

De la aporía del tiempo y el alma a la temporalidad del *Dasein*

[From the Aporia of the Time and the Soul to the Temporality of Dasein]

MARTÍN SIMESSEN DE BIELKE

Instituto de Modelado e Innovación Tecnológica

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

martindebielke@gmail.com

Resumen: El tema del presente artículo es la recepción y radicalización heideggeriana de la aporía del tiempo y el alma en Aristóteles en los textos del periodo conocido como la década fenomenológica. La cuestión acerca de si habría o no tiempo en caso de que no existiera el alma (al final de *Physica* Δ 14) conduce a una difícil aporía que queda sin respuesta en el *corpus aristotelicum*. Heidegger piensa que el planteamiento aporético muestra que Aristóteles intuye ya (si bien no llega a ver con total claridad) que el *Dasein* mismo debe considerarse fundamentalmente tiempo. Puesto que el tiempo es la determinación básica de la existencia humana, el *Dasein* sería imposible sin el tiempo. En otras palabras, no habría *Dasein* sin tiempo.

Palabras clave: Heidegger, Aristóteles, fenomenología, física, movimiento

Abstract: The subject of the present paper is Heidegger's reception and radicalization of Aristotle's aporia of time and soul in the texts of the period known as the phenomenological decade. The question (at the end of *Physica* Δ 14) about whether there would be time without the existence of soul leads to a difficult aporia which remains unanswered in the *corpus aristotelicum*. Nevertheless, Heidegger believes that this aporetical approach shows that Aristotle already sensed (though he did not see with absolute clarity) that *Dasein* itself is to be considered fundamentally as time. Since time is the basic determination of human existence, *Dasein* would be impossible without time. In other words, there would not be a *Dasein* without time.

Key words: Heidegger, Aristotle, phenomenology, Physics, movement

1. Introducción

Se ha vuelto un lugar común en la filosofía —a partir de una lectura parcial de *El ser y el tiempo*,¹ pero fundamentalmente de *Tiempo y narración*—² la atribución unilateral del “tiempo cósmico” a Aristóteles y del “tiempo del alma”, la temporalidad humana, a Agustín,³ quien habría llevado por primera vez el problema a su lugar originario con

¹ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (en adelante: SuZ), p. 362.

² Cfr. Ricœur 2009.

³ “Ricœur considera a Aristóteles como el defensor de la posición de que el tiempo es inherente al universo físico, porque asocia la temporalidad con el movimiento

el descubrimiento de la conexión íntima entre el tiempo y el espíritu en el “in te, anime meus, tempora metior” (en ti, espíritu mío, mido el tiempo) y su célebre definición “distentio animi” (expansión del espíritu). El tiempo cósmico se presenta como una magnitud física, un tiempo cuantitativo, homogéneo, una realidad externa e independiente del alma, una duración objetiva, el tiempo del reloj, el tiempo espacializado, el tiempo cronológico. Por el contrario, el tiempo humano es tiempo kairológico, tiempo vivido, de naturaleza cualitativa, heterogéneo, interior, subjetivo. La filosofía tiende a privilegiar esta temporalidad humana descubierta por Agustín y por lo usual relega el tiempo cósmico, en el mejor de los casos, al campo de estudio de la física.

En un escrito muy interesante, F.W. von Herrmann presenta como un antecedente más remoto del tiempo fenomenológico, tanto de Husserl como de Heidegger, a las *Confesiones* de Agustín.⁴ En la *Physica* encontramos afirmaciones como la de que el tiempo se halla en el cielo, en la Tierra, en el mar, afuera, junto a todos los entes del mundo en torno,⁵ pero también el reconocimiento de una conexión intrínseca entre tiempo y alma ($\psi\upsilon\chi\eta$); por eso pregunta y responde qué ocurre con la percepción del tiempo cuando los sentidos están inactivos pero el alma aún se apercibe discurriendo,⁶ en movimiento, o qué sucede con el tiempo cuando parte del alma está inactiva durante el sueño⁷ y, por último, si habría o no tiempo de no existir el alma humana, la única capaz de medirlo.⁸ Por su parte, Agustín llega a sus tesis fundamentales al preguntarse cómo es posible medir el tiempo si no existe, porque el

