



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

Vega C., Francisco

LA TAREA DE LA DESTRUKTION Y EL CONCEPTO DE TIEMPO. CONSIDERACIONES EN TORNO  
A LA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA ANUNCIADA POR HEIDEGGER EN  
SER Y TIEMPO

Límite, vol. 7, núm. 26, 2012, pp. 41-62

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83625847004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LA TAREA DE LA *DESTRUKTION* Y EL CONCEPTO DE TIEMPO.  
CONSIDERACIONES EN TORNO A LA DESTRUCCIÓN  
DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA ANUNCIADA POR  
HEIDEGGER EN *SER Y TIEMPO***

*THE TASK OF DESTRUKTION AND THE CONCEPT OF TIME.  
CONSIDERATIONS ABOUT THE DESTRUCTION OF THE HISTORY OF  
ONTOLOGY ANNOUNCED BY HEIDEGGER IN BEING AND TIME*

**Francisco Vega C.\***

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Valparaíso-Chile

*Recibido 09 de enero 2012/Received January 09, 2012  
Aceptado 26 de mayo 2012/Accepted May 26, 2012*

**RESUMEN**

En este trabajo se intentará primero determinar y explicar de forma sucinta qué representa el intento emprendido por Heidegger de una destrucción de la historia de la ontología establecido en el § 6 de *Ser y Tiempo*. Para ello se hará preciso detenerse en la importancia que Heidegger otorga al problema del tiempo. Luego intentaremos comentar la vinculación propia de estos problemas y detenernos en algunas consideraciones generales a partir de Heidegger y su tesis de una concepción vulgar del tiempo.

**Palabras Clave:** Historicidad, Ontología, *Destruktion*, Tiempo.

**ABSTRACT**

*In this paper we will try first to determine and explain succinctly the attempt undertaken by Heidegger's of a destruction of the history of ontology established in § 6 of Being and Time. This will need to dwell on the importance that Heidegger gives to the problem of time. Then we'll comment on the relationship between these problems and give a general overview of some general considerations from Heidegger and his thesis of a vulgar conception of time.*

**Key Words:** Historical, Ontology, *Destruktion*, Time.

---

\* Dr. Johow 550. Departamento 11-D. Ñuñoa. Santiago de Chile. E-mail: franciscovega.c@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

La destrucción de la metafísica parece movilizar los más variados esfuerzos de la filosofía contemporánea. Desde el *linguistic turn* realizado por la lógica anglosajona hasta la hermenéutica, desde la teoría de la comunicación habermasiana hasta la deconstrucción derridiana, incluso desde Carnap a la Escuela de Frankfurt, pero también desde Foucault, todos los motivos del pensamiento filosófico parecen dirigirse contra lo que, con el nombre de metafísica desde la filosofía griega, dirige las modalidades de pensamiento y las consecuencias que de él dimanar<sup>1</sup>. Con esa embestida se hace alusión también, pero por sobre todo, a los conceptos que bajo su alero cohabitan, desde el concepto de verdad hasta el de subjetividad, pero también desde el concepto de fundamento y esencia hasta el concepto de tiempo y el de reflexión, por nombrar algunos relevantes.

Se hace común entonces no sólo periodizar históricamente los límites de nacimiento y culminación de esa modalidad de pensamiento que sería la metafísica y con ello la investigación exhaustiva de aquellos que estarían en los bordes o lindes de una tal periodización y que trabajarían un sobrepasamiento de sus fronteras o una revitalización de sus procedimientos, ofreciendo de tal modo una clausura epocal en la que es ya común observar la inscripción de una marca de incertidumbre entre los nombres propios en los que se consumaría tal clausura, incluso contra las motivaciones expresadas de los mismos pensamientos-vértices, esto es, por ejemplo, Hegel “o” Nietzsche, Hegel (“y/o” Nietzsche) “o” Marx “o”, incluso, Husserl.

Siguiendo esta panorámica quedaría como tarea, primero, determinar qué muestra el modo de pensar metafísico y, segundo, cuáles son las consecuencias de esa determinación que invitan a una tal superación. Con todo, se hace notorio que en una empresa de tal envergadura y que ha movilizado, como señalamos, casi todos los esfuerzos de la teoría contemporánea, quedaría polarizada la problemática entre aquellos que postulan o afirman un principio o fundamento trascendente que otorgue articulación y orden a lo real al igual que un sujeto que sea fundamento transparente de conocimiento y autonomía, y, por otra parte, aquellos que afirman el devenir sin la necesidad de postular un fundamento o estructuras universales que detenten lo real y cuyo modelo se aplicaría a todos los conceptos ya involucrados, como el de subjetividad o el de fundamento, que quedarían diseminados o *nihilizados* en los movimientos postmodernos de última data<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Trías, E. (1992). La superación de la metafísica y el pensamiento del límite. En G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. (pp. 283-296). Barcelona: Gedisa. E. Trías analiza este balance de forma sucinta en este ensayo. No obstante, cabe consignarlo, aún cuando es un fenómeno generalizado que incluye a muchos se trata de un problema sobre el que hay que ser vigilantes. Trías, a pesar de que podemos forzar el problema, coloca en su diagnóstico a Deleuze cuando explícitamente ha hecho alusión este pensador en sus *Conversaciones* al hecho de que siempre a su filosofía le han sido extrañas las ideas en torno a la superación de la ontología.

<sup>2</sup> Heidegger lo que haría bajo este esquema sería “nihilizar el fundamento” como señala Eugenio Trías (1983) en su “Introducción” a las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. (pp. 8-22). Barcelona: Ariel. Una

En este esquema problemático, mencionado sólo como marco introductorio, claro está, cualquier intento de reflexión quedaría incompleto si no se hiciera mención al que ha sido a todas luces el pensador más trabajado y citado del siglo XX. Me refiero obviamente a Heidegger, de quien se ha reconocido ampliamente el aporte fundamental sobre los paradigmas de reflexión que hemos heredado<sup>3</sup> y que puede ser visto como uno de aquellos pensadores más radicales en torno a la superación de la metafísica<sup>4</sup>.

De acuerdo a lo dicho, en lo que sigue, analizaremos y comentaremos un problema que hace al parecer referencia explícita a este diagnóstico, esto es, cómo se bosqueja en *Ser y Tiempo*<sup>5</sup> la tarea de una destrucción de la historia de la ontología. Meditaremos este problema cordial en Heidegger para mostrar no una respuesta pero sí el aporte fundamental de un horizonte de resolución decisivo en nuestros tiempos. Cabe destacar que estas consideraciones constituyen un primer acercamiento introductorio a un problema que debiera completarse, por lo menos, desde tres aspectos de un estudio global en torno a Heidegger. Por una parte, un estudio sistemático de la génesis de esta meditación específica que es la tarea de la *Destruktion*. Por otra parte, la aplicación que hace Heidegger de la *Destruktion* en el análisis específico de filósofos de la tradición, como Leibniz, por ejemplo, y, finalmente, un análisis de los desplazamientos y continuidades a los que se somete la tarea en el llamado “segundo Heidegger” efectuada la inflexión (*Kehre*).

## I. MATERIALES

Con razón se sostiene que todo *Sein und Zeit* está incluido en la Introducción de la misma obra y que, incluso, propone más. Se podría señalar que la Introducción del *opus magnum* de Heidegger cumpliría entonces, paradójicamente, con la característica de ser una parte más grande que el todo que la contiene. Y es que, efectivamente, como se sabe, de las dos partes que ofrecería Heidegger en el § 8 de *Ser y Tiempo* titulado “El plan del tratado”, como contenido global de la obra, sólo se dispone de las dos primeras secciones de la Primera parte, que originalmente contendría tres. Se puede consignar entonces que la Introducción sería, *in nuce*, la investigación “programada”

---

conclusión como esa puede extrapolarse leyendo el texto de Heidegger, M. (2001). De la esencia del fundamento. En *Hitos*. (pp. 109-149). Madrid: Alianza.

