

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA Y LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

37

ENERO-MARZO

1950

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFÍA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$7.00
Exterior dls.	2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

S u m a r i o

ARTICULOS

	Págs.
José Gaos <i>El ser y el tiempo de Martin Heidegger</i>	9
Eduardo García Máynez <i>Los principios jurídicos de contradicción y de tercero excluido</i>	47
Juan David García Bacca <i>La importancia de ser filósofo</i>	63
Felipe Pardinas Illanes <i>Dilthey y Collingwood</i>	87
Rafael Moreno <i>Alzate y la filosofía de la ilustración</i>	107
Agustín Yáñez <i>La gestión educativa de Justo Sierra</i>	131
Manuel Alcalá <i>Virgilio en las odas latinas de Garcilaso</i>	157
Vicente Gaos <i>Una interpretación de España. "España en su historia", de Américo Castro</i>	165

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

	Págs.
Juan David García Bacca <i>Histoire de la philosophie.</i> (Albert Rivaud.)	177
Bernabé Navarro <i>La Edad Media.</i> (José Luis Romero.)	179
Emilio Uranga <i>Theologic ohne Gott.</i> (Egon Vietta.)	182
Xavier Tavera Alfaro <i>Periodismo político.</i> (Justo Sierra.)	185
Francisco López Cámara <i>El existencialismo.</i> (Norberto Bobbio.)	187
Olga Prjevalinsky Ferrer <i>Cervantes in Russia.</i> (Lumidla Bukétov Turkévich.)	191
Raúl Cardiel Reyes <i>Idea de la Naturaleza.</i> (R. G. Collingwood.)	193
J. H. Luna Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.	203
Rafael Heliodoro Valle Notas y noticias de América	213
Publicaciones recibidas	239
Registro de revistas	241

EL SER Y EL TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

(Concluye)

VII. *La temporalidad*

El *ser* del "ser ahí" es la cura (V, final). La *totalidad* del "ser en el mundo" del "ser ahí" y de la cura misma *por el lado del fin* la aporta la muerte (VI). La "propiedad" del "ser en el mundo" del "ser ahí" estriba en el "ser resuelto" (VI). La "impropiedad" del "ser en el mundo" del "ser ahí" quedó analizada al analizar quién es en el mundo (III), el ser "en" el mundo (IV, última parte) y, por contraste, el "ser resuelto". Pero falta aún integrar la totalidad del "ser en el mundo" del "ser ahí" y de la cura *por el lado del principio* y responder a la pregunta "¿cuál es el *sentido* del ser del ser ahí?" o "¿cuál es el *sentido* de la cura?" (V, final). La respuesta a esta pregunta la da el fenómeno de la "temporalidad".

El fenómeno del "sentido" apareció en el análisis del ser "en" el mundo; más puntualmente, en el fenómeno de la "interpretación", que entra en el del "comprender", que a su vez entra en el del ser "en" el mundo. El complejo integrado por el "pretener", el "prever" y los "preconceptos" implicados por la "interpretación" es el "sentido". ¿Qué es, pues, lo que se "pretiene", "prevé" y "preconceptúa" al "interpretar" el ser del "ser ahí" como cura? Si se toma la cura en el modo de la "propiedad" se obtiene la respuesta verdaderamente fundamental. Pero hay que tomar la cura también en el modo de la "impropiedad", para obtener la respuesta realmente completa.

La cura en el modo de la "propiedad" es el "ser resuelto" y éste es el *ser* el "ser ahí" relativamente *a* su posibilidad más peculiar, *a* la muerte. Mas *ser* el "ser ahí" relativamente *a* la posibilidad que es la muerte re-

quiere que el "ser ahí" sea *vinicndo* hacia sí mismo, a sí mismo. El "ser ahí" "es a la muerte" *adviniendo a sí mismo*. Somos pudiendo no ser porque somos, no yendo hacia el futuro, sino adviniendo desde el — "advenir". *Somos advenideros*. El "ser a la muerte" presupone el "advenir".

El "ser a la muerte", y por tanto el "ser resuelto", es en su raíz *ser* el *abyecto* fundamento de una nihilidad, siempre *ser ya* este fundamento, siempre *ser* habiendo *sido* este fundamento. El "ser a la muerte", y por tanto el "ser resuelto", presupone el "sido", pero como *siendo* "sido" y no simplemente como *habiendo* "sido". El "sido" no es algo que el "ser ahí" *ha* o *tiene*, sino algo que el "ser ahí" *es*. Por desgracia, el español conjuga "he sido", "has sido", "ha sido" . . . y no "soy sido", "eres sido", "es sido", como conjuga el alemán.

El "ser resuelto" se concentra en la "situación", en el vivir cada cosa de la vida de todos *sub potentia individuationis per mortem*. Este *vivir las cosas* de la vida de todos sólo es posible en un "presentar" las cosas, en la acepción de "presentarse" el "ser ahí" *a sí mismo* las cosas. El "ser ahí" *es presentando* (las cosas). El "ser resuelto" presupone, en fin, el "presentar".

La cura en el modo de la "propiedad" presupone, en suma, el "advenir", el "sido" y el "presentar".

Pero la cura en general tenía por fórmula total y final ésta: "*pre — serse — ya en (el mundo) — para (el 'mundo')*".

El "pre" no puede querer decir que el "ser ahí" *aun no es*, pero *será posteriormente*, en el "futuro", puesto que el "ser ahí" *es*.

El "ya" tampoco puede querer decir *ya no es*, pero *fué anteriormente*, en el "pasado", puesto que el "ser ahí" *es*.

El "pre" sólo puede aludir al *ser advenidero*, sólo puede significar el "advenir". El "ya" sólo puede aludir al *ser sido*, sólo puede significar el "sido".

El "para" implica en todo caso, innegablemente, el "presentar", el *ser presentando*.

La cura en general presupone, por consiguiente, lo mismo que en el modo de la "propiedad".

El "advenir" no es el "futuro". El "futuro" es, exclusivamente, de los entes que *no siendo aún, serán posteriormente*, no de un ente como el "ser ahí", que *es*.

El "sido" no es el "pasado". Este es, exclusivamente, de los entes que *no siendo ya, fueron anteriormente*, no de un ente como el "ser ahí", que *es*.

El "presentar" tampoco es, evidentemente, el "presente" de los entes que sólo pueden estar "presentes", que no pueden "presentarse" a sí mismos otros.

Si se toma el "ser ahí" como "futuro" a "pasado", no se le toma en su verdadera realidad. En ésta sólo se le toma cuando se le toma en tanto *es*; ahora bien, en tanto *es*, *es adviniendo sido y presentando*. En cualquier momento de nuestro *ser* en que nos tomemos, encontraremos que somos *adviniendo*, que somos *sidos* y que somos *presentando*. El "advenir", el "sido" y el "presentar" integran, por tanto, un fenómeno de una triplidad unitaria.

El "futuro", el "pasado" y el "presente" integran el fenómeno del "tiempo" en la acepción "cotidiana" de esta palabra. Si, pues, el "advenir", el "sido" y el "presentar" no son el "futuro", el "pasado" y el "presente", el fenómeno integrado por los tres primeros no es el "tiempo" en la acepción "cotidiana" de esta palabra, y habrá que designarlo con otra: "temporalidad".

La cura tiene por *sentido* la "temporalidad". La total unidad del "pre-serse-ya en (el mundo)-para (el "mundo")" es posible gracias a la triplidad unitaria del *ser adviniendo sido y presentando*.

Acerca de la "temporalidad" hay que sentar cuatro tesis.

1ª) *Relación de la "temporalidad" con el ser en general.*

La "temporalidad" *no es un ente*. Por consiguiente, en rigor no se puede decir "la 'temporalidad' *es*". En rigor sólo se puede decir "la 'temporalidad' — 'se temporacía'". Y "se temporacía" de varios modos (hay que seguir diciendo, en vez de decir "la 'temporalidad' es de varios modos"), y "temporaciándose" de un modo u otro "temporacía" uno u otro modo del ser del "ser ahí", ante todo los modos radicales y cardinales de la "propiedad" y la "impropiedad" y el modo indiferente a estos dos que es el de la "cotidianidad". Hay, pues, varias "temporaciones" de la "temporalidad" y de los modos del ser del "ser ahí". La anterior exposición de cómo la cura en el modo de la "propiedad" presupone la "temporalidad" representa una descripción de la "temporación" de la "temporalidad" misma y del modo de ser "propio" del "ser ahí".

2ª) Estructura "extática" de la "temporalidad".

El "advenir" ostenta el carácter de un venir "a" sí mismo. El "sido", el carácter de una vuelta "sobre" (no lo que se *ha* sido, sino) lo que se *es* sido. El "presentar", el carácter de una presentación "de" entes. Estos caracteres, del "a", el "sobre" y el "de", dicen sendas relaciones a algo que es "fuera de" algo. La "temporalidad" misma es, por consiguiente, el "fuera de sí" que es tal de suyo y fundamental de cualquier otro. El "advenir", el "sido" y el "presentar" pueden llamarse los "éxtasis" de la "temporalidad" y ésta lo "extático" por excelencia. Pero los "éxtasis" de la "temporalidad" no son tres elementos que integren sólo por yuxtaposición, ni siquiera por yuxtaposición continuamente repetida, la estructura de la "temporalidad", sino que son una peculiar triplicidad que exhibe la unitaria "temporación" de la "temporalidad": ésta "se temporacia" adviniendo *sida* y presentando, todo a una.

3ª) Primacia del "advenir".

Pero de los tres "éxtasis" de la "temporalidad" tiene el "advenir" la primacia sobre los otros dos que se muestra en los fenómenos de las varias "temporaciones". La anterior exposición de cómo es la cura en el modo de la "propiedad" representa una descripción de cómo la "temporación" de la "temporalidad" misma y del modo de ser "propio" del "ser ahí" es una "temporación" primariamente desde el "advenir" "propio". En lo que sigue se verá cómo hay otras "temporaciones" primariamente desde el "sido" o desde el "presentar", en las que, sin embargo, no se anula, ni siquiera desaparece totalmente el primado del "advenir", sino que se limita a modificarse y trasparece a través de las modificaciones.

4ª) Finitud del "advenir" y de la "temporalidad".

La cura en el modo de la "propiedad" es "ser a la muerte". "Ser a la muerte" quería decir que la muerte no es un fin que *sobrevenga* al "ser ahí", sino que éste *es* pudiendo ser imposible, *es* en relación a este su fin. Este *ser* en relación a este su fin es "ser finito" en la acepción más propia de esta expresión. En esta acepción, "finito" no "es" aquello a que le sobreviene el fin, sino el ente que *puede* finar, *en cuanto* tal ente *es* esta *posibilidad*. En esta acepción son "finitos" el "advenir" y la "temporalidad" — y la cura y el "ser ahí".