del Sol, la Luna, los planetas y las estrellas a través del cielo. Se ve con claridad por qué Aristóteles imaginaba que el tiempo debía tener una existencia separada: si los humanos fueran sustraídos del mundo, los cuerpos celestes recorrerían aún sus caminos celestes en círculo. Ricœur llama a esto tiempo cósmico o cosmológico y, en los estadios avanzados de su argumentación, el ‘tiempo del mundo’. Para él, el defensor de la concepción opuesta según la cual la conciencia humana constituye el tiempo —la concepción que sostiene que si la conciencia se sustrajera del universo, el tiempo se desvanecería con ella y sólo quedarían los procesos ciegos asociados con el movimiento— es Agustín. Ricœur denomina normalmente a éste ‘tiempo fenomenológico’, aunque algunas veces y, sobre todo en los momentos ulteriores de su argumentación, el ‘tiempo del alma’. La posición del propio Ricœur es que ambas concepciones, así como algunas versiones de ellas que reaparecen en posiciones posteriores, como las de Kant y Husserl, conducen a paradojas irresolubles” (Dowling 2011, p. 20; la traducción es mía).

⁴ Cfr. Herrmann 1992.

⁵ Cfr. Aristóteles, *Phys.* Δ 14, 223a17–18.

⁶ Cfr. *Phys.* Δ 11, 219a1–10.

⁷ Cfr. *Phys.* Δ 11, 218b20 y ss.

⁸ Cfr. *Phys.* Δ 14, 223a20 y ss.

pasado y el futuro no son (no existen), mientras que el presente no tiene extensión.⁹ Esta aporía ya se encuentra en Aristóteles.¹⁰ Tampoco se puede pasar por alto que Plotino —lector de Aristóteles e influencia fundamental en el escrito sobre el tiempo de *Confesiones* XI— ya define el tiempo como “separación de la vida” (διόστασις τῆς ζωῆς).¹¹

Von Herrmann tiene razón: es innegable que el aporte de Agustín al concepto heideggeriano de tiempo es decisivo,¹² pero no menos importante es la pregunta por el tiempo y el alma, que Aristóteles trae por primera vez a consideración. Además, Heidegger no contrapone a los fundadores de la filosofía del tiempo, Agustín y Aristóteles¹³ (y sin duda Platón está en esa misma categoría); más aún, piensa que toda tematización filosófica o física del tiempo es aristotélica en sus principios.¹⁴ No puede negarse que Agustín es un pionero del tiempo fenomenológico. Así se entiende quizá el aire de familia entre los éxtasis de la temporalidad horizontal-extática del *Dasein* tales como “retener” [*Behalten*] (modo impropio del éxtasis “haber-sido” [*Gewesenheit*]), “estar a la expectativa” [*Gewärtigen*] (modo impropio del “advenir” [*Zukunft*]) y el recuerdo presente del pasado y la espera presente del futuro agustinianos, respectivamente. No obstante, “retener” y “estar a la expectativa” podrían considerarse también la versión heideggeriana de la “protencción” y la “retención” husserlianas.¹⁵ Sin embargo, ya Aristóteles atribuía a la memoria (μνήμη) y la espera (ἐλπίζ) la percepción del pasado y del futuro,¹⁶ respectivamente, con lo que anticipaba, en cierta medida, los desarrollos, sin dudas más ricos, de Agustín y Husserl sobre el tiempo fenomenológico de la conciencia. Así, no sería un error buscar impulsos fundamentales para el desarrollo de los éxtasis de la temporalidad horizontal en la interpretación del escrito del tiempo de Aristóteles.¹⁷ De hecho, Figal y Berti señalan que Heidegger toma la idea del carácter extático de la temporalidad directamente de *Phys.* Δ 13: “extático,

⁹ Cfr. *Confesiones*, XI, 21 y ss.