<sup>3</sup> Incluso un miembro de la segunda generación de la, respecto a Heidegger, disidente Escuela de Frankfurt como J. Habermas ha sostenido hace poco este aporte sustancial del pensar heideggeriano en relación a los paradigmas metafísicos clásicos. La primera generación, específicamente Adorno, como se sabe, sometió en su momento el pensar de Heidegger a una crítica radical que lo estigmatizaba como legitimación de los desgarradores problemas sociales de la época. A su vez, cabe destacarlo, Habermas confesó en su momento creer que Adorno no había leído a Heidegger. Véanse Habermas, 1988, pp. 139-140, y Habermas, J. (1990). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.

<sup>4</sup> Para Vattimo, precisamente, Heidegger es “el teórico más radical de la necesidad de superar la metafísica”. Véase: Vattimo, 1992, p. 67.

<sup>5</sup> Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria. Traducción, prólogo y notas del profesor J. E. Rivera, tercera edición corregida. Trabajaremos siempre en lo que sigue con esta edición.

completa de *Ser y Tiempo*, mientras que el § 5, contenido en la misma, sería *in nuce*, de igual modo, la investigación “efectivamente desarrollada” y publicada de la obra.

En lo que nos compete el asunto no es menor, ya que la “Primera parte”, dividida en tres secciones, trataría, como señala su título, de dos problemáticas, a saber: 1). La interpretación del *Dasein* por la temporeidad y 2). La explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. Pues bien, el mismo Heidegger señala en una nota consignada en el *Hüttenexemplar*<sup>6</sup> que la parte publicada de *Sein und Zeit* responde a la primera de las cuestiones planteadas mediante el desarrollo de sus dos primeras secciones. En éstas, se trataría, como señala el profesor Rivera<sup>7</sup>, de los existenciarios articulados al final en torno a la *Sorge* (el cuidado como ser del *Dasein*), analizada en la primera sección titulada “Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*”. En la segunda sección, por su parte, titulada “*Dasein* y temporeidad”, se trata, como se sabe, del sentido del cuidado, el ser del *Dasein*, que constituye la temporeidad.

La tercera sección de la primera parte titulada *El Tiempo y ser* trataría, entonces, de la segunda problemática planteada, esto es, de “La explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” donde el tiempo, como horizonte trascendental de la comprensión del ser, respondería al final a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal (*Überhaupt*). A su vez, en otra nota del *Hüttenexemplar* Heidegger señala que la problemática de la tercera sección *El Tiempo y ser* es tratada en las lecciones de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* aunque se sabe que tal obra es una reflexión nueva y más detallada de lo que tal sección trataría<sup>8</sup>.

De tal manera, los materiales que faltan son precisamente aquellos en que se trataría expresamente del tiempo como sentido del ser ya realizada la analítica existencial del *Dasein*. Por una parte, la tercera sección de la primera parte, donde se analizaría el tiempo como horizonte de la comprensión del ser y se hablaría de la *ontologische Differenz* (diferencia ontológica), y por otra parte, la Segunda parte entera donde, *expresis verbis*, se problematizarían los *Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad*.

No obstante esta carencia, los materiales de los que disponemos para un análisis de la *Destruktion* y su relación con el tiempo en cuanto tal no son menores. Por una parte, como ya señalamos, tenemos aquellos análisis emprendidos en la Introducción que, pese a su carácter preliminar y no exhaustivo, apuntan ya aspectos cordiales

<sup>6</sup> Se trata del ejemplar que Heidegger tenía en su cabaña de Todtnauberg, en la selva negra, al que añadió notas en su mayoría autocríticas realizadas luego del giro heideggeriano, la llamada *Kehre*, y que fueron con posterioridad añadidas en las nuevas ediciones del tratado y que por lo tanto adjunta la traducción del profesor Rivera con la cual trabajamos.

<sup>7</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 461.

<sup>8</sup> Un estudio exhaustivo de este texto mencionado, ofrecido por Heidegger en *Sein und Zeit* explícitamente como la tercera sección de la Primera parte, y de la relación que mantendría en el trayecto del pensar heideggeriano, puede ser seguido en el trabajo realizado por el profesor Friedrich-Wilhelm von H. (1997). *La “segunda mitad” de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. España: Trotta.

de la obra que permiten avanzar en la investigación. Y aunque no tengamos ni la segunda parte ni la tercera sección de la primera, donde el tiempo se mostraría como respuesta a la pregunta fundamental (*Grundfrage*), tenemos, no obstante, el trabajo ya emprendido en la segunda sección donde se analizan la temporeidad y el concepto vulgar del tiempo.

Aún más, en el intento de desvelar específicamente este problema, sin agotar sin duda sus potencialidades, tenemos textos anteriores y posteriores que abren y enriquecen más el archivo de nuestro estudio, ya sea para explicar la génesis de sus problemas o las aporías y dificultades atravesadas, y de los cuales nos serviremos en su momento.

## II. LA HISTORICIDAD Y LA *GRUNDFRAGE*: LA TAREA DE LA *DESTRUKTION*

Conviene desde ya hacer una observación preliminar. Si se observa, he introducido mi trabajo en torno a la superación de la “*metafísica*” para detallar a continuación mi exposición en torno a la tarea que emprende Heidegger en *Sein und Zeit* de una destrucción fenomenológica de la historia de la “*ontología*”. Así, de entrada, he articulado y yuxtapuesto dos términos filosóficos que tienen una historia y una meditación histórico-filosófica particular. Como se sabe, sólo para señalar algunos indicios, en la *Metafísica* de Aristóteles ambos términos no son equiparables. En dicho tratado la ontología puede entenderse al parecer, más bien, como parte de una subdivisión de la Metafísica que, siendo a su vez parte de la filosofía teórica, agruparía, además de la ontología, tanto la “teología natural” como la “crítica”. En ese esquema la rama de la ontología sería la encargada de interrogar al ente en cuanto tal. Por otra parte, en ciertos lineamientos modernos, la ontología ha sido a su vez reagrupada como subdivisión de la Metafísica, que se dividiría en una metafísica general, siendo ésta la ontología, y una metafísica especial que, a su vez, agruparía una triple división de doctrinas que interrogarían respectivamente por Dios (teodicea), el alma (psicología) y el mundo (cosmología).

Para Heidegger, cabe destacarlo, la *Frage nach dem Sinn von Sein*, la *Grundfrage*, la “pregunta ontológica”, es aquel preguntar por el ser como tal, mientras que la metafísica preguntaría por el ser del ente, o el ente como tal. Heidegger, expresamente, señala en su *Introducción a la metafísica*:

Si para el tratamiento de la ‘pregunta ontológica’ se elige, en sentido indefinido, el título “metafísica”, el rótulo de este curso seguirá siendo ambiguo. Porque al principio parecería que el preguntar se atuviera a lo que está en el horizonte del ente como tal, mientras que, desde la primera posición, aspira a separarse de dicho ámbito, para dirigir la mirada, al preguntar, a otro dominio. Por ello, el título del curso es conscientemente ambiguo (Heidegger, 1993, p. 27).

Heidegger dará entonces rasgos propios a estos conceptos. Así, si bien hablará de una *Introducción a la metafísica*, lo hará para referirse a una conducción particular para elaborar la *Grundfrage*, pero no ya en el sentido o ámbito de la metafísica, que presenta una insuficiencia fundamental. De igual modo, su ontología fundamental (*Fundamentalontologie*), al elaborar una destrucción de la historia de la ontología, intentará desmontar el ámbito de resolución de la ontología tradicional en torno a la pregunta ontológica que hemos heredado. Por lo tanto, la destrucción de la ontología a la que nos convoca es un análisis específico con vistas a la pregunta por el ser desarrollando así entonces esa “ontología fundamental”. Se trata de una destrucción de la ontología en su historia o del ámbito de la metafísica en su historia, pero con vistas a la ontología fundamental o considerando a la metafísica como indicación. De tal forma, el término *ontología*, como el de *metafísica* usado en la *Introducción a la metafísica*, señala un pasaje o un tránsito pero con un horizonte teórico y metodológico bien definido, a pesar de sus pasos preliminares. En lo fundamental, Heidegger ha señalado tempranamente la insuficiencia de la ontología (trátase de la ontología tradicional o de la mentada por sus coetáneos) pero trabaja con los términos dándoles rasgos propios. Así, por ejemplo, señala Heidegger en 1923 que por ontología no entenderá una disciplina como la ejercitada por la neoescolástica o la escolástica fenomenológica, sino solamente la insinuación indeterminada de que en su investigación se tratará del ser, por lo tanto como mera indicación en vistas del ser en cuanto tal<sup>9</sup>.