"Pero ¿'no prosigue el tiempo' a pesar del ya no ser ahí yo mismo? Y ¿no puede haber aún 'en el advenir' y advenir desde él muchas cosas, sin

límite?" Mas "la cuestión no es nada de lo que pueda gestarse aún 'en un tiempo que prosiga', ni qué suerte de 'dejar advenir a sí desde este tiempo' pueda darse, sino cómo está determinado radicalmente el 'advenir a sí'... *en cuanto tal*." Esta respuesta de Heidegger a aquellas preguntas, que él mismo dice que deben responderse afirmativamente, no puede interpretarse sino en el siguiente sentido. Cada uno de nosotros vive su vida como un advenir a él su posible no seguir viviendo — aunque en el vivir así su vida entre la vivencia de que proseguirá el "tiempo" y proseguirán empezando y acabando "en el 'tiempo'" otros entes. A esta interpretación cabe replicar que salvaría la compatibilidad de la "finitud" del "advenir", la "temporalidad", la cura y el "ser ahí" con la *vivencia* de la infinitud del "tiempo" y de los entes que son "en el 'tiempo'", pero no con la *realidad* de esta infinitud; pero a esta réplica cabría la contrarréplica de que tal réplica entrañaría el contrasentido de la *vivencia* de una infinitud *independiente de toda vivencia*... Cómo se origina la vivencia de la infinitud del "tiempo" se explica al explicar cómo se origina el concepto vulgar del tiempo (*infra* IX).

Así expuesta la "temporación" de la "temporalidad" y del modo de la "propiedad" del ser del "ser ahí", hay que exponer la "temporación" del modo de la "cotidianidad", que abarca las demás "temporaciones" o conduce a ellas; porque la exposición de todas estas "temporaciones" sirve para verificar la fundamental exégesis del ser del "ser ahí" como temporalidad.

Advenir, sido y presentar pueden ser indiferentes a los modos de la impropiedad y la propiedad o modificados según estos modos. El advenir y el presentar *indiferentes* a los modos de la impropiedad y la propiedad son, respectivamente, el "pre-se" y el "presentar" indiferente; Heidegger no dice especialmente qué es el "sido" indiferente. El advenir, el sido y el presentar *impropios* son, respectivamente, el "estar a la expectativa", el "olvido" en determinado sentido primitivo y el "presentar" a secas. El advenir, el sido y el presentar *propios* son, respectivamente, el "correr al encuentro", la "reiteración" y la "mirada".

El "pre-se", el presentar indiferente y el sido indiferente son el advenir, el presentar y el sido expuestos en lo anterior.

El "ser ahí" en el modo de la impropiedad es el "uno" que se absorbe en el curarse de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". Este "ser ahí" en el modo de la impropiedad "está a la expectativa" de su

poder ser, de sí, según lo que resultará o cómo resultará aquello de que se cura. Adviene, pues, *de* aquello de que se cura *a* "sí mismo" en el modo de la impropiedad, al "uno mismo". Este advenir es, en suma, el "estar a la expectativa", el advenir impropio.

Al "estar a la expectativa" de aquello de que se cura corresponde un peculiar *ser para* aquello de que se cura, un peculiar "presentar" aquello de que se cura, a saber, el "presentar" a secas o impropio, que sólo quedará precisado por la oposición a él del "presentar" propio, cuando se precise éste, lo que no se hará cabalmente sino en la exposición de la "historicidad".

Al "estar a la expectativa" "presentando" a secas corresponde un peculiar sido, el sido impropio: el absorberse en aquello de que se cura sólo es posible a condición de "olvidar" el más peculiar poder ser abyecto, el más peculiar sido; este olvidarse es el modo *positivo* en que el "ser ahí" *es sido* "primaria y ordinariamente" y la condición de posibilidad de todo "retener" y "recordar" y del "olvidar" en el sentido corriente. También este "olvidar" constitutivo del sido impropio quedará sólo más precisado por la oposición a él del sido propio al precisar éste, lo que tampoco se hará cabalmente sino en la exposición de la "historicidad".

El "ser ahí" en el modo de la propiedad es el que *es resuelto* "corriendo al encuentro" de su más peculiar poder ser. Este "ser ahí" adviene *del* advenir impropio, del "estar a la expectativa" de aquello de que se cura, *a* "sí mismo" en el modo de la propiedad. Este advenir a sí mismo es el alvenir propio, que es, pues, el mismo "correr al encuentro" del más peculiar poder ser.

Al "correr al encuentro" del más peculiar poder ser corresponde un peculiar "presentar". "Correr al encuentro" del más peculiar poder ser equivale a ser en la "situación" de vivir todo aquello de que cabe curarse sin absorberse en ello, antes, al contrario, "mirándolo" *sub potentia mortalitatis*. Esta "mirada" no es el "ahora" "en" que "pasa" algo, sino que permite que se dé algo "en el tiempo". Esta "mirada" es el presentar propio, que no quedará precisado cabalmente sino en la exposición de la "historicidad".

Al "correr al encuentro" del más peculiar poder ser "mirando" *sub potentia mortalitatis* corresponde un peculiar sido, el sido propio: adviniendo a "sí mismo" en el modo de la propiedad es como el "ser ahí" *es* el ente que ya es, es como el "ser ahí" *es sido*, "reiterándose". Esta "rei-

teración" tampoco quedará precisada cabalmente sino en la exposición de la "historicidad".

El comprender propio no es sino el "correr al encuentro" "mirando" y "reiterando" que se temporacía, pues, desde el advenir propio. El comprender impropio tampoco es sino el "estar a la expectativa", "presentando" a secas y "olvidando", que se temporacía desde el presentar impropio. Sin embargo de esto último, el comprender se temporacía siempre *primariamente* desde el advenir.

El "ser ahí" "comprende" su ser o "existe" "primaria y ordinariamente" en el modo de un advenir *de* aquello de que se cura y "está a la expectativa" a "uno mismo", "presentando" aquello de que se cura y "olvidando" lo que más peculiarmente él *es*, a saber, *su poder no ser*; pero puede "comprender" su ser o "existir" en el modo de un advenir *del* advenir anterior a "sí mismo", a lo que más peculiarmente él *es*, a *su poder no ser*, "mirando" todo aquello de que puede curarse bajo este su poder no ser y "reiterando" este su poder no ser.

Todo "comprender" era un "encontrarse" y viceversa. El encontrarse no puede menos, pues, de temporaciarse también, pero su temporación es distinta de la del comprender. El encontrarse es el modo radical de la afectividad, de los sentimientos. La temporación del encontrarse es, pues, la de los sentimientos, la de la afectividad.

El temor era temor *ante* o *de* lo temible y *por* el "ser ahí" mismo que teme. En cuanto temor *ante* o *de* lo temible, el temor se temporacía en un "estar a la expectativa", es decir, en el advenir impropio. Pero en cuanto temor *por* el "ser ahí" mismo que teme, el temor se temporacía *primariamente* en o *desde* el sido. Sólo que este sido no es el propio, sino el impropio, el del "olvido". Esto se revela en el hecho de que quien teme pierde la cabeza, como se dice, y, por ejemplo, si es "el morador de una casa incendiada", salva "con frecuencia lo más indiferente, lo más a la mano". Este mismo hecho revela, además, que el temor se temporacía en un "presentar" "modificado" por el "olvido", en un "presentar" impropio. La temporalidad del temor es, en suma, un "olvidar presentando y estando a la expectativa".

En la angustia aquello *ante* que o *de* que se siente y aquello *por* que se siente se identificaban en el "ser ahí" mismo que la siente. La angustia se temporacía, pues, también *primariamente* en o *desde* el sido, pero éste no es el "olvido", desde el que se temporacía el temor, ni tampoco el sido propio, el de la "reiteración", porque la angustia se limita a retrotraer

a la abyección como reiterable. El sido desde el que se temporacía primariamente la angustia es, por ende, tan sólo un "retrotraer a la reiterabilidad". Este sido "modifica" el advenir y el presentar desde los que se temporacía también la angustia. En ésta todo lo intramundano perdía toda significación, el mundo mismo perdía su significatividad. En la angustia no caben, por tanto, ni el "estar a la expectativa" de aquello de que se cura, ni el "presentar" impropriadamente esto. Pero mientras que la angustia no llega a la "mirada", sino que su presentar es sólo un "a punto de" la "mirada", porque "se limita a poner en el estado de ánimo de una *posible* resolución", por esto mismo es el advenir en que se temporacía el advenir del "ser resuelto". En suma, la temporalidad de la angustia es un "retrotraerse a la reiterabilidad siendo a punto de la mirada y adviniendo propiadamente."

Temor y angustia se temporacían primariamente desde el sido. ¿No será porque son sentimientos "negativos"? ... Pero en la esperanza hay, no sólo un tenerla *de* algo, sino también un tenerla *para* sí perfectamente paralelo al temor *por* sí en virtud del cual el temor se temporacía *desde* el sido. La esperanza alivia o "aligera" y en general todo sentimiento elevado, "o mejor, que eleva", dice una patente relación al peso o carga del ser como la cual se siente la abyección (*cf.* lo dicho sobre este sentir al comienzo de IV y lo dicho sobre la abyección y el sido aquí, en VII). La misma indiferencia, "que 'deja ser' todo como es", "muestra *más penetrantemente que nada* el poder del *olvidar* en los sentimientos cotidianos del inmediato curarse de", porque "radica en un abandonarse, olvidando, a la abyección." Con esta indiferencia no debe confundirse la ecuanimidad, que "surge del ser resuelto, el cual es dirigiendo la *mirada* a las posibles situaciones del poder ser total abierto en el correr al encuentro de la muerte."

Lo anterior parece, pues, suficiente para afirmar que el sentimiento, en general, y el radical encontrarse, singularmente, se temporacían *primariamente* en o *desde* el sido, a diferencia del comprender, que lo hace desde el advenir. "El *ser* abyecto quiere decir existencialmente: encontrarse de un modo u otro ... El sentimiento representa el modo en que yo soy en cada caso primariamente el ente abyecto ... El sentimiento abre en el modo de la 'versión a' y la 'versión de' el peculiar ser ahí. El *traer ante* el 'que' del peculiar ser abyecto ... sólo es posible si el ser del ser ahí ... *es* sido ... El sido ... hace posible el encontrarse (a sí mismo) en el modo del encontrarse (bien o mal) ... La tesis 'el encontrarse radica primaria-

mente en el *sido*' quiere decir: el radical carácter del sentimiento es un *retrotraer a...* "Sólo un ente que... se encuentra (bien o mal), es decir... existe en un... modo del *sido*, puede ser afectado. La afección supone ontológicamente el presentar, pero de tal forma que en él el ser ahí puede ser retrotraído a sí como *sido*."

El ser "en" el mundo era, muy radicalmente, encontrarse y comprender, pero cotidianamente era la caída. Pues bien, así como el comprender se temporacía primariamente desde el advenir y el encontrarse desde el *sido*, la caída lo hace desde el presentar. Es lo que muestra la avidez de novedades mejor que los otros dos fenómenos integrantes del de la caída, las habladurías y la ambigüedad. La avidez de novedades era un ver por ver. Se dirige, pues, hacia lo aun no visto, pero no *es* estando a la expectativa de ello como posible, sino realizándolo, aunque tampoco para darse a ello como real, sino desviando ya la vista hacia lo próximo. Esto quiere decir que *del* estar a la expectativa se escapa, *salta* el presentar, y *tras* éste *salta* el estar a la expectativa, con lo que el presentar resulta cada vez más un presentar por presentar, y cuanto más se presenta por presentar, más se olvida lo anterior por lo próximo, menos puede el advenir venir al ser abyecto. La avidez de novedades radica, en suma, en un presentar que *salta de* un estar a la expectativa que *salta tras* el presentar y todo ello olvidando. Esta temporación explica desde luego los caracteres de la avidez de novedades, el "no permanecer", la "disipación" y la "falta de paradero"; este último, "el fenómeno más extremadamente opuesto a la *mirada*. En *aquél* es el ser "ahí" en todas partes y en ninguna. *Este* trae a la existencia a la situación y abre el 'ahí' propio." Pero la misma temporación explica también los caracteres de la caída en general, como el "enredarse" el "ser ahí" en sí mismo — que no es sino la manifestación del temporaciarse desde sí mismo el presentar que salta del estar a la expectativa—, como el "extrañamiento" del "ser ahí" a su más peculiar "poder ser" abyecto, como la "tranquilidad" que se deriva del presentar siempre algo nuevo y no dejar al "ser ahí" retroceder hacia sí, sino que vigoriza la tendencia a aquel "saltar de". En éste se hace, por tanto, muy singularmente patente la huída ante la abyección en el ser a la muerte, pero por lo mismo el condicionamiento por éste, o más a fondo aún, por el manantial o "salto" radical del ser a la muerte, por la "finitud" de la temporalidad misma.