¹⁰ Cfr. *Phys.* Δ 10, 217b32–218a5.

¹¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, 7, 11, 41. También podría interpretarse como el intervalo, la extensión o distensión e incluso la dimensión de la vida.

¹² Cfr. M. Heidegger, *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus*, III, pp. 41–82.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (en adelante: *GPPh*), p. 281.

¹⁴ Cfr. *GPPh*, pp. 282 y ss. Cfr. M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad* (en adelante: *LFW*), p. 201.

¹⁵ Cfr. Husserl 2002.

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 449b25–30.

¹⁷ Cfr. *LFW*, pp. 210–211; M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (en adelante: *MAL*), p. 263.

por cierto, el cambio por sí mismo [es]”.¹⁸ Por lo que toca al concepto de “horizonte”, éste procede etimológicamente de ὀρίζειν (delimitar) y tiene una importancia considerable en la teoría del tiempo de *Phys*.¹⁹ La línea husserliana de investigación quizá objetaría que el concepto de horizonte ya figura en las *Lecciones* (entre otros escritos) y los estudiosos de Kant dirían, con razones no menos fundadas en los textos mismos, que los esquemas horizontales resultan de una apropiación de la doctrina del esquematismo trascendental. No hay duda de que la temporalidad heideggeriana se configura a partir de los aportes de estos pensadores e incluso de otros, como Kierkegaard, a quien debe el concepto de “mirada” (nada menos que el éxtasis *Augenblick* como presente propio) y fundamentalmente el concepto de “repetición” (*Wiederholung*), modalidad propia (*eigentlich*) del éxtasis haber-sido. La temporalidad heideggeriana incorpora estos desarrollos como “aportes” en un proceso de transformación fenomenológico-hermenéutica radical que comienza en los años veinte y culmina con la analítica existencial en *SuZ*. Esta “ontologización” de algunos motivos centrales de la tradición (su transformación en existencialios [*Existenzialien*]) no tiene nada que ver con una apropiación silenciosa (o incluso con una expropiación) ni es una mera traducción llana de conceptos.

En este artículo me centraré en el “aporte” de Aristóteles a la doctrina de la temporalidad originaria, y en concreto en cómo la aporía del tiempo y el alma (ψυχή) deriva en el problema de la temporalidad horizontal-extática, en cómo Heidegger, sin caer en la tradicional oposición entre tiempo objetivo y subjetivo, radicaliza el planteamiento de Aristóteles y reformula la pregunta por la conexión entre el tiempo originario y el ente que nosotros mismos somos: el *Dasein* humano (*das menschliche Dasein*).

Quienes estén familiarizados con la discusión en torno a la aporía, advertirán que Volpi señalaba ya en un conocido artículo sobre la historia de las interpretaciones²⁰ que la lectura heideggeriana de la aporía radicaliza la tendencia de las interpretaciones fenomenológicas del planteamiento de *Phys*. Δ 14 —según las cuales el alma tiene un pa-

¹⁸ “ἔκστατικὸν γὰρ ἡ μεταβολὴ καθ’ αὐτήν” (*Phys*. Δ 13, 221b3; la traducción es mía). Cfr. Figal 2011, p. 81 y Berti 2011, p. 36.

¹⁹ Cfr. *Phys*. Δ 11, 219a20–30. En *MAL*, Heidegger explica los caracteres esenciales de la temporalidad originaria y afirma: “Pero horizonte, de ὀρίζειν, no se refiere para nada en primer lugar a la mirada y al intuir, sino que indica simplemente lo que en sí es delimitante [*das Eingrenzende*], lo que rodea [*das Umschließende*], el cerco [*Umschluss*]”. Cfr. *MAL*, p. 269; la traducción es mía.