En resumen, y aun cuando podríamos extender esta consideración, podemos introducirnos ya con esta indicación, dando cuenta de esta peculiaridad de los términos y señalando que son modulados al fin con vistas a la *Grundfrage*<sup>10</sup>.

¿Cómo llega Heidegger a elaborar la idea de la *Destruction*? ¿Qué es lo puesto en juego en tal proyecto? ¿Qué relación guarda con la *Grundfrage* y cuál es su relación con el análisis del tiempo? ¿Qué aporías presenta tal intento? Mantengamos estas preguntas como horizonte de nuestro desarrollo, en el cual avanzaremos ideas fundamentales para llegar a la matriz teórica del problema a plantear.

Pues bien, como se sabe, la analítica existencial del *Dasein* es la plataforma que señalará y concretará una elaboración de la pregunta fundamental. En ella, la analítica existencial, Heidegger mostraría como ser del *Dasein* la temporeidad. Es precisamente esta temporeidad del *Dasein*, como su constitución, la que posibilita la historicidad como “carácter” (en su sentido griego de *Charaktér*) del *Dasein* y es en esta historicidad donde se halla el fundamento de la historia. La historicidad puede entenderse acá como un *prius* en el que la pertenencia epocal queda anclada. Es, si nos fijamos, esta pauta de análisis la que bosquejará detenidamente Heidegger para llegar a una idea de la *Destruction*.

<sup>9</sup> Cfr. Heidegger, 1999, pp. 17 ss. Se trata de 13 lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1923. La editora del libro, Käte Bröker-Oltmanns, indica, por su parte, al final del libro nuevos aportes en torno al título “ontología” dado por Heidegger a las lecciones, p. 145.

<sup>10</sup> Para Vattimo la metafísica a la que Heidegger consagra la *Destruction* se sigue, simplemente, llamando ontología. Cfr. *Violencia, metafísica, secularización*, op. cit., p. 67.

De acuerdo a esto, el *Dasein*, en su facticidad, es su pasado, y no como propiedad en el sentido de que el pasado pueda el *Dasein* encontrarlo tras él y que pueda, por ejemplo mediante el recuerdo, re-vivir. No. Ese ya-sido que constituye al *Dasein* no es un momento operativo, sino estructural, ya que no puede el *Dasein* disponer de él en un momento determinado y a voluntad sino que ese ya-sido “constituye” al *Dasein*, lo estructura. Ahora bien, ese carácter del *Dasein* implica a su vez que el *Dasein* surge ya en una interpretación del existir que, aun cuando ésta no sea suficiente o explícita, lo marca o determina de igual manera. El pasado, siguiendo esta idea, que es a su vez siempre pasado generacional, señala Heidegger, se anticipa ya al *Dasein* y regula las posibilidades de su ser<sup>11</sup>.

Esta constituyente historicidad puede, según Heidegger, o quedar oculta al *Dasein* o transformarse explícitamente en objeto temático de investigación. Lo que Heidegger tiene acá en cuenta es que la investigación histórica<sup>12</sup> o la ausencia de su cultivo sólo son posibles en cuanto el *Dasein*, previamente, como apuntábamos, *está ya* constituido por la temporeidad. El orden argumentativo expuesto por Heidegger mostrará entonces que en cuanto el *Dasein* es constituido por la historicidad, uno de aquellos modos que puede adoptar, como el comportamiento teórico, estará también entonces marcado por esa historicidad. Es decir, si el *Dasein* hace suya la *Grundfrage*, y ha recorrido entonces la historicidad que lo constituye, entonces y de igual modo, por lo tanto, la misma *Grundfrage* queda constituida por la historicidad.

De tal manera, la pregunta por el sentido del ser, en cuanto modo de ser particular del *Dasein* constituido por la historicidad, queda fundamentada también en ésta y, por lo tanto, debe convertirse también en preguntar histórico para que en su elaboración el *Dasein* posea plenamente “sus más propias posibilidades de cuestionamiento”<sup>13</sup>. He aquí entonces el meollo del problema hasta acá analizado:

La pregunta por el sentido del ser, por su misma forma de llevarse a cabo, e. d., por requerir una previa explicación del *Dasein* en su temporeidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica (Heidegger, 2002, pp. 44-45).

Podemos señalar que hasta aquí habría por lo menos un primer paso de la meditación heideggeriana llevada en el § 6. Consignemos que la conclusión preliminar de la investigación hasta acá efectuada sería entonces: la *Grundfrage* es, a su vez, investigación histórica. Es decir, la exposición acabada de su necesidad requiere, y *de suyo*, esa investigación histórica para hacerse plena y cabalmente.

Otro punto de la meditación que analizamos podría articularse comenzando el párrafo 5 del mismo § 6. Aquí Heidegger afirma explícitamente algo que, no obstante,

<sup>11</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 44.

<sup>12</sup> Como se sabe, la historia como investigación se dice en alemán *Historie*, mientras que la historia como acontecer se dice *Geschichte*. En términos hegelianos, diríamos, se trata de la historia narrativa y la historia especulativa, respectivamente.

<sup>13</sup> Heidegger, 2002, p. 44.



ha venido ya manifestándose, a saber, que el *Dasein*, dadas sus estructuras fundamentales, a la vez que se interpreta a partir del mundo en el que él es, se da también por la tradición que puede no estar explícitamente asumida<sup>14</sup>. Ahora bien, Heidegger señala, de forma radical, que está tradición:

Le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. Y esto vale, y no en último término, de aquella comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del *Dasein*, es decir, de la comprensión ontológica, y de sus posibilidades de elaboración (Heidegger, 2002, p. 45).

La tradición entonces, como se señaló, regula también el preguntar ontológico.

Así estructurado el problema, se puede afirmar siguiendo el hilo de la meditación presentada por Heidegger, que la tradición “encubre” su legado, esto es, lo que transmite, quedando así ocultas las fuentes originarias de donde surgen los conceptos y las determinaciones transmitidas. Los términos de la meditación heideggeriana se hacen acá muy fuertes. Y es que, si ya hemos afirmado la historicidad del *Dasein*, Heidegger señalará y argumentará entonces que la tradición “desarraiga” esta constituyente historicidad<sup>15</sup>. Heidegger está pensando, y por esto el tono es fuerte, incluso cuando se realiza una explicitación de la tradición asumida, es decir, incluso cuando un interés positivo dirige una investigación, por ejemplo, de tipo historiológica, la tradición encubriría el arraigo en la historicidad del *Dasein*. En el párrafo 6 del mismo parágrafo ejemplifica o aplica el esquema de su meditación. Veamos.

Pese al interés en la metafísica que observa Heidegger en sus coetáneos<sup>16</sup> la ontología y la *Seinsfrage* han caído en el olvido. Heidegger observa que la determinación del pensar por la ontología griega es prueba elocuente de la determinación del *Dasein* por su mundo. Pero esta ontología sucumbe a la tradición, por lo tanto lo que acá se degrada no es sino su legado fundamental. Heidegger detallará entonces que la ontología desarraigada pasa luego a la Edad Media para conformar un cuerpo doctrinal. Esa ontología pasaría a su vez, prosigue Heidegger, a la época moderna a través de Suárez y sus *Disputationes metaphysicae* y seguiría determinando incluso el trabajo filosófico de Hegel. En esta historia de traspasos y relevos y *envíos* se toman ciertos dominios del ser pero sin interrogar, de acuerdo al olvido generalizado del ser, sus fundamentos, esto es, sin interrogar estos dominios (el *cogito* cartesiano, por ejemplo) en su ser, extendiendo con ello y de tal modo el aparato conceptual de la

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 45. Acá, si se aprecia, cobra vigor el tercer prejuicio analizado al inicio de la obra y la comprensión mediana, que puede estar transida de opiniones formadas.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> Heidegger piensa en una situación histórica concreta. Se trata de los inicios de los años '20, en los cuales diversas publicaciones parecían despertar problemáticas y consideraciones metafísicas y que anunciaban, como signos de una nueva tentativa teórica, un renacer de la metafísica, tras el auge del positivismo. Entre esas publicaciones cabría destacar la del colega de Heidegger en Marburgo Nicolai Hartmann que en 1921 escribe *Fundamentos de una metafísica del conocimiento*. Por otra parte, cabe destacar, además de una renovación de los estudios kantianos en 1924, la publicación de Peter Wust cuyo título elocuentemente reza *La resurrección de la metafísica* (*Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920).

ontología antigua no desvelado<sup>17</sup>. Esto en síntesis querría mentar el término “ontología desarraigada”.