Los fenómenos temporales del lenguaje, por ejemplo, los tiempos de la conjugación, no se deben a que el lenguaje hable — o el habla se exprese verbalmente acerca de procesos temporales, o a que el decir transcurra en un “tiempo psíquico”, sino a que todo hablar es un hablar “sobre”, “de”, “a” algo o alguien, esto es, a que el habla radica en la unidad extática de la temporalidad y en cuanto tal es radicalmente temporal. Pero como el habla no es sino la articulación del “ser abierto” se temporacía en los mismos éxtasis en que se temporacían los modos del “ser abierto” que ella articula y no primariamente en un éxtasis determinado. Sin embargo, como el habla se expresa ordinariamente en el lenguaje, que dice primariamente del “mundo circundante”, tiene en el habla una función constitutiva *preferente* el *presentar*.

Comprender, encontrarse y caída estaban en sendas relaciones especiales con los tres ingredientes estructurales de la cura. El comprender se temporacía desde el advenir (propio, del “correr al encuentro”, o impropio, del “estar a la expectativa”), pero a una como presentar sido. El encontrarse se temporacía desde el sido (propio, de la “reiteración”, o impropio, del “olvido”), pero a una como advenir presentando. La caída se temporacía desde el presentar (impropio, en oposición al propio, de la “mirada”), pero desde el presentar que “salta de” un advenir sido. La unidad de la cura tiene su raíz en que, cualquiera que sea el éxtasis desde que se temporacía primariamente, la temporalidad es temporacía como advenir sido presentando, o en sus tres éxtasis a una.

La temporalidad del ser “en” así explicada, permite comprender la del modo de “ser en el mundo” primaria y ordinariamente, a saber, la del “curarse de” que implica “ver en torno”. El comprender el martillar “para” el que se maneja o usa el martillo, o “al” que uno se conforma al manejar o usar el martillo, tiene ante todo la estructura temporal del estar a la expectativa. Estando a la expectativa del martillar, y sólo así, es como se puede manejar o usar el martillo como martillo, es decir, aquel ente “con” el que uno se conforma “al” martillar, manejo o uso que es un “retener” el martillo como martillo. El conformarse se constituye, pues, en la unidad del retener estando a la expectativa, unidad de la que surge sobre todo un presentar que es lo que hace posible el característico absorberse el “curarse de” en su mundo de útiles. Pero este absorberse implica un peculiar olvidarse: para poder, absorto en el mundo de útiles, entregarse realmente a la obra, hay que olvidarse de sí mismo. La tem-

poralidad del "curarse de" es, por tanto, un presentar estando a la expectativa, reteniendo y olvidándose.

Esta exégesis temporal del "curarse de" la confirma la del "ver en torno" implícito en él — la cual sirve para otra cosa aún. El ver en torno" está dirigido por un "abarcarse con la vista" la totalidad de conformidad. El "ver en torno" "abarcando con la vista" "acerca" al "ser ahí" lo a la mano (cf. lo dicho sobre cercanía y lejanía al exponer la espacialidad del "ser ahí", *supra* II) en una "presentación" que "se funda en un *retener* el plexo de útiles curándose del cual es el ser ahí *estando a la expectativa* de una posibilidad", en el repetido ejemplo, la del martillar. "Lo ya franqueado en el *retener* estando a la expectativa es lo que acerca la presentación". Esta tiene la estructura de un "si . . . , entonces . . ." — si se ha de martillar, entonces es menester manejar o usar el martillo —, que es, a su vez, un derivado del "como" de la "interpretación": hay que comprender, que efectuar (recuérdese que el comprender no es la operación intelectual así llamada corrientemente, sino un "prender" *efectuante*) el martillar "como" martillar. La presentación, en cuanto tiene semejante estructura, la llama Heidegger la "consideración" o "deliberación" (sin entender tampoco este término en el sentido del pensamiento discursivo y reflexivo, sino en el sentido de la relación que *efectivamente* hay entre el martillar y el manejar o usar el martillo, aunque *ni se piense* en ella). La deliberación, "hace ver en torno aquello a lo que con algo uno se conforma como siendo esto."

La otra cosa aún para la que sirve la exégesis temporal del "ver en torno" es muy importante, como se va a comprobar.

"Al usar un útil para una obra . . . podemos decir: el martillo es demasiado pesado o demasiado ligero. También la frase: el martillo es pesado, puede dar expresión a una deliberación . . . y significar: no es ligero, es decir, requiere fuerza para manejarlo, o bien, hará pesado el manipularlo. Pero la frase *puede* también querer decir: el ente que está ahí delante y del que mediante el ver en torno ya tenemos noción como martillo, tiene peso, es decir, la 'propiedad' de la pesantez: ejerce una presión sobre aquello en que yace: al quitar esto, cae. La frase así entendida ya no está dicha dentro del horizonte del atenerse, estando a la expectativa, a un todo de útiles y sus relaciones de conformidad. Lo dicho ha surgido al poner la vista en lo que es peculiar de un ente 'que tiene masa' en cuanto tal. Lo ahora visto no es peculiar del martillo como útil para una obra, sino

como cosa corpórea que está sometida a la ley de la gravedad.. El hablar... de 'demasiado pesado' o 'demasiado ligero' ya no tiene 'sentido', es decir, el ente que hace frente ahora ya no da de suyo nada en relación a lo cual cupiera 'encontrarlo' demasiado pesado o demasiado ligero. ¿En qué estriba el que en la frase modificada se muestre su 'sobre qué', el martillo pesado, de otra manera? No en que dejemos de manipularlo, ni tampoco en que nos limitemos a *apartar* la vista del carácter de útil de este ente, sino en que *dirigimos* la vista a lo a la mano que hace frente 'de una manera nueva', a saber, ya no "viendo en torno" de él como un ente "a la mano", ya no "comprendiéndolo", es decir, manejándolo o usándolo como "útil", sino "comprendiéndolo", *en el sentido corriente*, como "objeto", *viéndolo enfrente* como un ente "ante los ojos", según se puede traducir la expresión empleada por Heidegger para hacer juego con la expresión "a la mano". El "útil" de la "comprensión" en el sentido heideggeriano *es* "a la mano"; el "ser a la mano" es la forma de *ser* del ente que es un "útil". El ente de la "comprensión" en el sentido corriente es el "objeto", *es* "ante los ojos"; la forma de *ser* de este ente es el "ser ente los ojos". Al pasar, pues, del martillo como útil a la mano que se maneja o usa al martillo como objeto — de la teoría física, "*la comprensión del ser se ha convertido en otra distinta*". Pero no sólo esto. "No sólo se *salta con la vista* el carácter de útil para una obra del ente que hace frente, sino, y a una con ello, lo que es inherente a todo útil a la mano: su sitio. Este se vuelve indiferente. No es que nada de lo ante los ojos pierda su 'plaza'. El sitio se vuelve un lugar del espacio-tiempo, un 'punto del mundo' que no se señala sobre ningún otro. En esto entra lo siguiente: no sólo la multiplicidad de sitios del útil a la mano, limitada por el mundo en torno, se modifica en una pura multiplicidad de lugares; sino que los entes del mundo circundante resultan *arrancados a semejante limitación*... A la modificación de la comprensión del ser es inherente en el presente caso un arrancar a la limitación del mundo circundante" que "resulta al par la circunscripción de una 'región' de lo ante los ojos" en el Todo de esto. Pero la conversión del "comprender" en el sentido heideggeriano en el "comprender" en el sentido corriente no puede entenderse como una sustitución *total* de aquél por éste, sino sólo como una sustitución de un modo de aquél por otro modo de — aquel mismo, en el fondo: pues el "comprender" en el sentido heideggeriano es una estructura del ser del "ser ahí" que éste no puede dejar de ser... Por esto,

y porque el "comprender" en el sentido heideggeriano es una "proyección" del "ser ahí", es por lo que el "comprender" en el sentido corriente no puede menos de ser también una "proyección" del "ser ahí": la "proyección" de éste sobre "un dar libertad a los entes que hacen frente dentro del mundo de tal forma que puedan 'arrojarse enfrente' de un puro descubrirlos", ob-yectarse u ob-jetarse, "es decir, volverse objetos." Esta operación "no 'pone' los entes, sino que les da libertad de tal forma que se vuelven susceptibles de cuestiones y determinaciones 'objetivas'. Este objetivante ser para lo ante los ojos... tiene el carácter de una *señalada presentación*, que se distingue del presente del ver en torno ante todo porque el descubrir... está a la expectativa únicamente del ser-descubierto" de los entes. El volverse los útiles a la mano objetos ante los ojos consiste, pues, en una modificación de la "proyección" que *es* el "ser ahí": la "proyección" de éste sobre la presentación de los entes estando a la expectativa de éstos únicamente como entes es la ob-jección o la "tematización", que es como la llama Heidegger, y que es tematización de los entes de una región de objetos en el Todo de los objetos co-tematizado. Pero la tematización tiene a su vez una condición de posibilidad más radical: "Este estar a la expectativa del ser-descubierto radica existencialmente en un ser-abierto del ser ahí por obra del cual éste se proyecta sobre el poder ser en la 'verdad'. Esta proyección es posible porque el ser en la verdad constituye una determinación de la existencia del ser ahí". Así, mediante la *conversión de la comprensión del ser que arranca los entes a la limitación del mundo circundante, circunscribiendo, en cambio, una región de objetos, en el Todo de los objetos*, conversión consistente en la *proyección del "ser ahí" sobre la presentación de los entes estando a la expectativa únicamente del ser-descubierto de éstos* y condicionada por la *proyección del "ser ahí" sobre su posibilidad de ser en la verdad*, es como se convierte el "curarse de" "viendo en torno" en el "conocer" "teorético" o en la "ciencia". La temporalidad de ésta es una presentación que está a la expectativa únicamente del ser-descubierto. El origen de la ciencia no está, pues, en un paso de la práctica a la teoría — a menos que se entendiera este paso en el sentido de la conversión que se acaba de describir. Si no, "el interrumpir una específica manipulación del andar en torno curándose de no dejar tras de sí simplemente como un residuo el ver en torno... El detenerse que interrumpe la manipulación puede tomar el carácter de un ver en torno más intenso, como un 'mirar a ver', un comprobar lo logrado, como

un echar una ojcada a lo que justamente 'aun queda por hacer'. Abstenerse del uso de útiles dista tanto de ser ya 'teoría', que el ver en torno que se detiene, que 'contempla', permanece enteramente aferrado al útil a la mano de que se cura. El andar en torno 'práctico' tiene sus modos *peculiares* de detenerse. Y así como la praxis posee su específico ver ('teoría'), así tampoco la investigación teórica deja de poseer su praxis. El leer los números que miden el resultado de un experimento ha menester frecuentemente de una complicada organización 'técnica' del experimento mismo. El observar al microscopio depende del hacer las 'preparaciones' correspondientes. La excavación arqueológica que precede a la exégesis del 'descubrimiento' reclama las más groseras manipulaciones. Pero también la más 'abstracta' resolución de problemas y fijación de las soluciones manipula, por ejemplo, con el útil para escribir".