²⁰ Cfr. Volpi 1988.

pel constitutivo-manifestativo en relación con el tiempo— y lo conecta con la doctrina de la temporalidad. Sin embargo, los lectores familiarizados con dicho artículo quizá recordarán también que Volpi no brinda detalles acerca de los pormenores de la radicalización heideggeriana.

En este artículo intentaré reconstruir los puntos centrales de la radicalización heideggeriana de la aporía que señala Volpi y, a partir de esto, buscaré mostrar que Heidegger no llega exactamente a la conclusión de que el alma tiene una función constitutivo-manifestativa en relación con el tiempo, sino más bien a que el tiempo mismo tiene una función constituyente en lo que respecta a la unidad del ser del *Dasein*.

Propongo como base de mi análisis tres hipótesis de corte exegetico. Primero, que la interpretación del escrito sobre el tiempo de *Phys.* es fundamental para la elaboración del concepto de temporalidad. Las investigaciones sobre la influencia de Aristóteles en los escritos de la década fenomenológica se han centrado sobre todo en la “apropiación” de algunos motivos centrales de la *Ethica nicomachea*; por el contrario, *Phys.* Δ 10–14 aparece como el tratado sobre el concepto vulgar e impropio de tiempo que encubre la temporalidad originaria. La segunda hipótesis (mi hipótesis central) es que la aporía del tiempo y el alma representa para Heidegger la pregunta fundamental para el descubrimiento de la temporalidad. La aporía no sería simplemente un *camino sin salida*, sino justo el *camino hacia* la temporalidad nivelada y objetivada en una serie homogénea de ahora numerables. La temporalidad yace latente en el escrito de *Phys.*, pero Aristóteles, preso de la ontología de la presencia, vacila en su respuesta y deja la cuestión en suspenso. La tercera hipótesis de este escrito es que Heidegger reformula y radicaliza el planteamiento de la aporía para llegar finalmente a la tesis de que *sin Dasein* no hay tiempo, e incluso que *sin tiempo no hay Dasein*, porque el tiempo constituye la unidad de la cura (*Sorge*) y articula la totalidad de existenciaros que conforman el *Dasein*.

Por lo que respecta a la estructura del artículo, mi punto de partida es un análisis de los elementos centrales en el pasaje de la aporía. De inmediato tomo en consideración algunas interpretaciones relativamente actuales para ofrecer un cuadro general del estado de la cuestión. Luego, tras un breve examen de algunas lecturas fenomenológicas de la aporía, paso a la interpretación de Heidegger. El trabajo finaliza con un breve señalamiento sobre la evolución de la transformación de la aporía luego de la *Kehre* hacia la filosofía del acaecimiento apropiador (*Ereignis*), en particular en la conferencia de 1962, *Tiempo y ser* (en adelante: *ZuS*), en el marco de la tematización del concepto de espacio-tiempo (*Zeitraum*). En este escrito tardío, Heidegger mantiene

la idea de que existe un vínculo radical entre el tiempo y el ser-humano (*Mensch*), tesis que Aristóteles avizora, por primera vez, en la historia de la filosofía.

2. Breve análisis de la aporía del tiempo y el alma

Aristóteles comienza la reflexión de *Phys.* Δ 10 con una aporía ontológica: al parecer, el tiempo no “es”, no existe, no forma parte de las sustancias, porque las partes que lo forman no *son*, el pasado *ya no es* y el futuro *todavía no es*.²¹ El ahora o presente no puede considerarse una “parte”, ya que si lo fuese sería divisible en pasado y futuro y entonces habría que afirmar de manera absurda que el presente se compone de pasado y de futuro. En realidad, el ahora es el límite que divide el pasado del futuro y también el principio de continuidad que articula estas “partes” del tiempo. Al ser límite es inextenso, como un punto, indivisible. Esto lleva la aporía al extremo, pues lo indivisible no tiene partes y, por lo tanto, no puede formar un continuo como el tiempo, ya que “continuo” (συνεχές) significa divisible al infinito. En síntesis, no se entiende cómo el tiempo podría conformarse de pasado, presente y futuro. Aristóteles escapa de esta primera aporía ontológica al decir que el tiempo no es una sustancia separada, sino algo del movimiento, una afección, el número del movimiento según lo anterior y lo posterior (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).²² Si hay movimiento, necesariamente hay tiempo.