La conclusión de este balance es algo que podemos quizá ya entrever. Si la *Grundfrage* debe plantearse de forma acabada es preciso entonces horadar los encubrimientos de la tradición. Se puede decir entonces que la *Grundfrage* solamente en ese proceso de des-encubrimiento se vuelve “radical”, en su sentido literal, esto es, respecto a su “raíz” originaria. Por lo tanto, el *dictum* de Kant, que señala que la metafísica no es una invención arbitraria de una época determinada sino una exigencia fundamental de la razón humana<sup>18</sup>, para Heidegger, podríamos decir, no obstante se arraiga a su vez en la historicidad que hay que desvelar.

Pues bien, es precisamente este horadar radical lo que mienta la *destrucción fenomenológica de la ontología* (que Heidegger llamará *Destruktion*, en el sentido del término latino *destruere* o del germano *Ab-bauen*). La tarea de la *Destruktion*, esto es fundamental aclararlo, no es una empresa negativa, como podría sugerir el término a primera vista. Por el contrario, hecha con vistas a la *Seinsfrage*, la *Destruktion* consiste en desmontar lo que la tradición encubre con el fin de buscar las fuentes originarias donde se modelaron las primigenias determinaciones del ser. Negativa, podríamos decir siguiendo a Heidegger, sería la tarea que buscara deshacerse de la tradición, hacer *tabula rasa* con ella o no considerarla, en cuyo caso, como señala Gadamer, Heidegger hubiera usado el término *Zerstörung*<sup>19</sup>. Todo lo contrario, lo buscado por Heidegger es más bien la determinación de las posibilidades que ofrece la tradición y la relación de éstas con sus cimientos en relación al “hoy”, al presente que vivimos. Heidegger lo señala expresamente:

La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta (Heidegger, 2002, p. 46).

En el recorrido de la argumentación de la *Destruktion*, consigna Heidegger que seguirá algunas etapas determinantes en la historia de la ontología con el fin de llegar a las determinaciones “radicales” u originarias que serían a su vez las decisivas en el transcurso posterior de la metafísica.

Tarea prioritaria de la *Destruktion* entonces será para Heidegger apreciar en su justa medida cómo han sido relacionados en sus momentos fundacionales la interpretación del ser con el problema del tiempo, que se ha revelado en *Ser y Tiempo* como

<sup>17</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 46.

<sup>18</sup> Vid. Kant, I. (1981). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime – Crítica del juicio*. México: Porrúa.

<sup>19</sup> Cfr. Gadamer, H. G. (1998). *Destruktion y deconstrucción*. En Antonio Gómez (comp.), *Diálogo y deconstrucción*. (pp. 65-74). Madrid: Cuaderno Gris. Dicho texto se encuentra a su vez como complemento de *Verdad y Método*.

fundamental. Heidegger fijará entonces “estaciones” en el remontar de-estructivo de la ontología a la que nos convoca y que obedece al hacer transparente los cimientos estructurales de la tradición heredada. Estas estaciones (Kant, Descartes, Aristóteles) mostrarán como tarea fundamental, al hilo de la *Seinsfrage*, el remontarse a las fuentes mismas donde se forjaron las primigenias determinaciones del ser, es decir, se nos invita a horadar el suelo germinal de estas experiencias *fundamentales* en cuanto en tanto *fundacionales*.

Llegado a este punto, se hace manifiesto que la tarea asignada a la *Destruktion* deberá, para delimitar sus alcances epocales, abocarse a la interpretación de la ontología antigua en su conexión con el problema del tiempo. Pues bien, en este punto específico, a Heidegger se le hace manifiesto a su vez que en dicha interpretación de la ontología antigua el ser es determinado a partir del tiempo. Prueba de esto señala Heidegger (aunque solo prueba extrínseca) es que el sentido del ser es determinado en la ontología antigua como *parousia* o *ousia*, entendiendo por estos términos no otra cosa que “presencia” (*Anwesenheit*). Es decir, al determinarse el sentido del ser como presencia se lo está estableciendo a partir de un determinado modo temporal, el presente (*Gegenwart*). Como señala F. Dastur, en *De la esencia de la libertad humana* de 1930, Heidegger ofrece un detalle de la plurivocidad del término *ousia*. Tal término mienta la permanencia y el capital, es decir, lo constantemente disponible y presente, cuya significación ha posibilitado su uso filosófico, pues lo que para Platón y Aristóteles señala *ousia* es la idea de una presencia constante. De ahí que *ousia* sirva para formar términos como *parousia* (presencia) o *apousia* (ausencia) que harían más diáfana para Heidegger la significación de la *ousia*<sup>20</sup>.

No obstante, señalará Heidegger, la interpretación griega del ser desconoce esta oculta determinación del tiempo que funciona en su horizonte interpretativo. Incluso el mismo tiempo es considerado un ente más que, paradójicamente, se intenta comprender en su ser, ser que, como señalara Heidegger, es determinado ya previamente a partir del tiempo. Esta será la comprensión tradicional del tiempo en la que nos detendremos desde ahora. El problema entonces está anunciado. Heidegger indicará, no obstante, que en el marco de la exposición desarrollada en *Sein und Zeit* no será posible ofrecer exhaustivamente un detalle de esta fundamentación de la ontología antigua en su relación con el tiempo. Lo que ofrece Heidegger, sin embargo, será una interpretación del tiempo en Aristóteles que, como señalamos al inicio, no será llevada a cabo finalmente en *Ser y Tiempo*, y que correspondería a la tercera sección de la no publicada Segunda parte. Indica a su vez en el mismo párrafo 6 y de forma radical que el fundamento de la determinación del tiempo en Aristóteles seguirá en el fondo operando en la concepción hegeliana<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. Dastur, 2006, p. 44.

<sup>21</sup> Cfr. Heidegger, 2002, pp. 49-50. Incluso Bergson no escapará de esta interpretación, señala Heidegger al final del tratado.

Es preciso despejar acá las dudas que podrían quedar de nuestra exposición y responder la pregunta central, llegados a este punto de nuestro problema. Sabemos, siguiendo a Heidegger, que la *Destruktion* se realiza con vistas a la cuestión del ser, a la *Grundfrage*, pero ¿por qué ese remontar de-estructivo debe interrogar preliminarmente al tiempo y específicamente el concepto vulgar del tiempo? Heidegger, podemos señalar, manifiesta que la tarea de la *Destruktion*, considerando que se realiza con vistas a la cuestión del ser, debe interrogar el tiempo porque constituye una condición de la analítica del *Dasein* que, como sabemos ya, está constituido por la temporeidad, que es, de forma fundamental, tiempo. La *Destruktion* debe someter a investigación el tiempo y su concepto vulgar pues el *Dasein*, cuya analítica es condición de la ontología fundamental, es tiempo. En otras palabras, si la analítica del *Dasein* es el paso previo a la cuestión del ser, y si el *Dasein* es tiempo, entonces hay que interrogar al tiempo. De ahí este paso previo fundamental en torno al tiempo, que ofrece y anuncia ya ese elemento fundacional de la ontología griega que determinará toda ulterior ontología.