El mundo es el plexo de las relaciones del "para", "con", "a", "por mor" del conformarse con útiles al curarse de usarlos. Útiles como tales sólo *pueden* darse a *condición* de que se den tales relaciones o el mundo. El "ser ahí", en cuanto se conforma con útiles al curarse de usarlos, *es* en tales relaciones, "es en el mundo", se comprende y comprende los útiles dentro del horizonte del mundo, sobre el fondo horizontal del mundo. Esta horizontalidad del mundo radica en que el "para" — por ejemplo, para martillar — implica un presentar — un presentar el martillo mismo —, el "con" — con el martillo — implica un retener — un retener el martillo —, el "a" — al martillar — implica un advenir — un advenir a martillar. Estos presentar, retener y advenir integran como un horizonte en torno al martillar con el martillo, los cuales, el martillar y el martillo, son, pues, dentro de tal horizonte, sobre el fondo de él, a condición de él. O, en suma, el mundo es *a priori* de los útiles, entes intramundanos, o los trasciende, y él mismo, el mundo, *es*, en tanto en cuanto — como unidad de los "para", "con" y "a", que implican respectivamente un presentar, un retener y un advenir — radica en la unidad de la temporalidad. El mundo es un plexo de relaciones en que sólo puede *ser* un ente que sea, como el "ser ahí", radicalmente temporalidad.

Lo dicho de los útiles vale de los objetos, ya que éstos no son sino unos entes que surgen de aquéllos por obra de la conversión expuesta. Y por eso no son trascendentes al sujeto los objetos y su totalidad, el "mundo", sino que el mundo y el "ser ahí" cuyo es son trascendentes a los objetos y a los entes intramundanos en general.

No menos que el mundo radica en la temporalidad del "ser ahí" la espacialidad inherente a su "ser en el mundo". "El descubrir que, tomándose una dirección, descubre un paraje radica en un... estar a la expectativa, reteniendo, el posible hacia allí y aquí... con igual pristinidad... desde el paraje predescubierto retrocede el curarse de, des-alejando, a lo más cercano. El acercamiento e igualmente la estimación y medición de distancias dentro de lo des-alejado ante los ojos dentro del mundo radican en un presentar." "En el acercamiento fundado 'presentemente' salta tras él el olvidar, estando a la expectativa, el presente. En la presentación de algo, acercándolo, desde su desde allí se pierde el presentar, olvidando el allí, en sí mismo."

El análisis del "ser ahí" tomó por punto de partida el modo "indiferente" de la cotidianidad. El análisis de la temporalidad termina volviendo al punto de partida, pero para decir, en definitiva, que como "con el término 'cotidianidad' no se mienta en el fondo ninguna otra cosa que la temporalidad, mas ésta hace posible el *ser* del ser ahí, el forjar un concepto suficiente de la cotidianidad únicamente puede lograrse dentro del marco de la dilucidación fundamental del sentido del ser en general y de sus posibles variantes" — asunto de la mitad no publicada de *El Ser y el Tiempo*. Sin embargo, hay en la breve descripción de la cotidianidad una indicación explicativa de una expresión muy repetida que pudo haberle parecido al lector realmente merecedora de explicación. "En los análisis anteriores hemos usado con mucha frecuencia la expresión "primaria y ordinariamente". 'Primariamente' significa: el modo en que el ser ahí es 'patente' en el uno con otro de la publicidad, aun cuando haya 'superado' existencialmente 'en el fondo' justo la cotidianidad. 'Ordinariamente' significa: el modo en que el ser ahí se muestra, no siempre, pero 'por lo regular', para todo el mundo."

La conversión del "curarse de" "viendo en torno" en el "conocer" "teorético" explica toda una serie de contenidos de *El Ser y el Tiempo*, diseminados a lo largo de la obra, pero que la presente exposición ha silenciado hasta aquí, no sólo porque únicamente aquí podría hacer referencia a ellos al par con el mayor sentido y la mayor concisión posibles, sino sobre todo como consecuencia del plan de "entresacar los temas integrantes de la articulación esencial de la obra, prescindiendo de todos los que los detallan o completan menos esencialmente". Por esta razón, ni

quiera aquí se puede pasar de poco más que un índice de esos contenidos.

El "conocimiento" deja de parecer el modo *fundamental* de entrar en relación el sujeto con los objetos que le parece ser no sólo a la teoría del conocimiento y a la filosofía en general, sino incluso ya al "ser en el mundo" cotidiano, para presentarse como lo que realmente es: un modo *fundado* en el "ser en el mundo" constituido fundamentalmente por el comprender, el encontrarse y el habla. Este fundamental "ser abierto" del "ser ahí" hace de la teoría del conocimiento como *solución* del problema de cómo puede un sujeto encerrado en sus representaciones abrirse a los objetos de éstas en ellas, o de cómo pueden estos objetos entrar en el sujeto, la *seudosolución* de un *seudoproblema*. Pero si se plantea este *seudoproblema*, e incluso si el conocimiento le parece el modo fundamental de entrar en relación con los entes intramundanos ya al cotidiano "ser en el mundo", es porque éste es caída en los entes intramundanos, como "ante los ojos".

Lo "ante los ojos" es a su vez la explicación prácticamente de todas las peculiaridades de detalle en la caída misma.

A las significaciones del habla les nacen las voces del lenguaje — y las "proposiciones" de éste. Las proposiciones son consideradas por la teoría tradicional de la verdad como el lugar propio de ésta, que consiste, según la misma teoría, en la conformidad de las proposiciones con la realidad — a saber, la realidad en el sentido, más "estricto", de lo "ante los ojos"; pero esta verdad de las proposiciones es una verdad derivada de la verdad radical, que es el "abrir" constitutivo del "ahí" del "ser ahí". En esta verdad y en la contraria falsedad, el "cerrarse" el "ser ahí" su ser propio, es "con igual pristinidad" el "ser ahí"; y por *ser* así, es por lo que puede *ser* en el modo, derivado, del conocimiento y de la ciencia.

El mundo, la espacialidad, el "ser *en*", la muerte, la conciencia, la temporalidad, la historicidad resultan interpretados como "mundo", espacio, interioridad espacial, simple final, voz que previene o remuerde o tranquiliza, tiempo infinito, nacimiento en el sentido de principio primero y único, "entre" el principio y el final, historia de lo intramundano pasado, al interpretarlos como "ante los ojos" el "ser ahí" de la caída en esta forma de entes. Del habla salen las habladuras por medio de la misma interpretación, como por medio de la misma, aún, a la que es inherente la ambigüedad, se origina la avidez de novedades.

La tematización requiere que el ser ahí trascienda los entes tematizados. Pero como no es sino una conversión del "curarse de" que "ve en torno", ya éste requiere tal trascendencia. Esta es la del mundo, ya que éste es del "ser ahí", y esta trascendencia del mundo y del "ser ahí" consiste en aquello que se pasó a exponer y surge de la temporalidad como se expondrá a continuación de lo acabado de indicar.

"Con la... existencia del ser ahí hacen frente ya entes intramundanos". Esto "no entra en el arbitrio del ser ahí. Sólo *aquello* que el ser ahí descubre y abre y en *qué* dirección, *cuánto* y *cómo* lo hace, es cosa de su libertad, aunque siempre dentro de los límites de su abyección". Mas semejante hacer frente entes requiere que "el mundo... sea abierto ya extáticamente, a fin de que puedan desde él hacer frente entes intramundanos." Esta aprioridad del mundo a los entes intramundanos es la trascendencia del mundo — a estos entes. Pero ¿cómo es abierto extáticamente el mundo ya antes de hacer frente los entes intramundanos?

Cada éxtasis o salida de sí de la temporalidad es salida de sí hacia un "adónde" o "esquema horizontal". "Adonde" *adviente* el "ser ahí" es el *por mor de sí*: éste es, pues, el "esquema horizontal" del advenir. "Adonde" es *abyecto* el "ser ahí" es al *ante qué* es abyecto; este *ante qué* es, pues, el "esquema horizontal" del sido. "Adonde" es el "ser ahí" al ser *para* lo intramundano es este mismo *para*: éste es, pues, el "esquema horizontal" del presente. Ahora bien, como los tres éxtasis integran una unidad, también sus tres esquemas horizontales integran un horizonte. "Con el ser-ahí... es, en cada caso, en el horizonte del advenir, proyectado un poder ser; en el horizonte del sido, abierto el 'ser ya'; en el horizonte del presente, abierto aquello de que se cura". Esta "unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible la radical conexión de las relaciones del para con el por mor", o lo que es lo mismo, "determina" "*aquello dentro de lo cual* el existente ser ahí *se comprende*" o "*aquello sobre el fondo de lo cual es abierto*" el "ser ahí", y que "*es*, con la existencia del ser ahí, 'ahí'". "Por temporaciarse como temporalidad, es el ser ahí... 'en un mundo'. El mundo no es ni ante los ojos, ni a la mano, sino que se temporacia en la temporalidad. 'Es', con el fuera de sí de los éxtasis, 'ahí'". "En tanto que el ser ahí se temporacia, *es* también un mundo." Este, pues, "tiene la forma de ser del ser ahí". Más aún: el "ser ahí" "*es*, existiendo, su mundo". Por eso, "si no existe ningún *ser ahí*, tampoco es ningún mundo 'ahí'"; y sólo si se entiende por "su-

jeto" el "ser ahí", es el mundo "subjetivo", pero entonces este mundo subjetivo es más "objetivo" que todo posible objeto, en el sentido de que es *a priori* de todo posible objeto o trascendente a todo posible objeto; y, en fin, el "problema de la trascendencia" del mundo no es el de "cómo sale un sujeto hasta un objeto, a la vez que se identifica la totalidad de los objetos con la Idea del mundo", sino el de "qué hace posible ontológicamente que entes hagan frente dentro de un mundo y puedan resultar objetivados como haciendo frente", y la solución de este problema es la aprioridad o trascendencia, a los entes intramundanos, del mundo, hecho a su vez posible por la temporalidad en la forma expuesta.

VIII. La historicidad

La exposición de la temporalidad ha puesto de manifiesto el *sentido* del *ser* (la cura) del "ser ahí" en sus modos de la "propiedad" y la "impropiedad" y en su totalidad *por el lado del fin*, pero todavía no *por el lado del principio* ni, por ende, en cuanto ser "entre" su principio y su fin. Poner de manifiesto la totalidad del ser del "ser ahí" por el lado del principio y en cuanto ser "entre" su principio y su fin, en los modos de la propiedad y la impropiedad, o dicha totalidad como realmente tal, es la finalidad de la exposición de la "historicidad" del "ser ahí" y de la forma en que ésta tiene su raíz en la temporalidad, como no puede menos de tenerla, dado que la temporalidad es el sentido del ser todo del "ser ahí".

El término "historia" es ambiguo: significa unas veces la *realidad histórica*, otras veces la *ciencia histórica*. A fin de evitar esta ambigüedad se ha recurrido a emplear el término "historia" para designar la realidad histórica y el término "historiografía" para designar la ciencia histórica. Este recurso debe adoptarse y aun ampliarse, hablando no sólo de "histórico", "historicidad", "historiarse" y de "historiográfico" e "historiográfico", sino incluso de "historiograficidad" y de "historiografiarse".