La segunda aporía ontológica aparece al final de la *Phys.*, y pone en jaque la solución de la primera aporía e incluso la definición misma de tiempo como número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Si el tiempo es número numerable o numerado, entonces su existencia depende de que haya un agente capaz de numerar y contar. ¿Hay, pues, tiempo sin alma? Si el tiempo está ontológicamente fundado en el movimiento y en el alma, la pregunta sería en cuál lo está en mayor medida. Con la segunda aporía ontológica, la cuestión del tiempo queda pendiente o, como dice Ricœur en *Tiempo y narración* III, el tiempo queda “preso entre el movimiento del que es un aspecto, y el alma que lo discrimina”.²³ Dice Aristóteles:

Por otra parte, podría plantearse la cuestión [ἀπορήσειεν ἂν τις] de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que

²¹ Véase *supra* nota 10.

²² *Phys.* Δ 11, 219b1–2.

²³ Ricœur 2009, p. 654.

exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración [ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος], también será imposible que haya algo numerable [ἀριθμητόν], de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado [τὸ ἡριθμημένον] o bien lo numerable [ἢ τὸ ἀριθμητόν]. Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar, sino el alma y el intelecto [νοῦς] del alma, <entonces> es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma [ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης], a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo [ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος], v.gr. si es posible que haya movimiento sin alma [οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς]. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son estas determinaciones en cuanto numerables [τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἔστιν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἔστιν ἢ ἀριθμητὰ ἔστιν].²⁴

Los momentos esenciales del pasaje son:

1. La formulación de la aporía como problema o cuestión que se plantea (*cf.* ἀπορήσειεν ἄν τις): “si en caso de no existir el alma habría o no tiempo” (πρότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ).
2. El razonamiento que da lugar a la cuestión, con base en tres pilares de la teoría aristotélica del tiempo:
 - a) El tiempo es número del movimiento (ἀριθμὸς κινήσεως).
 - b) Número se dice en dos sentidos: es o bien lo numerado (τὸ ἀριθμούμενον/τὸ ἡριθμημένον) o bien lo numerable (τὸ ἀριθμητόν).²⁵
 - c) Lo que por naturaleza numera no es otra cosa que el alma (εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχῆ); pero no cualquier parte del alma, sino el intelecto (καὶ ψυχῆς νοῦς).
 - Razonamiento hipotético: si no existiera “lo que numera” (ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος), “sería imposible que haya algo numerable” (ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι).
 - Paráfrasis conclusiva: de no haber alma, el tiempo no sería posible (ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης).
3. La aporía entendida como una paradoja, el momento aporético propiamente dicho:

²⁴ *Phys.* Δ 14, 223a21–29.

²⁵ *Cfr. Phys.* Δ 11, 219b5–10; Δ 14, 223a24–25.

- Lo numerable —lo que queda comprometido si no hubiera alma— es lo anterior y lo posterior, una propiedad del movimiento.
- Eso que, cuando es (o “cada vez que es”), (también) hay (existe) tiempo (τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος): el movimiento.
- Hay movimiento sin alma (o Aristóteles es “idealista”).
- Paradoja:
 - Si no hay alma, *no habría* tiempo.
 - Si hay movimiento, *habría* tiempo sin alma.