Es al momento de reconocer la necesidad de este pasaje investigativo cuando Heidegger se detiene a señalar que en la determinación del sentido del ser en tradición filosófica ha gobernado, implícitamente, una previa determinación temporal. Esta determinación temporal implícita es el presente, de cuyo privilegio, da a entender Heidegger, no ha salido la filosofía desde la *Física* de Aristóteles. Incluso el *Poema* de Parménides estaría marcado por este privilegio del presente, como señala Heidegger concluyendo el § 6:

El *légein* mismo y, correlativamente, el *noein* –e. d. la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí, que ya había sido tomada por Parménides como guía para la interpretación del ser– tiene la estructura temporaria de la pura “presentación” de algo. El ente que se muestra en y para ella, y es entendido como el ente propiamente dicho, recibe, por consiguiente, su interpretación por referencia al pre-sente, es decir, es concebido como presencia (*ousía*) (Heidegger, 2002, p. 49).

Heidegger, como señala el profesor Rivera, entiende entonces, en ese esquema, la “presentación” (*Gegenwärtigen*) como “el modo temporario del ser que aparece como pura presencia” (p. 458)<sup>22</sup>. Lo radical de esta misma problemática es, por otra parte, el nudo cordial de libro de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*, cuestión que no debe extrañar, como bien indica J. Derrida en su ensayo *Ousia y Gramme*, si atendemos al hecho de que tal libro, estructurado a partir de lecciones de 1926, trata también aquello que anuncia *expresis verbis* la primera sección de la segunda parte no publicada de *Sein und Zeit* (“La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporalidad”)<sup>23</sup>.

Ahora bien, todos esos conceptos solidarios de los que se sirve Heidegger en el parágrafo 6, como *ousia*, *parousia*, *Anwesenheit*, aparecerán sólo en el final del

<sup>22</sup> Heidegger, 2002, p. 458.

<sup>23</sup> Cfr. Derrida, 1994, p. 65, n. 1.

texto publicado, cuando se trata de analizar la génesis del concepto vulgar del tiempo, aunque, cabe destacarlo, sólo será tratado el concepto de tiempo en Hegel, mientras que la partencia de este concepto vulgar a la interpretación griega del tiempo no será tratada en la parte publicada, ya que, aun cuando anuncia su tratamiento en el § 6, la interpretación del tratado aristotélico sería estudiada en lo que correspondería a la segunda parte de *Ser y Tiempo*. Cabe no obstante señalar que apunta Heidegger unos análisis sobre Aristóteles en una nota detallada en el capítulo dedicado al tiempo en Hegel, nota que suscita, por lo demás, elocuentes interpretaciones en el ensayo de Derrida antes citado, al que volveremos brevemente más adelante.

Entonces, si hemos aclarado de forma preliminar lo que mienta la tarea de la *Destruktion* en Heidegger y si hemos por sobre todo aclarado su vinculación con el problema del tiempo, interesa detallar qué análisis concede Heidegger a este “concepto vulgar del tiempo”, el privilegio del ahora, que se nos ha revelado ya como pieza fundamental de su investigación. Quedémonos con las precisas palabras de Heidegger de *Ser y Tiempo*: “Sólo la demolición de estos encubrimientos –a esto se refiere la ‘destrucción’– procura al pensar una mirada provisoria en lo que entonces se desvela como el destino-del-Ser” (p. 283)<sup>24</sup>.

### III. *MUTATIS MUTANDIS*: LA CONCEPCIÓN VULGAR DEL TIEMPO

Quisiera seguir de forma inmanente el pensar de Heidegger en ciertos pasajes para abordar con claridad suficiente ciertos rasgos de los problemas suscitados, siendo mi intención fundamental aclarar estos difíciles pasajes para hacer, desde esa base, consideraciones o extrapolaciones generales.

Ahora bien, es más adelante, específicamente en el capítulo VI, donde Heidegger se detendrá a señalar la formación de este concepto vulgar del tiempo que gobierna, como señalamos, toda la ulterior ontología. Recapitulando cuestiones ya problematizadas, Heidegger señala ahí que la conclusión que mostrara que la historicidad es temporeidad se había elaborado hasta este punto sin considerar que todo acontecer es “en el tiempo”. Y es que el *Dasein* conoce la historia, señala Heidegger, como acontecer intratempóreo<sup>25</sup>. Pues bien, también esto deberá considerarse para elaborar cabalmente la *Seinsfrage*. Este tiempo demanda también un análisis fundamental, aunque más elemental que la aparición del factor tiempo en las ciencias históricas y naturales, prosigue Heidegger, será la circunstancia de que el *Dasein*, previamente, cuenta y se rige por el tiempo. Para Heidegger esta circunstancia es anterior a la construcción de instrumentos de medición del tiempo, su plataforma. De tal modo, es este contar del *Dasein* con el tiempo el que, siendo previo, posibilita, por ejemplo,

<sup>24</sup> Heidegger, M. (2003b). Tiempo y Ser. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.

<sup>25</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 419.

el uso de relojes. Así, para aclararnos ese tiempo “en el que” se presentan los entes se hará preciso completar anticipadamente el análisis con ese carácter previo en el que el *Dasein* temporiza o toma en cuenta el tiempo.

Así, llegando ya al problema cordial que nos convoca, Heidegger señala que el tiempo es por el *Dasein* encontrado como si fuera algo que está-ahí. Se trata éste precisamente del concepto vulgar del tiempo, cuya explicación surgirá en la explicación del *Dasein* que se ocupa, en su constitución, del tiempo. Este concepto vulgar para Heidegger surgirá de una “nivelación del tiempo originario” (*Nivelierung der ursprünglichen Zeit*). A su vez, esta demostración de la génesis de la concepción vulgar del tiempo mostrará en Heidegger al final que la temporeidad no es sino tiempo originario<sup>26</sup>. La analítica existencial del *Dasein* culminará entonces para detallar la génesis así mentada.

Quisiera avanzar algunos pasos para llegar directamente a la génesis del concepto vulgar, aunque para ello es menester precisar algunas cuestiones. Como señalamos, Heidegger ha mostrado antes del último capítulo que la historicidad que constituye al *Dasein* es temporeidad. Para mostrar este arraigo de la historicidad del *Dasein* en la temporeidad no se consideró, como dijimos, la comprensión cotidiana del *Dasein* que, en relación a esto, sólo conoce la historia como acontecer intratempóreo. Ahora bien, es el estudio del contar del tiempo del *Dasein*, previo al acontecer intratempóreo, lo que revelará tanto la génesis del concepto vulgar del tiempo como la temporeidad justificada ya como tiempo originario.

El ocuparse del tiempo por parte del *Dasein* se funda para Heidegger en la temporeidad y sucede tal ocupación en el modo de la presentación que está a la espera y retiene, que se expresa a través de términos como *ahora*, *luego* y *entonces* y que constituyen una estructura relacional que Heidegger denomina databilidad<sup>27</sup>. Para Heidegger a su vez esa databilidad revela que lo interpretado por esos términos se funda en la temporeidad que se interpreta a sí misma. Es reflejo de la constitución extática de la temporeidad y sólo por esta razón para Heidegger pertenece esa databilidad al tiempo expresado, en cuanto se funda en la temporeidad.

Si adelantamos algo, lo que Heidegger parece tener en cuenta es que la *Zeitlichkeit* (temporeidad como versión del tiempo del *Dasein*, asignado a él) remite a una temporalidad distinta a la tradicional concepción del tiempo. El *Dasein*, mantengamos hasta el momento, en cuanto temporeidad, se ocupa del tiempo a través de la databilidad que para Heidegger es la más *inmediata* indicación del tiempo<sup>28</sup>. Y, puesto que el *Dasein* es un estar-en-el-mundo, también los entes quedan referidos a esa estructura de databilidad. Ahora bien, el *ahora*, *luego* y *entonces* como modos ejemplares de esa

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>27</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 422.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 423. En una nota del *Hüttenexemplar* consignada en esta misma página Heidegger señala que se trata de la indicación más inmediata, ya que en el texto mismo había apuntado “indicación originaria”. Esta precisión parece indicar que Heidegger quiere prevenir el hecho de leer en la pura databilidad una indicación originaria, como se nos irá revelando.

ocupación del *Dasein* del tiempo, poseen además de la estructura de databilidad una “tensidad de variable amplitud”<sup>29</sup> que manifiestan en lo fundamental que el *Dasein* “se da tiempo” previamente a una determinada acción calculante.