Pero aun reservando el término "histórico" para lo integrante de la realidad histórica o lo relativo a ella, el término sigue resultando equívoco. Por él se entienden, en efecto, hasta cuatro cosas:

1) *lo pasado*, como cuando se dice que algo "es ya histórico"; en esta acepción, lo histórico se comprende como algo "ante los ojos", sea

que ya no es "ante los ojos", sea que es aún "ante los ojos" pero sin "acción" sobre el presente, sea que "actúe" aún sobre éste;

2) lo inserto en un peculiar continuo de "acción" pasado, presente y futuro, como cuando se piensa que también lo presente y hasta lo futuro forma o formará parte de la historia de la Humanidad;

3) el continuo anterior, que en realidad no abarca sólo la Humanidad, sino también la Naturaleza en cuanto "morada" de la Humanidad y "objeto" de su "acción";

4) lo transmitido o tradicional en cuanto tal, sentido de "histórico" entrañado en la consideración de que lo no transmitido del pasado a tiempos ulteriores desaparece de la historia.

Lo inserto en el continuo mentado, este continuo y lo tradicional se comprenden "primaria y ordinariamente" también como "ante los ojos". "Historia" tiene los cuatro sentidos correspondientes, y también en los cuatro se comprende "primaria y ordinariamente" como "ante los ojos".

Pues bien, la dilucidación del sentido de lo histórico como lo pasado revela en qué estriba su historicidad, y esto permite poner de manifiesto en qué consisten la historicidad propia y la impropia, puntualizando los otros tres sentidos de lo histórico, en qué consiste la totalidad del "ser ahí" por el lado del principio y en cuanto ser "entre" el principio y el fin, y cómo se origina el concepto vulgar del tiempo.

Las antigüedades presentes en un museo están presentes en él por pasadas. ¿En qué estriba lo pasado de estas cosas presentes? No en que sean objeto de un interés arqueológico, historiográfico: para que algo pueda ser objeto de semejante interés, es menester que sea ya histórico en un sentido más radical. Tampoco en que les haya pasado algo como, por ejemplo, estar deterioradas: el deterioro puede proseguir al presente, prosigue realmente en cierto sentido; estas alteraciones no son lo que a las antigüedades les ha pasado en un sentido propiamente histórico. Pero lo que en tal sentido les ha pasado tampoco es que estén fuera de uso: si en lugar de estar en el museo, estuvieran en una casa particular, no por ello dejarían de ser cosas antiguas, del pasado. Lo pasado de semejantes cosas es el mundo dentro del cual fueron útiles. "Lo antaño intramundano ... es aún ante los ojos. En cuanto útil inherente a un mundo, puede lo ante los ojos aun ahora, a pesar de esto, ad-herir al 'pasado'".

La cuestión del sentido en que son pasadas cosas como las antigüedades se convierte así en la cuestión del sentido en que puede ser pasado un mundo; pero como el mundo es inherente al "ser ahí" y tiene la misma forma de ser que éste, según ya se expuso, la cuestión es, en definitiva, la del sentido en que puede ser pasado el "ser ahí"; ahora bien, ya se sabe que el "ser ahí" no puede nunca "ser pasado", sino "ser sido" o "ser sido ahí" — a una con "ser advenidero" y "ser presentante", según requiere forzosamente la triple unidad extática de la temporalidad. En suma: "Las antigüedades aun ante los ojos tienen carácter de 'pasadas' e históricas sobre la base de su pertenencia a y procedencia de, como útiles, un mundo sido de un ser ahí sido ahí."

El modo "propio" de ser del "ser ahí" se condensaba, por decirlo así y según se vió, en la "situación", en que el "ser ahí" se proyecta sobre las posibilidades de una u otra situación fáctica o determinada por la abyección, pero se proyecta sobre ellas corriendo al encuentro de la muerte, de la posibilidad de la imposibilidad de seguir "siendo ahí", o lo que es lo mismo, proyectándose sobre cualesquiera otras posibilidades como limitadas por ésta última, que las otras no pueden rebasar, no en el sentido de no poder pasar de un final, sino en el de no poder dejar de ser finitas — o no en el sentido de no poder cesar de ser el "ser ahí", sino en el de no poder éste dejar de ser con un ser que no es la plenitud infinita del puro ser, sino que es un ser finito o limitado por el no ser, o entrañante de éste. Pues bien, las posibilidades sobre las cuales se proyecta así el "ser ahí" son las dadas en cada caso por la abyección de éste, por lo que él es en cada caso ya, y por lo que él es en cada caso ya "primaria y ordinariamente", a saber, el "uno" de la "pública" "cotidianidad" "impropia". Sobre las posibilidades dadas en la vida corriente, como cabe decir, no puede menos de proyectarse incluso el "ser ahí" "resuelto" y "propio" que es con exclusivo rigor un "sí mismo": este "ser ahí" no dispone de otras posibilidades, no crea posibilidades nuevas, no hace ni puede hacer otra cosa que proyectarse sobre las de la vida corriente, sólo que no en la forma en que se proyecta sobre ellas el "uno", justo para cerrarse su mortalidad, su finitud, sino en la forma acabada de recordar, desde su abierta mortalidad o finitud. La vida "propia" no consistía en vivir "cosas de la vida", "contenidos materiales" de la vida distintos de los vividos en la vida "impropia", sino que la vida "impropia" y la "propia" eran sólo dos distintas formas o modos de vivir, de ser, cualesquiera contenidos

materiales o cosas de la vida. Más si el "ser ahí" se proyecta, incluso en el modo de la "propiedad", sobre las *posibilidades dadas por la abyección* en el modo de la "impropiedad", quiere decirse que ya este modo implica la *transmisión o tradición de una "herencia" de posibilidades* y que esta tradición de una herencia la implica igualmente el modo de la "propiedad". La diferencia entre este modo y el otro está aquí en el modo de que el "ser ahí" toma sobre sí la herencia. En el modo de la "propiedad" el "ser ahí" toma sobre sí las posibilidades como finitas en el sentido explicado, con lo que su multiplicidad, tan dada o fácil como al parecer azarosa, revela ser en el fondo la "simplicidad de un destino individual"; y aquella multiplicidad resulta accidental, comparada con este destino, o los "golpes del destino", adversos o favorables, pueden dar en el "ser ahí", que "comprensivo" de su individual destino, los "comprenderá" como lo que son. En esto radica el ser *libre* correlativamente respecto de las posibilidades dadas y *para* la muerte o proyección sobre las posibilidades dadas en cuanto finitas; libertad que es *impotencia* relativamente a las posibilidades en cuanto *dadas*, pero *superpotencia* sobre ellas, en su mismo ser dadas, al proyectarse sobre ellas en cuanto *finitas* o no hacerse ilusiones sobre ellas. Por otra parte, como el "ser en el mundo" es "con igual pristinidad" "ser con" otros, el "destino individual es también "con igual pristinidad" y en el mismo modo "propio" "destino colectivo" de la "generación" de que es miembro el "ser ahí" del caso. En cambio, en el modo de la "impropiedad", el "ser ahí" toma sobre sí las posibilidades en su fácil multiplicidad no más, con lo que, aunque tan alcanzado por adversidades o prosperidades como el "ser ahí" en el otro modo, y aun más alcanzado por ellas, "no puede 'tener' un destino".

Pero el modo de tomar sobre sí las posibilidades en el de la "propiedad" puede ser "no expreso" o "expreso". "No es necesario que el ser resuelto sepa *expresamente* de la procedencia de las posibilidades sobre las que se proyecta. Pero sí hay "la posibilidad de 'ir a buscar' el poder ser... sobre el que se proyecta el ser ahí *expresamente* 'por el camino' de la comprensión tradicional del "ser ahí". Esta "tradición expresa", el "elegirse su héroe", es, pues, una verdadera "*re-iteración* de una posibilidad de existencia transmitida", que no consiste ni en realizar una vez más esta posibilidad, ni en "resucitar" lo "pasado", ni en vincular *retroactivamente* el "presente" a lo que "se ha ido para no volver", sino más bien en una

"réplica" de la posibilidad que es al par una "réplica" a ella o una "revocación" "de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto 'pasado'".

Pues bien, el tomar sobre sí la herencia de posibilidades en el modo de la reiteración, o más simplemente, el "*reiterar*" la "*herencia*", es el modo radicalmente "*propio*" de gestarse históricamente — cf. las "*gestas* de la historia" — el "*ser ahí*" o la "*historicidad*" "*propia*" del "*ser ahí*" y la *gestación* o nacimiento *radical* de éste, que hay que "*comprender*" como la muerte: ésta no era un fin final y, en este sentido, *único*, sino el fin o límite *constantemente* entrañado por el ser del "*ser ahí*", la limitación o finitud entrañable del ser del "*ser ahí*"; análogamente, no es el nacimiento un principio primero y, en este sentido, *único*, sino el *constante* principiar (re-iterar) que entrañablemente también es el ser del "*ser ahí*". "El ser ahí... existe naciendo y naciendo muere en el acto." O el "*ser ahí*" es re-nacientemente re-muriendo o un re-naciente moribundo, o "*ser ahí*" es re-naciente re-morir o re-naciente moribundez.¹

Sin más, y dado que la "*propiedad*" tiene su raíz en la temporalidad, se ve que la "*historicidad*" "*propia*" tiene igualmente su raíz en la temporalidad; cómo la tiene, lo formula Heidegger en estos términos, que después de todo lo anterior no resultarán tan de abracadabra como sin duda resultan en otro caso: "Sólo un ente que en su ser es esencialmente *advenidero*, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su 'ahí' fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual pristinidad *siendo sido*, puede, haciéndose 'tradición' de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar abyección y ser, en el modo de la *mirada*, para 'su tiempo'". Es decir, que la temporación de la historicidad propia es un "*advenir sido mirando*." Fórmula en que son de advertir dos detalles. El primero, que el presente de la historicidad propia es la "*mirada*", de la que en la exposición de la temporalidad se dijo que no quedaría precisada cabalmente sino en la ex-

¹ A pesar de que Heidegger considera inadecuado ontológicamente el concepto de ser "creado", caso del ser "producido", para concebir el ser del ente humano, cabe explicar su concepción de este ser diciendo que lo concibe como consistiendo a cada instante en la *creatio continua* de una criatura o *ente finito*, creación de la nada de un ente limitado por ésta, ad-venir a ser un ser que no es ser pleno, ser puro, ser infinito, sino un ser limitado por el no ser. Y esta "condición" sería la de *posibilidad*, pero pura posibilidad, de la creación por un Creador enseñada por la teología filosófica cristiana, creación que representaría una cuestión óntica o existencial a la que dejaría abierta aquella concepción, exclusivamente existencial y ontológica.

posición de la historicidad. Ahora se puede entender que la "mirada" es el *presentarse* a sí mismo "su tiempo" como la intersección del *advenir* y el *sido* en el sentido del reiterar la herencia de posibilidades o del tomar la actual posibilidad de imitar a un héroe tradicional como posibilidad finita en el sentido explicado, o "sin ilusiones" en punto a que, por muy héroe que haya sido el que podemos imitar, y por muy heroica que pueda ser la imitación, ni el heroísmo de aquél pasó ni el nuestro pasará de ser el heroísmo finito de un ente mortal. El otro detalle es que *la historicidad se temporiza primariamente desde el advenir* y no desde el *sido*, ni menos desde el pasado, como se piensa dentro del ámbito de la historicidad "impropia", según corroborará algo de lo que acerca de ésta se pasa a exponer.

