimiento de cosa.⁴ Permanecer conscientes de nuestra constitución como modernos conlleva admitir que cada vez que constatamos que *aión* significa la distancia lo hacemos desde la inmediata pertenencia a la noción de «continuidad infinita», presuponiendo, por tanto, algo en lo que cada delimitación es accidental y suprimible. Sin embargo, la propia exigencia moderna de mantener con claridad la diferencia de los puntos de partida puede ser ya un modo de establecer cierto control frente a la proyección irrestricta de nuestras nociones obvias: lo que simplemente pasa desapercibido es lo que con más eficacia funciona, por eso sugeríamos que percibir con claridad lo nuestro propio puede abrir una posibilidad hermenéutica, pues tal vez sea el propio hacerse cargo de lo nuestro la única manera de superarlo, de establecer una especie de correctivo frente a su obviedad. Esto implica que la posibilidad de que nos tomemos en serio palabras que no pueden ser dichas sin más en una lengua moderna dependa del grado de problematización de nuestros supuestos del que seamos capaces, los mismos supuestos que siempre ya operan

3 Las palabras que habitualmente traducimos por «destino» (*moira*, *aísa*, *pótmos*) significan algo del tipo parte, porción, caer, de otro modo no se entendería que el «destino» de alguien pudiese ser no sólo bueno o malo, sino breve o duradero (cf. Hom. *Il.* 1.416).

4 Como consecuencia de esto aparecen las ambigüedades en ciertas palabras, poniendo de manifiesto con ello problemas que son exclusivamente nuestros. Así, al traducir un verbo como *ekteleutáo* nos resulta inevitable distinguir entre un «cumplir» en tanto que realizar (*vollenden*), y un «terminar» en tanto que desaparecer (*beenden*). El verbo griego significa «llevar a fin», y esto, el «fin», significa cumplimiento sin que haya escisión en dos sentidos. En griego «término» es acabamiento, y acabamiento no es desaparición, sino, por el contrario, constitución de figura, posibilidad de reconocimiento y captación. En otras palabras: la ambigüedad sobre si «fin» aparece como estado de perfección o de carencia (si el acabamiento es «positivo o negativo») tiene sentido sólo para nosotros.

en nuestro inmediato acercamiento a un texto griego. Con todo, la posibilidad de ganar cierta distancia respecto a lo propio ni lo elimina ni nos sitúa en un ámbito distinto de la modernidad; se trata más bien de, frente al mero estar en ello, optar por verlo, lo cual implica, como siempre, una separación, la separación del comprender y hacerse cargo. La autocrítica contenida en el devenir relevantes los propios supuestos aparece así como una manera de *poder leer* habiendo ganado la actitud consistente no en superar nuestra condición de modernos, sino en soportarla y exhibirla; es decir: se trata de que la distancia que esclarece lo propio sea aquella desde la que abordar la comprensión de eso que en el propio esclarecimiento aparece como lo «otro», a saber: Grecia. Por otro lado, percibir sin engaños la inadecuación de nuestro acceso inmediato (esto es: no neutral, sino mediado por una carga de supuestos) a un texto griego, así como el carácter insuperable de la distancia, no nos exime de confrontarnos con ellos, sino que nos obliga tanto más a plantear con seriedad el intento de interpretación, pues podría ser que justamente en hacer notar el fracaso de la comprensión resida nuestro éxito como intérpretes. Parece así que la actitud que abre un espacio para dialogar con un texto griego sólo se sostiene si acepta que el diálogo está de algún modo frustrado de antemano; si acepta que la distancia es, en efecto, pura distancia. Quizá nuestra cercanía Grecia esté en relación con el grado de conciencia de la imposibilidad de superar el propio punto de partida, con la claridad que reside en aceptar que en eso que Hölderlin llama el «libre uso de lo propio» reside la verdadera tarea. Sólo en este sentido se nos impone «acercarnos» a Grecia.

Decíamos que la relevancia de nuestras nociones obvias constituye una especie de suspensión –no eliminación, ni siquiera debilitación– de la noción de infinitud que encontramos como constitutiva de tales nociones. La suspensión era la actitud desde la que intentar oír el significado inicial de palabras como *moîra* y *aión*, palabras que nos remiten a la noción de finitud como lo primero, de «tiempo» como lapso y de «ser» como de-terminación. Veamos ahora un fragmento de Píndaro en el que lo dicho adquiere suma relevancia.⁵ Traducimos así:

El cuerpo de cada uno sigue en efecto a la muerte, fuerte en extremo.
 Pero viviente queda todavía la figura
 Del aión. Pues sólo ésta procede
 De los dioses. Y duerme mientras los miembros todavía actúan, pero
 A los que duermen, en muchos sueños,
 Les muestra el discernimiento que se acerca de los goces y los sufrimientos.