Este darse tiempo el *Dasein* revela a su vez en sus distintos modos de realizarse que el *Dasein* nunca en la vida cotidiana se interpreta como sucesión de puros ahora. Como ya habíamos señalado, lo mentado acá por Heidegger es que la *Zeitlichkeit* remite a una estructura originaria distinta de esa sucesión de puros ahora y que se refiere al hacerse cargo del *Dasein* (presente), como a su carácter de arrojado, es decir de estar siendo y haber sido (pasado) y a su carácter de posibilidad (futuro), que para nada constituyen una sucesión continua sino una referencia singular a la condición extática del *Dasein*.

Como expresa destacadamente Heidegger:

El *Dasein* fácticamente arrojado puede “tomarse” tiempo y perderlo tan sólo porque a él en cuanto temporeidad extáticamente extendida, con la aperturidad del Ahí fundada en esa temporeidad le ha sido asignado un tiempo (Heidegger, 2002, p. 425).

Y es en virtud del carácter extático del estar-en-el-mundo del *Dasein* ya señalado lo que hace al tiempo hacerse público, tomar carácter público.

En un trabajo breve, pero de igual densidad a los últimos pasajes de *Ser y Tiempo* acá comentados, Heidegger realiza un análisis bastante similar. Se trata de la conferencia *El concepto de tiempo*, de cuyo tratamiento similar tampoco hay que extrañarse, pues puede ser considerado como la protoforma de *Ser y Tiempo* o un primer borrador de la obra, y donde puede leerse ese arraigo del *Dasein* en la temporeidad que revela un tiempo bastante distinto a la concepción tradicional<sup>30</sup>.

Por el momento hemos detallado, siguiendo a Heidegger, que el *Dasein*, en cuanto fundado en la temporeidad, se ocupa del tiempo, que se hace público por el carácter extático-tempóreo del mismo *Dasein* en su ocupación cotidiana.

Ahora bien, la datación descrita por Heidegger sucede no obstante ya siempre mediante el cómputo astronómico que ofrece el calendario<sup>31</sup>. Es importante destacar que este tiempo público se funda por lo tanto también en la temporeidad fáctica del *Dasein*. El paso para concluir esta “publicidad” del tiempo ha sido elaborado habiendo previamente estudiado el tiempo interpretado en la temporeidad del ocuparse. Cabe destacar esto para abordar con claridad suficiente el problema, esto es, que la ocupación del tiempo por parte del *Dasein*, fundado en la temporeidad, es previa al uso de instrumentos de medida. Se trata esta de una concepción más originaria.

Este tiempo público que hemos ganado siguiendo a Heidegger se nos muestra como el tiempo “en el que” los entes del mundo comparecen y que, en cuanto tales, y

<sup>29</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 424.

<sup>30</sup> Heidegger, M. (2003a). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta. El profesor Pablo Oyarzún ha realizado una traducción del mismo texto aún inédita, donde se lo señala como borrador del *opus magnum*.

<sup>31</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 426.

a diferencia del *Dasein*, se los puede llamar intratempóreos. Heidegger señala entonces que el *Dasein* en cuanto arrojado, y estando a la espera de su poder-ser-en-el-mundo, hará suya una relación con aquel ente que de forma preeminente le permite esa espera de su poder-ser. Heidegger argumenta que esta relación es la que ofrece el día y la noche, en la que el sol revela esa relación particular con el *Dasein*<sup>32</sup>.

El sol sirve para datar el tiempo interpretado en el ocuparse del *Dasein*, de donde surge entonces el día como mediada “más natural” del tiempo, algo así como un primer y primitivo reloj que tiene, como toda medida de datación (Heidegger lo repite incansablemente), su fundamento en el *Dasein* como temporeidad que se ocupa.

A su vez, ese tiempo público tiene para Heidegger la estructura de la significatividad: el ser apropiado o inapropiado para el ocuparse cotidiano del *Dasein* y que tiene por ello carácter múnico (mundo de la significatividad) y que permite llamar al tiempo público “tiempo del mundo” (*Weltzeit*)<sup>33</sup>. Heidegger, con esta última caracterización, ofrece una síntesis de lo hasta acá analizado: el tiempo de la ocupación, fundado en la temporeidad, es un tiempo con los siguientes caracteres: es datable, tenso, público y perteneciente al mundo (“mundo”, claro está, en el sentido dado en *Ser y Tiempo*). Rasgos todos estos que se consolidan y acrecientan con la medición y, por lo tanto, con la patentización y perfeccionamiento del uso de relojes.

Heidegger señala: “La comprensión del reloj *natural*, que se va perfeccionando con el progresivo descubrimiento de la *naturaleza*, abre la vía para nuevas posibilidades de medición del tiempo, que son relativamente independientes del día y de toda explícita observación del cielo” (p. 430)<sup>34</sup>.

Consecuentemente con la tentativa general, Heidegger ha ido des-plegando la ocupación fáctica del *Dasein*, entre la que se cuenta el uso de relojes, y cuyo fundamento, abiertos los pliegues por la analítica existencial, será horadado y determinado de forma radical como tiempo originario, posibilidad estructural de ese tiempo distinto del que hacemos uso cotidianamente en el cómputo y la medición y en el que generalmente nos perdemos de forma apremiante.

Hay diferentes tipos de reloj (el reloj de sol y el reloj del campesino menciona Heidegger entre otros). Lo fundamental, no obstante, es interrogar de forma radical ¿qué significa *leer* el tiempo? Pues bien, para Heidegger, mirar las horas consiste en expresar no otra cosa que una datación que expresa, a su vez, al *Dasein* que se da tiempo, y que consiste de forma esencial en *decir-ahora*. “Ahora” comprendido siempre en su “contenido estructural de databilidad, tensión, publicidad y mundaneidad” (p. 431)<sup>35</sup>. “Decir-ahora” es expresar esa estructura relacional ya descrita que se funda en la temporeidad y que tiene el carácter de una datación mensurante.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 427.

<sup>33</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 429.

<sup>34</sup> Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 431.



Ahora bien, esa medición, manifiesta en el uso de relojes, supone una unidad de medida que implica a su vez invariabilidad. Lo fundamental acá es señalar que en la datación mensurante el tiempo se hace público como una serie de horas. Lo que los relojes hacen manifiesto es la presentación de puros horas sucesivos en la que sin embargo se olvida lo medido en cuanto tal, esto es, el tiempo mismo, y sólo se encuentran trayectos espaciales y números<sup>36</sup>. Para Heidegger es la datación mensurante la que confiere al tiempo de forma preeminente un carácter público y que establece aquello que de forma común se denomina tiempo, que sería el tiempo “en el que” comparecen los entes. Lo radical es precisar que la temporeidad del *Dasein* temporiza ese tiempo del mundo que constituye la intratemporeidad. Por eso la ocupación del *Dasein* encuentra “el tiempo” en el ente intramundano que comparece “en el tiempo”. El concepto vulgar del tiempo surge entonces, como precisaremos, de esta plataforma inmediata, olvidando el tiempo originario al que remite la temporeidad del *Dasein*, es decir, lo que depende de una concepción vulgar del tiempo depende, de forma esencial, del *Dasein* en la forma de la disponibilidad.

Si preguntamos: ¿Cuál es entonces la definición del tiempo que se manifiesta en el horizonte del uso ocupado y circunspecto del reloj, de ese uso que se toma tiempo?, tendremos que para Heidegger consiste en lo numerado que ofrece la presentación del puntero del reloj en el horizonte de lo anterior y lo posterior, es decir, la definición explícita del tiempo dada por Aristóteles que conviene citar: “Porque el tiempo es lo numerado en el movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior” (p. 435)<sup>37</sup>.

En esta definición, prosigue Heidegger, no se problematiza el origen del tiempo así revelado. Heidegger precisa que se trata del modo “natural” del ser el que dirige la definición así elaborada. No obstante, y como ya habíamos detallado, Heidegger no desarrollará finalmente el análisis del tiempo en Aristóteles y da las razones de ello diciendo que en tanto en *Ser y Tiempo* se vuelven radicalmente problemáticos el ser y su comprensión natural, entonces y por lo tanto sólo la resolución del ser y su comprensión podrá ofrecer una pauta de análisis para comprender el tiempo así mentado por Aristóteles, que se mueve dentro de una comprensión natural del ser<sup>38</sup>.