Por una parte, "*ser ahí*" es "*ser en el mundo*", en el mundo en que hacen frente los entes "intramundanos" "a la mano" o "ante los ojos", y "primaria y ordinariamente" en el modo impropio del curarse de estos entes absorbiéndose en ellos e interpretándolo todo por ellos, y aún todo primeramente como "ante los ojos". Por otra parte, el "*ser ahí*" se gesta históricamente en la esencial forma radical que se expuso. La consecuencia conjunta de este doble antecedente es que el mundo y lo intramundano se gestan históricamente asimismo, pero primaria y ordinariamente en el modo impropio que interpreta esta gestación como un gestarse "ante los ojos" entes "ante los ojos". Así se gesta, pues, la "historia del mundo" con sus contenidos "histórico-mundanos" tomados los unos y la otra como "objetos". Pero estos "objetos" no necesitan serlo de la historiografía. Son "objetos" ya para el "*ser ahí*" corriente y moliente, anterior a toda historiografía. Sólo que también pueden "objetivarse" como objetos expresos de semejante ciencia y realmente se han objetivado como tales donde han sido o son "seres ahí" historiógrafos. Así se ha gestado y sigue gestándose históricamente la historiografía misma, que tiene, por ende, con la historicidad las siguientes relaciones:

la historiografía tiene por objeto "propio" la historicidad propia, lo que quiere a su vez decir que en su objeto "propio" no corresponde la primacía al pasado, como se piensa dentro del ámbito de la historicidad "impropia", sino al advenir, según aclara la siguiente y elemental consideración: "*historiografiar*" no es posible sin seleccionar lo que se tiene el *propósito* de "*historiografiar*", propósito que no es sino el proyectarse

del historiógrafo sobre determinada posibilidad o posibilidades, lo que puede hacer en el modo "impropio", aunque sea un historiógrafo "que se 'proyecte' desde luego sobre la *Weltanschauung* de una época", o en el modo "propio", aunque sea un historiógrafo "que 'sólo' edite fuentes";

la historiografía se gesta históricamente o se historia — no: se "historiografía", aunque también puede hacerlo, en la historiografía de la historiografía — ella misma; ella misma tiene su historia y su historicidad — "propia" e "impropia", según se acaba de ver;

la metodología toda de la historiografía no puede menos de depender, hasta en los más apicales detalles de todas sus ramas, de la raíz de su historicidad impropia o propia: cabe historiografiar "reiterando" lo "sido" bajo la "mirada" a lo presente o simplemente presentándose "ante los ojos" lo "pasado".

La historicidad impropia permite entender el planteamiento del problema del "entre" el principio y el fin del ser del "ser ahí" y la verdadera solución del mismo. Se plantea el problema del "entre" el principio y el fin del ser del "ser ahí", porque primaria y ordinariamente se toman el nacimiento y la muerte como un primer principio y un fin final entre los cuales no podría menos de "extenderse" la vida, o porque no se toman el nacimiento y la muerte como el re-naciente re-morir que "propiamente" son; porque cuando se "comprenden" así, a una se "comprende" que el "entre" el principio y el fin no es más que la "prolongación" del "ser ahí" insista en la afectación mutua del re-morir por el re-nacer y del re-nacer por el re-morir y en el re-nacer y re-morir, sobre la base de lo extático de la temporalidad o del ser ésta el *advenir sido y presentado* que es.

Y esto permite decir una última palabra sobre la "sustancialidad" del "ser ahí". Recordando que por la sustancialidad del hombre se entiende "cotidianamente" su ser en sí y no en otro y su permanecer idéntico consigo mismo a lo largo de las distintas vivencias de la vida, el "ser ahí" es auténticamente sustancial o "estante" en "sí mismo" en cuanto "se comprende" como re-naciente mori-bundo, donde el "re" y la "bundez" constituyen lo que se interpreta "ante los ojos" como "estancia" o permanencia y el "naciente" y el "morir" la "mismidad" intrasferible a "otro" ante la que huye el "uno"; y la "insustancialidad" de éste es el no "comprenderse" como renaciente moribundo, siendo no en "sí mismo", sino en el "uno".

IX. El tiempo vulgar

“El ser ahí... ‘cuenta con el tiempo’ y se rige *por él*.” “Existiendo fácticamente, ‘tiene’ el ser ahí del caso ‘tiempo’ o ‘no lo tiene’. ‘Se toma tiempo’ o ‘no puede perder tiempo’. ¿Por qué se toma el ser ahí ‘tiempo’ y por qué puede ‘perderlo’? ¿De dónde toma el tiempo?”

El “curarse de” es también un “curarse del *tiempo*”. Así lo hace patente el que “como calcular, planear, tomar providencias y precauciones... dice siempre ya, lo mismo si es fónicamente perceptible que si no: ‘*luego*’ — debe suceder tal cosa, ‘antes’ — despacharse tal otra, ‘ahora’ — intentarse de nuevo aquella que ‘*entonces*’ falló, pasando la ocasión.” “El horizonte... que se expresa en el ‘*entonces*’ es el ‘*anteriormente*’, el de los ‘*luegos*’ el ‘*posteriormente*’..., el de los ‘*ahoras*’ el ‘*hoy*’.”

Este tiempo del que se cura tiene cuatro características: es “fechable”, es “distendido”, es “público” y es “mundano”.

La “fechabilidad” consiste en que “todo ‘*luego*’... es *en cuanto tal* un ‘*luego*, cuando...’ todo ‘*entonces*’ un ‘*entonces*, cuando...’, todo ‘*ahora*’ un ‘*ahora*, que...’”. Esta “fechabilidad” es independiente, no sólo de que el “fechar” se haga en referencia a una “fecha” del calendario, sino incluso de todo efectivo “fechar”. Depende, en cambio, de lo siguiente. “Porque... es en cada caso ya el ser ahí abierto para sí mismo en cuanto ser en el mundo, y a una con esto son descubiertos los entes intramundanos, tiene en cada caso también ya el tiempo una fecha fijada por los entes que hacen frente en el ser abierto del ahí: ahora, que — la puerta está dando golpes; ahora, que — me falta el libro, etc.” Por eso “al decir ‘ahora’, comprendemos siempre también ya, sin decirlo simultáneamente, un ‘—*que tal o cual cosa*’ ... Porque el ‘ahora’ interpreta un *presentar entes*. En el ‘ahora, que...’ está implícito el carácter *extático* del presente. La *fechabilidad* de los ‘ahoras’, ‘luegos’ y ‘entonces’ es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporalidad. Y por eso, también, “el expresar, interpretando los ‘ahoras’, ‘luegos’ y ‘entonces’ es la más original *indicación del tiempo*.” Y por lo mismo, en fin, “tienen también los horizontes correspondientes a los ‘ahoras’, ‘luegos’ y ‘entonces’ el carácter de la fechabilidad como ‘hoy, que...’, ‘posteriormente, cuando’ y ‘anteriormente, cuando...’”

Lo "distendido" del tiempo de que se cura se origina de su fechabilidad en la forma siguiente, "Cuando el estar a la expectativa... se interpreta en el 'luego', y al hacerlo y en cuanto presentar, comprende aquello de que está a la expectativa por su 'ahora', en la 'indicación' del 'luego' está implícito ya el 'y ahora aun no'. El estar a la expectativa presentando comprende el 'hasta entonces'. El interpretar articula este 'hasta entonces' — a saber, el 'tener tiempo', como el 'entretanto', que tiene igualmente su fechabilidad. Esta encuentra su expresión en el 'mientras...' El curarse de puede articular, en un repetido estar a la expectativa, el 'mientras' mismo mediante nuevas indicaciones de 'luegos'. El 'hasta entonces' resulta dividido por cierto número de "desde — hasta", pero que son desde un principio 'abrazados' en... el estar a la expectativa del primer 'luego'. Con el comprender, presentando y estando a la expectativa, el 'mientras' resulta articulado el 'durar mientras'. Este durar es a su vez el tiempo patente en el interpretarse *a sí misma* la temporabilidad, tiempo que así resulta comprendido... como 'distendido' 'espacio de tiempo'. El presentar reteniendo y estando a la expectativa sólo explica en la interpretación el 'mientras' como *distendido* porque al hacerlo es abierto *para sí mismo* como la *prolongación* extática de la temporalidad histórica". Pero "no sólo el 'mientras' es distendido, sino que todo 'ahora', 'luego', 'entonces' tiene en cada caso con la estructura de la fechabilidad una distensión de variable amplitud: 'ahora': en esta pausa, a la comida, por la tarde, durante el verano; 'luego': al desayuno, en la subida a la montaña, etc."

Este tiempo distendido puede tener "agujeros", sin por ello dejar de ser distendido o un modo de la prolongación de la temporalidad. "El tiempo se fecha... por aquello de que en cada caso justamente se cura en el mundo circundante... por lo que uno va haciendo 'a lo largo del día'." Pero "justo en el 'ir viviendo' del cotidiano curarse de, nunca se comprende el ser ahí como corriendo a lo largo de una secuencia continuamente duradera de puros 'ahoras'... A menudo ya no integramos un 'día' cuando volvemos sobre el tiempo 'consumido'. Esta falta de integridad del tiempo agujereado no es, sin embargo, una fragmentación, sino un modo de la temporalidad... extáticamente *prolongada*".

La distensión del tiempo permite explicar sin más que la ayuda de la propiedad y la impropiiedad los fenómenos del "tomarse tiempo" y "perder tiempo", llamando la atención sobre los cuales y preguntando por

la razón de ser de los mismos se abrió esta exposición del tiempo vulgar. El "ser ahí" que es en el modo de la impropiedad, "perdiéndose con los muchos quehaceres en aquello de que se cura, pierde en esto . . . *su tiempo*. De donde el característico hablar de 'no tener tiempo' ". Pero así como este "ser ahí" "pierde constantemente tiempo y nunca lo 'tiene', resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el ser resuelto no pierde tiempo nunca, sino que 'siempre tiene tiempo'. Pues la temporalidad del ser resuelto tiene, en lo que se refiere a su presente, el carácter de la mirada, cuyo presentar la situación, que es el presentar propio, no tiene él mismo la dirección, sino que es *tenido* en el advenir que va siendo sido. La existencia de la mirada se temporaría como prolongación total del destino individual, en el sentido de la *constancia* histórica, y propia, del mismo. La existencia temporal de esta forma tiene 'constantemente' tiempo *para* lo que la situación pide de ella. Pero el ser resuelto abre el ahí, de esta forma, sólo como situación. De donde que al resuelto nunca pueda lo abierto hacerle frente de tal manera que, irresuelto, pueda perder su tiempo en ello. *El ser ahí . . . sólo puede 'tomarse' tiempo y perderlo, porque en cuanto temporalidad extáticamente prolongada le es concedido con el ser abierto del ahí, ser fundado en tal temporalidad, un 'tiempo'.*"

La "publicidad" del tiempo de que se cura se engendra en la "publicidad" del "uno", que era el modo de ser primaria y ordinariamente el "ser con" otros que era el "ser en el mundo" con igual radicalidad que ser "en el mundo". "En el 'inmediato' ser uno con otro pueden varios 'juntamente' decir 'ahora', fechando cada uno diversamente el 'ahora' dicho: ahora, que acaece esto o aquello. El 'ahora' expresado es dicho por cada uno en la publicidad del ser uno con otro en el mundo. El tiempo interpretado y expresado del ser ahí del caso es, por ende, en cuanto tal y sobre la base del extático ser en el mundo del ser ahí, en cada caso también ya *publicado*. En tanto, pues, el cotidiano curarse de se comprende desde el 'mundo' de que se cura, *no* tiene noción del 'tiempo' que se toma *como suyo*, sino que . . . *utiliza* el tiempo que 'hay', con que cuenta *uno*." "La publicación del tiempo no se gesta tardía y ocasionalmente, antes bien, porque el ser ahí, en cuanto temporal-extático, *es* abierto en cada caso ya, y porque a la existencia es inherente la interpretación . . . , en el curarse de se ha también ya publicado el tiempo. Uno se rige *por él*, de tal manera que no puede menos de ser susceptible de que lo encuentre delante en alguna forma todo el mundo."