La palabra griega que hemos traducido por «discernimiento» es *krísis*, sustantivo del verbo *krineîn*, que significa separar, distinguir, discriminar; conceder lugar; decidir como cortar y determinar. En este sentido habla el fragmento de la *krísis* «de lo uno y de lo otro», esto es,

⁵ Frg. 131b de la edición Snell-Maehler, Leipzig, 1980. El fragmento fue agrupado en un conjunto de canciones que los alejandrinos titularon *thrênoi* («cantos fúnebres»).

de la determinación de lo uno como uno y lo otro como otro, los goces como goces y los sufrimientos como sufrimientos, determinación que, como hemos dicho, sólo es posible por el cierre de la muerte. Desarrollemos esto.

La *krísis* no sólo es algo que aparece en sueños y de la que es relevante decir que se acerca, es decir, presentarla sin presentarla, sino que precisamente ella es eso que la figura que queda viviente *muestra*; y si la figura del *aión* pone de manifiesto la decisión por venir es porque ésta es condición de aquélla, porque *krísis* es corte y determinación, y sólo el término permite captar la entera figura. Así, lo que *en todo caso* se acerca y consiste en *acercarse* es el desistir, el terminar, el final que concede sentido a todo aquello que contemplado desde el punto de vista de la vida («mientras los miembros...») es pura alternancia, ahora esto, ahora lo otro, unas veces dolor y otras goce.⁶ El advenir puro, la no-presencia que, sin embargo, está siempre por llegar, es decisión porque es delimitación; por eso el sentido, la figura de conjunto de la vida, adviene justo con la *krísis* de la muerte. En la muerte no queda «vida» alguna, sino la «imagen» de la vida, y si sólo ella «es de los dioses» es porque el hombre sólo muriendo se hace inmortal, sólo dando con el límite de la no-presencia conquista un «es» definitivo. Por eso, si *aión* es el «tiempo de la vida» es porque la vida, en el fondo —«en sueños»—, es muerte.

Esta fenomenología del venir y del límite forma figura coherente con otros lugares del *corpus* griego en los que se trata de reconocer el abstraerse como abstraerse y la posibilidad como posibilidad. Nos interesa ahora observar la conexión entre el que la *krísis* definitiva sea «la que se acerca» y el que la palabra *khrónos*, que en Homero encontramos poco y sólo en caso acusativo⁷, aparezca en Píndaro acompañado no sólo de expresiones del tipo «moverse», «acercarse» e incluso «alzarse» (*Ol.* 6.97, *Ol.* 8.28; 6.97, *Pít.* 1. 57), sino también de «cumplir» y «llevar a cabo» (*Nem.* 4.41). En una ocasión dice el poeta (*Ol.* 10.7) que él, *khrónos*, llega desde lejos, y lo hace como *ho méllon khrónos*, como el tiempo a punto de venir. En griego el tiempo no «pasa», sino que llega acercándose; el «pasado» no es tiempo,

6 La alternancia cuyo sentido es el cese de la muerte es el cambio de lo uno en lo otro constitutivo de la existencia humana en tanto que ésta consiste en posibilidad, poder ser ahora lo uno y ahora lo otro; por eso tal vez la asociación de *aión* como la distancia con los «días cambiantes» (*I.* 3.18). Que a la pluralidad cambiante le pertenece el sentido del cierre suena en la expresión, común en Píndaro, *mórsimos aión*, traducida convencionalmente como «tiempo asignado», «tiempo concedido» (*Ol.* 2.10), también «tiempo de la muerte» (*Ístm.* 7.40ss.). Se trata en todo esto de que el *tiempo* esencial es, en definitiva, discriminación, por eso otro de los adjetivos atribuidos a *aión* es *thnatós* (*Nem.* 3.75), y si de alguien en una encrucijada se dice que «escoge *aión*» (*Nem.* 10.59) con ello se hace referencia precisamente a su decidirse a morir; los dioses no escogen *aión* por lo mismo que tampoco tienen *psykhé*; éstos son los distintivos de ese ser que solemos llamar el «hombre» y que los griegos llamaban simplemente el «mortal».