Lo que sí nos detalla reiteradamente Heidegger es la absoluta dependencia de todas las ulteriores investigaciones del tiempo a la primigenia interpretación dada por Aristóteles como serie continua de puros horas. Y precisamente a este tiempo del mundo así mentado, mediante la numeración, Heidegger llamará tiempo del ahora (*Jetzt-Zeit*), tiempo que cuanto más naturalmente se precisa más olvida el tiempo en cuanto tal<sup>39</sup>. El tiempo es así comprendido como una secuencia de puros horas

<sup>36</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 432.

<sup>37</sup> Aristóteles, *Física*, D 11, 219 b 1 s. Citado por Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas del profesor J. E. Rivera, tercera edición corregida. Santiago de Chile: Universitaria.

<sup>38</sup> Cfr. Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 436.

que olvida la estructura esencial del tiempo del mundo que hemos descrito, fundada ontológico-existencialmente en el *Dasein* y su ocupación. Esa estructura era, de forma esencial, la databilidad y la significatividad, que se encuentran encubiertas por la concepción vulgar del tiempo. Por lo tanto, si observamos esta estructura de encubrimiento, podemos apreciar que Heidegger ha hecho efectiva ya una destrucción fundamental, pues ha horadado la cotidianidad del *Dasein* y la comprensión dominante para llegar a los fundamentos posibilitantes de esos encubrimientos, específicamente en su dependencia a la ontología aristotélica.

Lo que ese encubrimiento realiza, y he acá el problema cordial abordado, no es otra cosa que “nivelar” la temporeidad en su constitución extático-horizontal, nivelación que por lo demás no es casual, ya que, quedándose sólo en el tiempo de la ocupación y datación mensurante, esas estructuras fundamentales no pueden sino olvidarse. Y cuando esta comprensión de la ocupación quiera comprender el tiempo, lo hará entonces a partir de la comprensión del ser que dirige entonces esa comprensión de la ocupación. Bajo tal égida, entonces, la secuencia de los ahoras, señala Heidegger, es comprendida como algo que está-ahí<sup>40</sup>.

Ahora bien, para Heidegger, consecuentemente con lo analizado, esta nivelación encubridora se funda en el ser mismo del *Dasein* que, como proyecto arrojado, se encuentra regularmente perdido en su ocupación. Esta pérdida para Heidegger deja ver, como se sabe, la huida ante la existencia propia que se revela a su vez y de forma esencial como huida ante la finitud del estar-en-el-mundo, huida ante la muerte. Heidegger expresa esto como un “soslayamiento de la finitud” que desconoce por lo tanto la temporeidad al desconocer la propia finitud<sup>41</sup>. Es a su vez esta idea la que consolida la tesis de la infinitud del tiempo público. Pues, como señala Heidegger:

¿Cómo podría afectar siquiera mínimamente al “tiempo” en su marcha el hecho de que un hombre que ha estado-ahí “en el tiempo” ya no exista más? El tiempo sigue su marcha, del mismo modo como ese tiempo también ya “era” cuando un ser humano “entró” en la vida”. El único tiempo que se conoce es el tiempo público que, a fuer de nivelado, le pertenece a cualquiera, es decir, no le pertenece a nadie (Heidegger, 2002, p. 439).

La concepción vulgar tiene entonces para Heidegger una justificación natural fundamentada en un olvido y en la existencia impropia. De tal suerte, para Heidegger sólo la interpretación del *Dasein* y su ser, esto es, la temporeidad, ofrecen las bases para discernir tanto la concepción vulgar del tiempo como su génesis. Pero no de forma inversa, pues el ser del *Dasein*, la temporeidad, no puede ser horadado con la concepción vulgar del tiempo que olvida precisamente ese su fundamento previo en el *Dasein* que se da tiempo. La temporeidad entonces para Heidegger, a diferencia de la concepción vulgar, dimana como tiempo originario.

<sup>40</sup> Cfr. Heidegger, 2002, p. 437.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 438. Examen muy similar, como dijimos, al que ofrece *El concepto de tiempo*.

Como precisamos anteriormente, se trata de dos distintas consideraciones. La *Zeitlichkeit* remite de forma fundamental a una noción de temporalidad distinta a la tradicional y que se refiere o está referida no al presente y su égida, que gobierna el futuro y el pasado como presentes-futuros o presentes-pasados, sino al *Dasein* como posibilidad (futuro), al *Dasein* como arrojado (estar siendo y haber sido, por lo tanto, al pasado) y al *Dasein* haciéndose cargo de sí (presente) que remiten de forma esencial a su carácter extático-horizontal.

Aun cuando el concepto vulgar del tiempo se quede en el tiempo del mundo y olvide su fundamento en la temporeidad del *Dasein*, ello no impide que haya referencias al alma o al espíritu. Por eso Heidegger se abocará en el penúltimo párrafo a una interpretación del concepto hegeliano de tiempo y su conexión con el espíritu. De forma fundamental, para Heidegger el análisis hegeliano del tiempo constituye la elaboración más acabada de la concepción vulgar, su consumación. La égida del análisis del tiempo señala Heidegger es para Hegel, como para Aristóteles, el marco de una ontología de la naturaleza. Heidegger fundamentará entonces mediante textos la interpretación hegeliana del tiempo para apreciar en ella la primacía absoluta o el privilegio que tiene el ahora, consecuentemente con la datación mensurante ya analizada. Pues para Hegel, observa Heidegger, la negación de la negación como puntualidad es el tiempo, pues, de forma esencial, “la condición de posibilidad del poner-se-para-sí del punto es el ahora” (p. 444)<sup>42</sup>.

Heidegger, como dijimos más arriba, si bien analiza de forma sucinta la concepción hegeliana del tiempo, sólo concede una nota para determinar los rasgos aristotélicos de su concepción. En esa nota (la nota 5 del § 82) Heidegger señala que Hegel “parafrasea” a Aristóteles. Es la primacía del ahora nivelado lo que hace depender a Hegel de la concepción vulgar que es, como dijimos ya, la concepción tradicional desde Aristóteles y que ha revelado la *Destruktion*. Ahora bien, Heidegger, como él mismo señala, no quiere con ello señalar una imputación crítica sino mostrar el alcance de la determinación griega en los ulteriores desarrollos interpretativos. Y si bien Heidegger no se aboca al estudio de esta dependencia griega sí aporta en la nota algunas indicaciones, que, de forma general, señalan que Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *nun* mientras que Hegel, *mutatis mutandis*, la ve en él *ahora*, quedando ambas concepciones bajo el marco de una sucesión continua de puros ahoras.

Como habíamos apuntado ya, Derrida consagró en su momento un estudio ya célebre que, partiendo de la concepción vulgar del tiempo estudiada por Heidegger, ofrece un análisis global del tiempo y la superación de la metafísica. Como se sabe, el nombre que ha venido a designar la filosofía derridiana, la deconstrucción, surge precisamente de la recepción que haría su pensamiento de la *Destruktion* heideggeriana, como el intento de desmontar aquellas estructuras tradicionales para ver en ellas sus fundamentos y tensiones polares. Sin querer detallar el estudio derridiano conviene no obstante abrir algunos pasajes y hacer algunas indicaciones.

<sup>42</sup> Heidegger, 2002, p. 444.

Lo que constata Derrida, siguiendo al mismo Heidegger, es el hecho de que desde el *Poema* de Parménides hasta Bergson, “o” (marca de incertidumbre en toda clausura epocal) Husserl, el privilegio del presente, del ahora, nunca ha sido puesto en cuestión. Este sería para Derrida el aporte fundamental de Heidegger. En un salto gigantesco, *mutatis mutandis* global, Heidegger vería que, desde los presocráticos hasta la actualidad (de Heidegger), no se ha salido de ese esquema temporal que estaría determinando toda concepción del ser. Considerando este aporte decisivo de Heidegger que reveló la *Destruction*, el de la continua y permanente concepción vulgar del tiempo funcionando en toda la tradición filosófica que privilegia por sobre todo el presente, el ahora, que incluso piensa el pasado y futuro bajo su lógica, como pasados-presentes o futuros-pasados, Derrida se preguntará ¿qué sería transgredir la metafísica sino pensar más allá de la presencia? De todas maneras, para Heidegger, precisa Derrida, “(...) no se trata...de proponernos pensar de otra manera, si esto quiere decir pensar *otra cosa*. Se trata más bien de pensar lo que no ha podido ser, ni ser pensado *de otra manera*” (p. 71)<sup>43</sup>.