La "mundanidad" del tiempo de que se cura la entraña una particularidad de la fechabilidad. "El 'ahora' —y lo mismo todo modo del tiempo interpretado— no es sólo un 'ahora, que ...', sino que en cuanto es algo esencialmente fechable, es al par algo esencialmente determinado por la estructura del ser apropiado o ser inapropiado. El tiempo interpretado tiene de suyo el carácter de 'tiempo de ...' o de 'no tiempo para ...' El presentar, reteniendo y estando a la expectativa, del curarse de, comprende el tiempo en una referencia a un 'para', que por su parte es últimamente fijado a un 'por mor' del poder ser del ser ahí. El tiempo publicado revela con esta referencia ... *aquella* estructura con la que hicimos conocimiento anteriormente como *significatividad*. Esta constituye la mundanidad del mundo. El tiempo publicado, tiene, en cuanto tiempo de ... esencialmente carácter mundano. De aquí que llamemos al tiempo que se publica en la temporación de la temporalidad el *tiempo mundano*. Y esto no porque sea *ante los ojos* como un ente *intramundano*, lo que no puede ser nunca, sino porque es inherente *al mundo* en el sentido de la exégesis ontológico-existencial." Y por ser inherente al mundo en sentido existencial, tiene este tiempo la misma trascendencia, subjetividad y objetividad que el mundo en tal sentido.

Ahora bien, este tiempo fechable, distendido, público y mundano se desarrolla de tal forma, que acaba por dar de sí el tiempo del concepto vulgar.

"La publicidad del 'tiempo' es tanto más pronunciada cuanto más el ser ahí ... *se cura expresamente* del tiempo, dando específicamente cuenta de él." "Si bien el curarse del tiempo puede llevarse a cabo en el modo caracterizado, del fecharlo por los acontecimientos del mundo circundante, ello se gesta en el fondo ya siempre dentro del horizonte de un curarse del tiempo del que tenemos noción como un *contar el tiempo* por medio de los astros y del calendario". "El cotidiano ser en el mundo *viendo* en torno ha menester de la *posibilidad de ver*, es decir, de la claridad, para poder andar en torno con lo a la mano dentro de lo ante los ojos, curándose de ello. Con el ser abierto ... de su mundo es descubierta para el ser ahí la naturaleza. En su abyección es el ser ahí entregado a la alternación del día y la noche. Aquel da con su claridad el posible ver, ésta lo quita. Al estar, en el curarse de viendo en torno, a la expectativa de la posibilidad de ver, se da el ser ahí, comprendiéndose por la tarea del día, y con el 'luego, cuando sea de día', su tiempo. El 'luego' de que se

cura resulta fechado por aquello que está en una inmediata conexión de conformidad, dentro del mundo circundante, con la llegada de la claridad: la salida del Sol. Luego, cuando salga, es *tiempo de...* El curarse de hace uso del 'ser a la mano' del Sol, que dispensa luz y calor. El Sol es lo que fecha el tiempo interpretado en el curarse de. De este fechar brota la medida 'más natural' del tiempo, el día. Y por ser finita la temporalidad del ser ahí que tiene que tomarse su tiempo, son los días de éste también ya contados. El 'mientras sea de día' da al estar a la expectativa, curándose de, la posibilidad de determinar, curando previamente de él, el 'luego' de aquello de que hay que curarse, es decir, la posibilidad de dividir el día. La división se lleva a cabo de nuevo con respecto a aquello que fecha el tiempo: el Sol peregrinante. Lo mismo que la salida, son la puesta y el mediodía señalados 'sitios' que ocupa el astro. De su paso regularmente retornante da cuenta el ser ahí abyecto en el mundo y que temporaciando se da tiempo. El gestarse histórico del ser ahí es, sobre la base de la interpretación del tiempo fechado... un gestarse *día a día*. Este fechar, que se lleva a cabo partiendo del astro que dispensa luz y calor y de sus señalados 'sitios' en el cielo, es una indicación del tiempo que en el ser uno con otro 'bajo el mismo cielo' puede llevar a cabo 'todo el mundo' en todo tiempo y de igual modo; dentro de ciertos límites, primariamente de un modo concordante... Con este fechar público... puede 'contar' todo el mundo al par; tal fechar usa una *medida* de que cabe disponer públicamente. Tal fechar cuenta con el tiempo en el sentido de una *medición del tiempo*, que por lo mismo ha menester de un medidor del tiempo, es decir, de un reloj. Esto implica lo siguiente: *con la temporalidad del ser ahí abyecto, abandonado al 'mundo' y que se da tiempo, es también ya descubierto lo que se dice un 'reloj', esto es, algo a la mano que en su retorno regular se ha hecho accesible en el presentar estando a la expectativa*". "Sólo el presentar, reteniendo y estando a la expectativa, el curso del Sol que hace frente con el ser descubiertos de los entes intramundanos, hace posible y requiere al par... el fechar por lo a la mano públicamente en el mundo circundante. El reloj 'natural' descubierto en cada caso ya con la abyección... del ser ahí fundado en la temporalidad, es lo que motiva y al par hace posible la producción y el uso de relojes aun más manejables, de tal forma que estos relojes 'artificiales' tienen que 'ponerse' por el 'natural', si es que por su parte han de hacer accesible el tiempo descubierto primariamente en el reloj natural." "Cuanto menos ha perder tiempo el ser

ahí que se cura de éste, tanto más 'precioso' se vuelve; y tanto más *manejable* tiene que ser el reloj. No sólo debe poder indicarse más 'exactamente' el tiempo, sino que el mismo determinar el tiempo debe requerir el menos tiempo posible y con todo ser al par concordante con las indicaciones de tiempo de los otros." "En cierto modo se hace ya también el ser ahí 'primitivo' independiente de una lectura directa del tiempo en el cielo, al dejar de fijar la posición del Sol en el cielo, para medir la sombra que arroja un ente del que cabe disponer en todo tiempo. Esto puede suceder ante todo en la forma más simple, la del 'reloj de los labradores' de la Antigüedad. En la sombra que acompaña constantemente a todo el mundo hace frente el Sol en su cambiante presencia en los diversos sitios. Las longitudes de la sombra, diversas a lo largo del día, pueden medirse a pasos 'en todo tiempo'. Aunque las longitudes de los cuerpos y pies de los individuos son diversas, permanece constante dentro de ciertos límites de exactitud la proporción entre las de los cuerpos y las de los pies. La determinación pública del tiempo en las citas del curarse de toma, por ejemplo, esta forma: 'cuando la sombra tenga tantos pies de largo, nos encontraremos allí.' En este proceder, del ser uno otro dentro de los estrechos límites de un inmediato mundo circundante, se da por supuesta tácitamente la igualdad de la altura del polo del 'lugar' en que se lleva a cabo el medir a pasos la sombra. Este reloj ni siquiera necesita el ser ahí llevarlo consigo; él mismo lo es en cierto modo. El público reloj de sol, en que una raya de sombra se mueve en oposición al curso del Sol sobre un trayecto numerado, no ha menester de mayor descripción." Ahora, "si comparamos el ser ahí 'primitivo' . . . con el 'progresivo', se ve que para éste ya no poseen el día y la presencia de la luz del Sol una función privilegiada, porque este ser ahí tiene el 'privilegio' de poder hacer también de la noche día. Igualmente, tampoco ha menester ya, para fijar el tiempo, de un expreso y directo mirar el Sol y su posición. La fabricación y el uso de un peculiar útil para medir permite leer directamente el tiempo en el reloj producido especialmente para ello . . . La comprensión del reloj *natural* que se desarrolla con el progresivo descubrimiento de la *naturaleza* da indicaciones sobre nuevas posibilidades de una medición del tiempo relativamente independiente del día y de la observación expresa . . . del cielo." "Así como el análisis concreto del desarrollo del contar el tiempo por medio de los astros entra en la exégesis ontológico-existencial del descubrimiento de la naturaleza, así también el fundamento de la 'cronología' historiográfica por medio del

calendario sólo queda en franquía dentro del círculo de problemas del análisis existencial del conocimiento historiográfico."

Pero, a todo esto, "¿por qué encontramos... en el lugar ocupado por la sombra sobre la superficie numerada tal cosa como el tiempo? Ni la sombra, ni el trayecto dividido es el tiempo mismo, ni tampoco la relación espacial entre ambos. ¿Dónde es, pues, el tiempo que leemos de tal forma en el 'reloj de sol', pero también directamente en todo reloj de bolsillo? ¿Qué significa leer el tiempo? 'Ver el reloj' no puede, en efecto, querer decir sólo esto: contemplar el útil a la mano y su alteración, siguiendo las posiciones de la manecilla. Fijando en el uso del reloj la hora que es, *decimos*, lo mismo si es expresamente que si no: *ahora* es tal o cual hora, *ahora* es tiempo de..., o bien, hay aún tiempo..., a saber, *ahora*, hasta... el regirse *por el tiempo* viendo el reloj es esencialmente un *decir ahora*... Pero el decir ahora es un articular con el habla un *presentar* que se temporiza en su unidad con un estar a la expectativa reteniendo. El fechar que se lleva a cabo en el uso del reloj se revela como un señalado presentar un ente ante los ojos. El fechar no hace simplemente referencia a un ente ante los ojos, sino que el mismo hacer referencia tiene el carácter del *medir*... El medir se constituye temporalmente en el presentar el patrón de medida presente en el trecho presente. La inalterabilidad implícita en la idea de un patrón de medida quiere decir que éste tiene que ser ante los ojos en su constancia en todo tiempo y para todo el mundo... Por tener en el fechar midiendo una especial primacía el presentar entes presentes, es por lo que la lectura métrica del tiempo en el reloj se expresa... con el ahora. En la *medición del tiempo* se lleva a cabo, por ende, una *publicación* del tiempo con arreglo a la cual éste hace frente en cada caso y en todo tiempo para todo el mundo como un 'ahora y ahora y ahora'. Este tiempo 'universalmente' accesible en los relojes resulta así encontrado delante como... una *multiplicidad de ahoras ante los ojos*."