7 Cf. Fränkel 1955, pp. 1-3, p. 15, donde también se plantea el que la relevancia del tiempo tiene lugar precisamente ahí donde algo se interrumpe, se demora o falla; sin estos «estados negativos» el tiempo no se convierte en objeto de atención. En el proceso hacia la relevancia del tiempo como tal la palabra que juega en primera instancia el papel decisivo es «día», no *khrónos*.

sino lo de antes (*prósthēn*), lo de una vez (*póte*) o lo antiguo (*pálati*). En griego no operan los tres modos del tiempo solidarios de que el tiempo ilimitado sea la noción vinculante. Según ciertos usos de la palabra en Píndaro, *khrónos* tiene que ver más con ausencia que con presencia, más con lo no-esperado que con lo esperado, con posibilidad y no con realidad. «Tiempo» es el advenir en su calidad de tal, el mismo advenir que encontramos en la semántica del verbo *méllein* que a veces acompaña a *khrónos*. Y si «tiempo» dicho en griego no expresa la línea del *tiempo*, si esta palabra significa o bien el intervalo y la duración⁸ como lo primero, es decir, sin presuponer un ilimitado «en el cual» suprimirse, o bien el porvenir que descubre y cumple, no nos sorprende que una palabra griega clave para captar la temporalidad básica sea «día», y decimos «temporalidad básica» insistiendo en el hecho de que para entender algo del tiempo de los griegos debemos esforzarnos por poner entre paréntesis nuestra noción obvia del tiempo ilimitado, observando que, por el contrario, y como hemos sugerido a propósito de *aión*, «tiempo» es en griego primariamente «un tiempo», es distancia y determinación, y ésta es la condición para que quepa atribuir propiamente «ser».

Del día se dice a veces que es «hijo del sol» (*Ol.* 2.35) porque él es la presencia en la que aparece lo que en cada caso, enfrente, aparece, y tal vez por eso, porque el día es presencia de las cosas y las cosas son siempre pluralidad cambiante, Píndaro dice en la segunda oda olímpica (vv. 31-37) algo así como que los mortales, precisamente ellos, no saben si el día terminará sin temblor, pues el dolor y la tranquilidad son las corrientes que se alternan en la vida humana, y si uno ahora arde en prosperidad divina, también luego la *moira* trae dolor, estando también éste sujeto al cambio «en otro tiempo», cambio por el cual se ha dicho que en Grecia las relaciones de tiempo son fundamentalmente relaciones de justicia, pues justicia consiste en dar pago desde la injusticia, es decir, justicia es la alternancia que sobreviene: es vuelco, movimiento, medida: tiempo.⁹ Sin embargo, no acertaríamos a comprender el día como una noción temporal griega si lo entendiésemos como unidad «en» el tiempo. Lo que ocurre es que la unidad *encontrada* que llamamos «día» constituye ella misma la noción que hay de tiempo, es decir, el *día* es el *tiempo* porque es lo que nosotros llamamos «espacio de tiempo»: porque es «un» tiempo y no «el» tiempo. Los usos que encontramos en Homero indican que con expresiones del tipo «ese día cuando...» no tanto se ubica cronológicamente como se alude a la ocasión, al contenido, a la situación

8 De ahí que a veces *khrónos* nombre la «edad de la vida» (cf. Fränkel 1955, pp. 19s.), y el adjetivo *khroníos*, además de «tarde», signifique (como también ocurre con el correspondiente derivado de *aión*: *aióníos*) «tener una duración», «ser duradero».

9 Cf. Hom. *Il.* 4.155-170; Solón fr. 24.3 («en la justicia del tiempo»); fr. 3.14-16 («...no custodian las leyes sagradas de la justicia, que callando conoce a la vez lo acontecido y lo que va a ser luego, y de todos modos retribuye con el tiempo»); Hesíodo, *Erg.* 754 («pues con el tiempo habrá, también sobre esto, terrible pago»). La conexión tiempo y cambio en Simónides 16 y 22 P («Y en poco tiempo todo lo cambia el dios»), Píndaro, *Ol.* 12.10-12 («en breve tiempo el dolor cambia en profundo goce»); *Nem.* 4. 41ss. Cf. también *Der Neue Pauly*, s.v. *Zeitkonzeptionen*.

y la presencia del caso. Por eso del día se dice que «trae», que entrega la posibilidad de lo uno y lo otro.¹⁰ Asimismo, el punto de vista narratológico descubre que por ejemplo la estructura temporal de la *Ilíada* está marcada por un único «gran día», algo que nos conduciría a hablar del carácter fenomenológico primario del decir homérico, pues si el centro del poema es un solo día que cubre muchos cantos es porque ahí, en la mañana que se extiende hasta la noche, toda posibilidad está en juego. Y cuando Alcman dice en una ocasión (*Parth.* 37ss.) que de quien hasta el final teje el día sin lágrimas cabe decir que es «feliz» no podemos evitar pensar que de algún modo el día es, como *aión*, el tiempo-todo de la vida humana. Por último: si el día es el abrirse el mundo, la luz y la presencia, hablar de cierto alguien marcado esencialmente por el día (cf. por ejemplo Semon. 1.3-5; Pi. *Pit.* 8.95-96) no es sino decir originariamente el ser del hombre.