Abriendo no obstante los textos propuestos por Heidegger, Derrida hará algunas precisiones. Lo que observa, abriendo esas lecturas planteadas por Heidegger, es que toda interpretación del tiempo lleva en sí misma tanto la concepción vulgar del tiempo como “las fuentes que se tomarán prestadas al sistema de la metafísica para criticar este concepto” (p. 95)<sup>44</sup>. Para Derrida, Aristóteles, por ejemplo, cosa que demuestra estudiando la *Física*, legitima sin duda la lectura crítica de Heidegger pero, además, permite legitimar la lectura contraria, esto es, la destitución del privilegio del ahora, y que harían fracasar toda de-limitación. Lo radical para Derrida no obstante, es entonces notar que no hay concepto vulgar del tiempo, pues el tiempo es, inexorablemente, aquello pensado a partir del ser como presencia, por lo cual, señala Derrida, si algo debe ser pensado más allá de la presencialidad no se puede tratar del concepto de tiempo, pues: “El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia” (p. 97)<sup>45</sup>. Su tentativa será entonces el establecimiento de otra estrategia, que no sea regida ya por conceptos tributarios de la metafísica: la de inscribir una marca que será la de la *différance*, que excede toda presencia, toda presentación del presente y toda pregunta por el sentido, incluso la heideggeriana *Frage nach dem Sinn von Sein*.

## CONCLUSIÓN

Con la explicación de estos difíciles pasajes de *Ser y Tiempo* se nos han hecho manifiestas algunas cosas, que conviene acá remarcar para abordar una conclusión.

---

<sup>43</sup> Derrida, 1994, p. 71.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 97.

La tarea de la *Destruktion* no es para nada una tarea negativa. Ella pretende, más bien, horadar aquello que la tradición ha endurecido y que en términos de Foucault constituyen “pensamientos inerciales”. La tarea de la *Destruktion*, por lo tanto, siempre con vistas a la cuestión del ser, se dirige a des-encubrir esos pensamientos y, reconociéndoles su derecho propio, abordarlos para configurar de forma acabada la ontología fundamental que se funda en la historicidad del *Dasein* que requiere hacerse transparente en *Ser y Tiempo*; y que deviene en plataforma para elaborar la pregunta por el ser, pues, como sabemos, la respuesta a la *Grundfrage* se hallará en la exposición de la temporalidad. Por otra parte, lo que la *Destruktion* traería a la luz sería una omisión fundamental al poner en evidencia el origen de sus conceptos fundamentales. Lo que la *Destruktion*, específicamente, en su remontar destructivo, pondría en evidencia, sería la significación temporal del ser que atraviesa, *mutatis mutandis*, absolutamente toda la ontología<sup>46</sup>. Esta sería la omisión funcionando en la tradición de la ontología siguiendo a Heidegger: pensar el tiempo a partir del ser, previamente determinando ese ser por el tiempo.

El párrafo 6 es así parte constitutiva del método desarrollado por Heidegger para explicar el sentido del ser. Lo destacado es que Heidegger en su búsqueda de transparencia ha precisado en cada momento que en el conocimiento, en tanto inserto en una tradición, opera un encubrimiento a des-velar. Pero la crítica histórica así mentada por la *Destruktion* tiene, como precisa Ramón Rodríguez, su razón última en el orden ontológico y no metodológico<sup>47</sup>, pues se funda en la historicidad misma del *Dasein*, que analizamos al inicio de esta meditación.

Para hacer plena la ontología fundamental se debe entonces acometer esta tarea, y no como algo accesorio. Haciéndola efectiva Heidegger, en cuanto fundada en la historicidad, nos ha señalado esa omisión constitutiva de la tradición. Lo que la *Destruktion* en su tarea intenta deshacer es aquello que recubre el acceso al sentido del ser, acceso que en *Ser y Tiempo* parte, como sabemos, de la temporeidad del *Dasein*. Intenta entonces deshacer esas estructuras que se acumulan, pero en su acometida ha puesto al descubierto el primigenio sentido del ser, aquella que gobierna la interpretación griega: la *Anwesenheit*, que obliga a plantearnos nuevamente la relación entre el tiempo y el ser<sup>48</sup>.

Si la *Destruktion* nos ha revelado la presencia como la forma privilegiada de entender el ser, como la égida de la ontología, cualquier intento por superarla, si esto es posible, no puede soslayar la meditación heideggeriana. El mismo trabajo de Derrida sería la radicalización de las premisas de la *Destruktion* que hemos analizado. Estas nos han revelado, a través de una cadena de conceptos solidarios que se envían y desplazan en la tradición, que, más allá de estos desplazamientos, no se habría salido de

<sup>46</sup> Cfr. Dastur, 2006, p. 45.

<sup>47</sup> Cfr. Rodríguez, R. (1997). Historia del Ser y filosofía de la subjetividad. En Navarro Cordón, J.M. & Rodríguez, R. (Comps.). *Heidegger o el final de la filosofía*. (p. 193). Madrid: Editorial Complutense.

<sup>48</sup> Cfr. Heidegger, M. (1995). *Seminario de Le Thor*. Argentina: Alción Editora.

ese ámbito metafísico de la presencialidad. Heidegger a ello nos parece convocar. Lo que de forma radical ha hecho Derrida es proseguir este camino abierto por Heidegger que nos ha revelado la *Destruktion* en la lectura de la determinación del tiempo. Lo que variaría sin embargo con Derrida sería extenderla a todo interrogar por el sentido, cuestión que integraría a Heidegger dentro de la clausura por él mismo mentada y sugerida en lo que hemos analizado.

Heidegger ha querido señalararnos un tiempo originario, más radical, que aquel que cotidianamente nos mantiene ocupados. Estamos involucrados en ello, pues como vimos, lo que depende de una determinación vulgar del tiempo depende a su vez, de forma esencial, del *Dasein* en la forma de la *Vorhandenheit*, de la disponibilidad. Si esta ocupación se ha vuelto tan apremiante en el mundo actual, todo su despliegue puede ser capitalizado con un enigmático poema de Paul Celan. Un breve poema, de un poeta amado a su vez por Heidegger:

“Saltó la hora del reloj, se le puso por delante y le ordenó marchar correctamente”.  
Paul Celan, *Contraluz* (1949).

#### REFERENCIAS

- Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Derrida, J. (1994). Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit. En *Márgenes de la filosofía*. (pp. 63-102). Madrid: Cátedra.
- Friedrich-Wilhelm von H. (1997). *La “segunda mitad” de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. España: Trotta.
- Gadamer, H. G. (1998). *Destruktion y deconstrucción*. En Antonio Gómez (comp.), *Diálogo y deconstrucción*. (pp. 65-74). Madrid: Cuaderno Gris.
- Habermas, J. (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1990). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1995). *Seminario de Le Thor*. Argentina: Alción Editora.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). De la esencia del fundamento. En *Hitos*. (pp. 109-149). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas del profesor J. E. Rivera, tercera edición corregida. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2003a). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003b). Tiempo y Ser. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 273-304). Santiago de Chile: Universitaria.
- Kant, I. (1981). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime— Crítica del juicio*. México: Porrúa.
- Rodríguez, R. (1997). Historia del Ser y filosofía de la subjetividad. En Navarro Cordón, J.M. & Rodríguez, R. (Comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*. (pp. 191-205). Madrid: Editorial Complutense.
- Trías, E. (1983). *Martin Heidegger. Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.

Trías, E. (1992). La superación de la metafísica y el pensamiento del límite. En G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. (pp. 283-296). Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (1992). Violencia, metafísica, secularización. En G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. (pp. 63-89). Barcelona: Gedisa.