De este tiempo sale el del concepto vulgar y éste mismo. "El *seguir*, presentando, las posiciones de la manecilla, *numera*. Este presentar se temporiza en la unidad extática de un retener estando a la expectativa. *Presentando retener* el 'entonces' significa: diciendo ahora, ser en franquía para el horizonte del anteriormente, es decir, del ahora ya no. *Presentando estar a la expectativa* del 'luego' quiere decir: diciendo ahora, ser en franquía para el horizonte del posteriormente, es decir, del ahora aun no. *Lo que se muestra en tal presentar es el tiempo*. ¿Cómo dice, según esto,

la definición del tiempo patente dentro del horizonte del uso del reloj...? Es lo numerado que se muestra en el seguir, presentando y numerando, la manecilla peregrinante, de tal manera que el presentar se temporiza en su unidad extática con el retener y el estar a la expectativa patentes dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente. Pero esto no es otra cosa que la interpretación ontológico-existencial de la definición que da del tiempo Aristóteles... 'Esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente.' Es que la "exégesis del tiempo" de Aristóteles "se mueve en la dirección de la comprensión 'natural' del ser." Ahora bien, "toda elucidación posterior del concepto del tiempo se atiende *fundamentalmente* a la definición aristotélica, es decir, hace del tiempo tema en aquella forma en que se muestra en el curarse de viendo en torno. El tiempo es lo 'numerado', esto es, lo expresado y mentado, si bien atemáticamente, en el presentar la manecilla (o la sombra) *peregrinante*. Al presentar el móvil en su movimiento, se dice: 'ahora aquí, ahora aquí, y así sucesivamente'. Lo numerado son los ahora. Y éstos se muestran 'en cada ahora' como 'en seguida ya no' y 'justo ahora aun no'. Llamamos al tiempo mundano 'visto' de tal modo en el uso del reloj el *tiempo de los ahora*." "Y así es como se muestra para la comprensión vulgar del tiempo éste como una secuencia de ahora constantemente 'ante los ojos' que al par pasan y vienen. El tiempo resulta comprendido como un 'uno tras otro', como 'flujo' de los ahora, como 'curso del tiempo'."

Mas en esta comprensión del tiempo resulta éste despojado ante todo de la fechabilidad y la mundanidad. "En la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de ahora *falta* así la fechabilidad como también la significatividad. La caracterización del tiempo como puro 'uno tras otro' no deja 'venir a primer término' a ninguna de ambas estructuras. La interpretación vulgar del tiempo las *encubre*. La constitución horizontal extática de la temporalidad, en la que se fundan la fechabilidad y la significatividad del ahora, resulta por obra de este encubrimiento *nivelada*. Los ahora quedan, por decirlo así, amputados de estas relaciones y, así amputados, se alinean simplemente uno junto a otro para constituir el 'uno tras otro'". Cosa análoga le sobreviene a lo distendido del tiempo. "La secuencia de los ahora es ininterrumpida y sin agujeros. Por 'mucho' que avancemos en el 'dividir' el ahora, sigue siendo siempre ahora. Se ve la continuidad del tiempo dentro del horizonte de algo ante los ojos e

irresoluble... La distensividad del tiempo no resulta comprendida por la *prolongación* horizontal de la unidad extática de la temporalidad... que es extraña a toda continuidad de lo ante los ojos, aunque... condición de posibilidad del acceso a todo lo continuo ante los ojos."

"Es la tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo, la tesis de que el tiempo es 'infinito', lo que hace patente de la manera más perentoria la nivelación y el encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general, que entraña semejante interpretación... Cada último ahora es *en cuanto ahora* siempre ya un dentro de un instante ya no, o sea, tiempo en el sentido del ya no ahora, del pasado; cada primer ahora es... un hace un instante aun no, esto es, tiempo en el sentido del aun no ahora, del 'porvenir'. El tiempo es, de consiguiente y 'por ambos lados', sin fin. Esta tesis acerca del tiempo sólo resulta posible sobre la base del orientarse *por el en sí, flotante en el vacío, de un transcurso de horas ante los ojos*, en que el pleno fenómeno del ahora es encubierto por lo que respecta a la fechabilidad, mundanidad, distensividad y localización en la forma peculiar al ser ahí y rebajado al nivel de un fragmento irreconocible. Si dirigiendo la vista al ser ante los ojos y el no ser ante los ojos 'uno piensa' la secuencia de los horas 'hasta el fin', no cabe encontrar nunca un fin. De aquí, de que *este pensar* el tiempo hasta el fin *tiene que pensar* siempre más tiempo, se infiere que el tiempo *es* infinito."

"Pero ¿en qué se funda esta nivelación del tiempo mundano y encubrimiento de la temporalidad?" En la "fuga del ser ahí ante su existencia propia, que se caracterizó como ser resuelto corriendo al encuentro. En la fuga de que se cura está implícita la fuga *ante* la muerte, es decir, un apartar la vista *del* fin del ser en el mundo. Este apartar la vista de... es en sí mismo un modo del extáticamente *advenidero* ser *al* fin. En cuanto es semejante apartar la vista de la finitud, la temporalidad impropia del ser ahí de la cotidiana caída tiene que desconocer el advenir propio y con él la temporalidad en general. Y si encima es el uno quien guía a la comprensión vulgar del ser ahí, no puede sino consolidarse la representación, olvidada de sí misma, de la 'infinitud' del tiempo público. El uno no muere nunca, porque no *puede* morir, dado que la muerte es en cada caso la mía y sólo resulta comprendida existencialmente en el modo de la propiedad en el ser resuelto corriendo al encuentro. El uno, que nunca muere y comprende *torcidamente* el ser *al fin*, da *sin embargo* a la fuga ante la muerte una interpretación característica. Hasta el fin 'tiene siem-

pre aún tiempo'... Aquí no se comprende, precisamente, la finitud del tiempo, sino que, a la inversa, el curarse de se endereza a arrebañar lo más posible del tiempo que aun viene y 'sigue pasando'... ¿Cómo va a rozar ni lo más mínimo a 'el tiempo' en su marcha el que un ser humano ante los ojos 'en el tiempo' ya no exista? El tiempo sigue pasando, igual que también 'era' ya cuando un ser humano 'entró en la vida'. Uno conoce sólo el tiempo público, que, nivelado, pertenece a todo el mundo y esto quiere decir a nadie.

"Pero así como incluso en el escapar ante la muerte ésta persigue al fugitivo y éste al desviarse de ella no puede menos justamente de verla, así también la secuencia simplemente transcurrente, inocua, infinita de los ahoras se posa con una notable enigmaticidad 'sobre' el ser ahí. ¿Por qué decimos: el tiempo pasa, y no *con el mismo* énfasis: surge? Atendiendo a la pura serie de los ahoras, pueden decirse ambas cosas con igual derecho. Cuando habla del *pasar* del tiempo, al fin comprende del tiempo el ser ahí más de lo que quisiera percibir, es decir, la *temporalidad*, en que se temporacía el tiempo mundano, *no es plenamente cerrada*, a pesar de todos los encubrimientos. El hablar del pasar del tiempo da expresión a esta 'experiencia': el tiempo no se deja detener. Esta 'experiencia' sólo es posible a su vez sobre la base de un querer detener el tiempo. Aquí entra un impropio *estar a la expectativa* de los instantes, que en el acto *olvida* los que ya resbalan. El *estar a la expectativa* olvidando y presentando de la existencia impropia es la condición de posibilidad de la vulgar experiencia del pasar del tiempo. Por ser el ser ahí advenidero en el preverse, no puede menos de comprender, estando a la expectativa, la secuencia de los ahoras como una secuencia que pasa resbalando. *El ser ahí tiene noción del tiempo fugitivo porque la saca del 'fugitivo' saber de su muerte*. En el hablar con mayor énfasis del pasar del tiempo hay un público reflejo del *advenir finito* de la temporalidad del ser ahí. Y por poder permanecer la muerte encubierta hasta en el hablar del pasar del tiempo, se muestra el tiempo como un pasar 'en sí'.

"Pero incluso en esta pura secuencia de los ahoras que pasa en sí se hace patente a través de toda la nivelación y encubrimiento el tiempo original. La interpretación vulgar caracteriza el flujo del tiempo como un 'uno tras otro' *irreversible*. ¿Por qué es el tiempo irreversible? De suyo y justo

cuando se atiende exclusivamente al flujo de los ahora, no se divisa por qué la secuencia de éstos no habría de empezar de nuevo en la dirección inversa. La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el proceder el tiempo público de la temporalidad, cuya temporación, primariamente advenidera, 'marcha' extáticamente a su fin de tal forma que ya 'es' al fin."

El tiempo infinito resulta el sumo encubridor de la temporalidad finita, gestado por la fuga ante sí misma primaria y ordinariamente temporada por esa temporalidad finita, que es el sentido del ser del "ser ahí".

Para poder decir cuál es el sentido del ser en general, había que decir antes cuál es el ser del "ser ahí" y cuál el sentido de este ser del "ser ahí" en su totalidad y partiendo de un modo de este ser del "ser ahí" indiferente a los dos modos cardinales del mismo ser que son la impropiedad y la propiedad, para venir por el de la impropiedad al de la propiedad.

Con lo expuesto en todos los anteriores capítulos queda dicho:

cuál es el ser del "ser ahí": la cura;

cuál es el sentido del ser del "ser ahí" o de la cura: la temporalidad;

en qué estriba la totalidad del ser del "ser ahí": en el ser a la muerte y la historicidad;

en qué estriba el modo indiferente de ser del "ser ahí", la cotidianidad;

en qué estriba la impropiedad: en la caída que huye ante la muerte y es la historicidad impropia del absorberse en lo histórico intramundano;

en qué estriba la propiedad: en el ser a la muerte propio y la historicidad propia, el ser resuelto que corre al encuentro de la muerte y que reitera la herencia histórica.

Queda por decir cuál es el sentido del ser en general. Debí decirlo la primera porción de la "segunda mitad" de *El Ser y el Tiempo*, mitad no publicada y que no se publicará, según decisión expresa del propio Heidegger. Pero ¿no cabrá inferir cuál es el sentido del ser en general para Heidegger de lo que éste dice en la mitad publicada de *El Ser y el Tiempo* y en sus publicaciones posteriores a ésta?

APENDICE

SINOPSIS DE LAS TEMPORACIONES

		FUTURO	PASADO	PRESENTE
"Ser ahí"	Propio	Advenir, correr al encuentro	Sido, retener, reiteración	Presentar, mira- da
	Impropio	Estar a la ex- pectativa	Retener, olvido	Presentar, pre- sentación
Otros entes		Futuro, porvenir	Pasado	Presente

Se temporación desde

el futuro propio: la cura y la temporalidad propias, el mundo y el tiempo mundano, el comprender y la historicidad propios;

el futuro impropio: la espacialidad, el comprender impropio y la experiencia del pasar del tiempo;

el pasado: el encontrarse, los sentimientos;

el pasado propio: la angustia;

el pasado impropio: el temor;

el presente impropio: el curarse de viendo en torno, la tematización, el tiempo de los ahora, la caída, la historicidad impropia.

Cura y temporalidad propias: *advenir* sido presentando.

Mundo y tiempo mundano: *advenir* reteniendo y presentando.

Comprender e historicidad propios: *correr al encuentro* reiterando y mirando.

Espacialidad: *estar a la expectativa* reteniendo y presentando y olvidando.

Comprender impropio y experiencia del pasar del tiempo: *estar a la expectativa* presentando y olvidando.

Angustia: *retrotraerse a la reiterabilidad* siendo a punto de la mirada y adviniendo.

Temor: *olvidar* presentando y estando a la expectativa.

Curarse de: *presentar* estando a la expectativa, reteniendo y olvidándose.

Ver en torno: *presentación* deliberante estando a la expectativa y reteniendo.

Tematización: *presentación* estando a la expectativa únicamente del "ser descubiertos" de los entes.

EL SER Y EL TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

Tiempo de los ahora: *presentar* estando a la expectativa y reteniendo.

Avidez de novedades: *presentar* que salta de un estar a la expectativa que salta tras el presentar, o presentar por presentar, todo ello olvidando.

Historicidad impropia: *presentar* el pasado como historia del mundo y de lo intramundano, y esto y aquél como "ante los ojos".

Habla: temporación en los mismos modos de aquello que ella articula, con función preferente del *presentar*.

JOSÉ GAOS