Retomamos finalmente la cuestión de cuál es carácter de nuestra referencia al significado «inicial» de *aión* y *moira* de modo que se aclare un poco en qué sentido hemos hablado de abrir un espacio hermenéutico.

Que la estructura de la parte publicada de *Ser y tiempo* está marcada por el giro que introduce la imposibilidad de pensar integridad y figura (el poder-ser-entero del *Dasein*) sobre la base de algo que precisamente aparece de mano de esa constatada imposibilidad, a saber: la ilimitada dispersión en el tiempo que implícitamente operaba como fondo del análisis, es una observación de la que se desprende la que resulta ser condición esencial del modo de comprensión hermenéutica que antes introdujimos diciendo que sólo en la asunción de nuestros supuestos puede abrirse el espacio en el que apuntar de algún modo a la dimensión inicial en la cual eran dichas palabras como *aión* y *moira*. En la medida en que la asunción es pura distancia y no un salto exitoso el giro es insuperable, esto es, la operación de hacer relevante nuestras nociones básicas ha de renovarse una y otra vez en el trabajo con los textos; por eso dijimos también que la apertura de un espacio hermenéutico coincide con la exigencia de que acontezca un examen de lo propio, es decir: de que se manifieste siempre de nuevo el carácter secundario de nuestro insustituible fondo de sentido. Antes constatamos que la noción de finitud era lo que cabía dar como significado más básico de *aión*, y «básico» no era sino un modo de referirnos a esa dimensión en la que los griegos se movían, conforme a la cual decían, pero que no tematizaban; pero eso ocurría siendo precisamente nosotros los incapaces de pensar consecuentemente el límite. Esta consciencia, digamos, ambigua y escindida, tiene que ver con el hecho de que en la parte publicada de *Ser y tiempo* la problemática del sentido repita en dirección contraria la trayectoria griega, pues si aquí el vuelco va desde la infinitud como fondo incuestionado del análisis hacia la finitud como condición para pensar completud y ser (cf. la *Ganzheit*

10 Cf. Schadewaldt 1989, p. 123, que a propósito de Arquíloco escribe: «der Tag wird nicht als Zeitpunkt in einer Kette verstanden, sondern konkret wie ein Gefäß, das uns alle umgibt unter der Glocke des Himmels und in dem doch jeder wieder ‚seinen‘ Tag hat, bestimmt durch die Dinge, die ihm begegnen. Auch wir kennen noch den griechischen Begriff des Ephemerens, was eben dies bedeutet».

del *Dasein*), lo que con Grecia ocurre es justamente contrario: siendo *khrónos* inicialmente la distancia cualificada¹¹, la actitud fenomenológica se produce en dirección la indiferencia del «ahora» (*nûn*), es decir, hacia la uniformidad, descualificación y continuidad ilimitada que se sigue de tomar en consideración el tiempo-lapso. A una con esto ocurre que la noción de límite deja de tener propiamente sentido; sólo hay, o mejor, no hay (pues en Grecia siempre valdrá que ser es límite, que lo carente de límite es no-ente), la serie ilimitada del «ahora».¹² Correspondiéndose a la inversa con la situación griega, la noción de temporalidad finita que aparece en el desarrollo de *Sein und Zeit* una vez que se recupera la cuestión del sentido no tiene el carácter de supuesto, pues mientras la cuestión del sentido permanece desplazada, el sentido obvio es precisamente la secuencia ilimitada, la misma que llama la atención sobre sí en la imposibilidad de seguir pensando las estructuras encontradas sin admitir que ser es límite. De todos modos, el que nosotros tengamos que *retornar fracasadamente* a la finitud impide que ésta pueda ser proclamada como la «nueva» noción de sentido: la temporalidad originaria no sustituye sin más el fondo de obviedad que opera en ausencia de cuestión, aunque sí pone a la luz la incongruencia moderna frente a la constatación fenomenológica de que ser es límite. Tal vez la descripción heideggeriana de una temporalidad previa a la nivelación teórica no es sino un modo de recibir aquello griego primario sobre cuya retención se sustenta la noción moderna de tiempo, un modo de hacer sonar a lo lejos aquello cuya pérdida dejó el tiempo ilimitado, y quizá sea justo ésta la manera de reconocer y a la vez permanecer en la secundariedad del propio sentido.¹³ Expresémoslo provisionalmente también así: *Zeitlichkeit* es, en cuanto

11 Es esencial que la primariedad del tiempo-lapso no sólo sea una cuestión léxica, sino concerniente a la estructura misma de la lengua griega: la observación fenomenológica del paradigma del verbo griego expone que en el cruce de dimensiones del que ahí se trata la «línea del tiempo» no está expresada por la dimensión «tiempo» (ni «modo»), sino que ésta (a saber: cursivo, factivo y estativo o, también: presente, aoristo y perfecto, cf. Martínez Marzoa 1999b, pp. 15-23) significa el intervalo (*khrónos*) y los tres aspectos de la comparecencia del intervalo.

12 Cf. *Der Neue Pauly*, s.v. *Zeitkonzeptionen*, sobre la puesta en conceptos de la pérdida que es la propia Grecia en la *Física* de Aristóteles: «Im Unterschied zum *kairós* (dem handlungstheoretisch bedeutsamen Begriff des günstigen Augenblicks, der für eine inhaltlich qualifizierbare Gelegenheit steht) ist der formale Begriff des *nyn* rein funktional bestimmt: Das *nyn* ("Jetztpunkt") dient zur Eingrenzung einer bestimmten Zeitdauer und vermittelt in sich zwischen Vergangenheitem und Zukünftigem, so daß es als Unterteilung wie als Kontinuitätsprinzip der erstmals in ihrem Kontinuumscharakter betonten Zeit fungiert. Vor dem Hintergrund dieser Doppelfunktion des *nyn* legt Aristoteles auch als erster die Betonung auf den Kontinuumscharakter der Zeit, den er von dem analogen Kontinuumscharakter der Veränderung und diesen wiederum von demjenigen der Größe herleitet. Das Kontinuum wird dabei (in einer wiederum als zirkulär angreifbaren Definition) als etwas Ausgedehntes und in sich Zusammenhängendes bestimmt, das sich immer weiter zerlegen läßt - und zwar nicht in Unteilbares, sondern in Teile, die selbst wiederum in Teilbares, also in Kontinua, teilbar sind».

13 *Zeitlichkeit* es el desquiciamiento de *die Zeit*, no la posición de una nueva noción de tiempo, sino el reconocimiento de la noción de tiempo que vale en la modernidad. Si ella es lo primario, entonces nuestro único acceso a un «primario» no es nada más que la asunción de la secundariedad del se-

quiebra del secundario *die Zeit*, la aproximación hermenéutica al primario *khrónos* griego, por lo cual si cabe hablar de una presunta coincidencia entre, por un lado, la noción de *Sinn von Sein* que aparece en *Ser y tiempo*, por otro, aquello conforme a lo cual decían los dicentes griegos arcaicos y clásicos, sólo puede ser en el sentido de comprender la vocación del proyecto *Ser y tiempo* como ya hermenéutica, como ya un esfuerzo por comprender esos y otros decires.

Referencias bibliográficas

- Cancik, H., Schneider, H. (1996). *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart-Weimar.
- Fränkel, H. (1955). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen.
- Martínez Marzoa, F. (1999a). *Heidegger y su tiempo*, Madrid.
- Martínez Marzoa, F. (1999b). *Lengua y tiempo*, Madrid.
- Martínez Marzoa, (2008). "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, pp. 67-81.
- Schadewaldt, W. (1989). *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main.

cundario que es nuestro tiempo (cf. Martínez Marzoa 1999a, 2008). Si desde esto se pretende hablar de algo así como una «superación» de la modernidad, entonces ésta no consiste en otra cosa que en hacerse cargo de que ella es el mundo, la estructura o la época definida por el hecho de que la verdad sea compatibilidad con la secuencia infinita que opera como fondo de sentido, esto es: la asunción de la ausencia de comunidad, de la mercancía, del enunciado, etcétera. Respecto al problema de hasta qué punto Heidegger es siempre consecuente con que la tarea sea la asunción y no la proclamación de una nueva verdad, cf. *ibid.* Quedaría pendiente ver cómo se presenta esta misma cuestión vista desde los escritos donde Heidegger habla no de «temporalidad», sino de «cosa» y «poema».