3. Aspectos generales de las interpretaciones contemporáneas de la aporía

En la introducción de su artículo, Volpi sostiene que, en líneas generales, los comentaristas e intérpretes desde la Antigüedad y hasta alrededor de la década de 1960 plantean la cuestión en términos del binomio *ens rationis/ens realis* o realismo-idealismo.²⁶ No vamos a repasar una a una las interpretaciones realistas e idealistas (ni las soluciones intermedias) que ya estudió y sistematizó Volpi. Me remitiré sólo a una de ellas, la de Bröcker, quien se inclina por un realismo moderado de acuerdo con el cual Aristóteles atribuye independencia parcial al tiempo respecto del alma numerante.²⁷ Bröcker señala con gran lucidez que siete caballos seguirían siendo siete aun cuando nadie los contara y que, de no existir en el universo un agente numerante, lo que no existiría sería en todo caso el número siete, un ente matemático abstracto. Si no hubiese alma, el tiempo nunca llegaría a ser numerado (medido), pero no por eso dejaría de existir el sustrato del tiempo, lo anterior y lo posterior en el movimiento, la multiplicidad de fases sucesivas —y numerables— del cambio.

Por otro lado, Coope encuentra un giro interesante al argumento aparentemente inobjetable de Bröcker. Los siete caballos no dejarían de ser siete ni desaparecerían si nadie los contara, o incluso si no hubiera un agente numerante en el mundo —ésa sería la tesis de un idealismo fundado en el principio ontológico *esse est percipi*—. Pero los siete caballos son una pluralidad, una cantidad discreta (divisible en partes finitas); en cambio, el movimiento y el tiempo son magnitudes, cantidades continuas, potencialmente divisibles en infinitas partes numerables. Además, a diferencia de las magnitudes espaciales, cuyas partes

²⁶ Cfr. Volpi 1988, pp. 40–41.

²⁷ Cfr. Bröcker 1957, p. 157.

son coexistentes, el movimiento es numerable sólo si, a la vez que el alma señala los hitos temporales correspondientes a cada fase retiene los actos iterativos de demarcación (una función de la que se dispensa con el reloj), es decir, sólo si lleva la *cuenta*. Si el movimiento puede ser numerable sólo en cuanto que es efectivamente numerado, el tiempo depende del alma.

El hecho de que algo sea numerable no implica que alguna vez llegue a ser efectivamente numerado. Decir que algo es numerable es decir simplemente que es *de tal modo que puede ser numerado*. Un grupo de seis guijarros que yacen en la playa es una colección numerable, sea que alguien alguna vez los cuente o no. Sin embargo, las cosas continuas sólo llegan a ser numerables al dividirse en secciones. Antes de tal división, lo más que puede decirse de ellas es que se puede *hacer que se conviertan en algo numerable*.

Podemos hacer que una línea se convierta en algo numerable sin numerarla de hecho. Podemos marcar divisiones en la línea y luego decidir si retroceder y contar las partes que hemos demarcado o no hacerlo. Pero, a diferencia de la línea, el movimiento es “siempre otro y otro” [*different and different*]. No podemos marcar divisiones en un movimiento y luego retroceder y contar los periodos demarcados. En vez de eso, tenemos que contar las divisiones en el momento en que las marcamos. Para el movimiento, pues, ser numerable implica ser numerado. El acto mismo que hace del movimiento algo numerable es el acto de numerarlo.²⁸

Berti se inclina por un realismo moderado al indicar la doble relatividad del tiempo, como algo propio del movimiento y del alma en igual grado:

El tiempo no es sólo relativo al mundo, por lo que sin movimiento no habría tiempo, sino que también es relativo al alma, por lo que sin alma no habría tiempo. [...] Podemos decir, aunque Aristóteles no lo haga, que el tiempo precisamente es la relación que se entreteje entre el alma y el movimiento. [...] Sin el alma, no habría tiempo, habría movimiento, pero sería un movimiento que nadie numeraría, sin tiempo. [...] Yo creo que aquí Aristóteles quiere decir que si no existiese el alma, la cosa que se mueve podría existir de todos modos; de hecho no es idealista. Para Aristóteles, no se puede decir que las cosas, el mundo, existen sólo cuando son pensadas por el sujeto. El mundo, el mundo físico, posee una realidad independiente del alma, del pensamiento. Entonces, aunque no existiese el alma, existiría el movimiento, porque existirían de todos modos las cosas que se mueven, por ejemplo, la Luna, el Sol, incluso las cosas que se mueven sobre la Tierra. No existiría el tiempo, es decir, la medida de su

²⁸ Coope 2005, pp. 169–170; la traducción es mía.

movimiento. No habría nadie que pudiese medir este movimiento, que no obstante podría existir.²⁹

Más allá de la cuestión del número como *ens rationis* o *ens realis*, o de si el tiempo es el aspecto numerable, una potencia de las fases del movimiento que puede subsistir como tal con independencia del alma, el problema ontológico de fondo que plantea la aporía es si la sucesividad, es decir, lo anterior y lo posterior en el movimiento es ya en algún sentido tiempo, esto es, un sustrato temporal que un agente dotado de razón podría medir.³⁰ Aristóteles dice que si el tiempo es número no habría tiempo sin el alma, pero el momento realmente crítico de la aporía se encuentra al final del pasaje, donde dice que lo anterior y lo posterior es en el movimiento y que estas determinaciones, en cuanto numerables, *son* el tiempo.³¹ Si la sucesión de fases de cualquier movimiento implica necesariamente tiempo (y el razonamiento más básico lleva a esta conclusión necesaria, pues de lo contrario todo sucedería en un único instante),³² hay tiempo sin alma; de lo contrario, Aristóteles el “realista” se vería forzado a postular un “idealismo” del tiempo —de allí, quizá, la vacilación en su respuesta y la razón de por qué no prosigue la indagación ni en *Phys.* ni en ninguna otra parte—.³³ No es mi propósito buscar una solución al problema en función de los aspectos generales de la doctrina física aristotélica (Aristóteles no “podría” ser idealista) ni tampoco rastrear soluciones ingeniosas en los estudios especializados. Se trata, más bien, de comprender cómo Heidegger asimila la aporía aristotélica en el planteamiento de la temporalidad.

4. Aspectos generales de la interpretación fenomenológica de la aporía

Tal como adelanté de manera breve en la introducción, Volpi señala en su artículo sobre la historia de la recepción e interpretación de la aporía

²⁹ Berti 2011, pp. 45–46.

³⁰ Por ejemplo, P. Leiß entiende que el planteamiento de Aristóteles no es subjetivista porque las relaciones de sucesión (y simultaneidad) entre las fases del movimiento tienen un carácter objetivo: “las cosas o sucesos numerados por la $\psi\upsilon\chi\eta$ se ordenan objetivamente, mediante el procedimiento de numerar, según relaciones de tipo ‘anterior a’ y ‘posterior a’ que subyacen en lo temporal [*lagezeitlich*]” *cfr.* Leiß 2004, p. 130; la traducción es mía.

³¹ Véase la referencia en la nota 23.

³² De hecho, Aristóteles mismo dice: “sin lugar, vacío y tiempo <parece> imposible que haya movimiento” (*Física* Γ 1, 200b20–25, ed. Biblos).

³³ Coloco a propósito entre comillas los términos “realista” e “idealismo” para evitar confusiones sobre mi interpretación.

de *Phys.* Δ 14 que el acierto de las lecturas “fenomenológicas” radica en que dirigieron el foco de atención hacia el problema de la constitución del tiempo y dejaron en segundo plano la cuestión de si habría tiempo sin alma.³⁴ Los enfoques de corte fenomenológico destacan que la función del alma es constitutivo-manifestativa y no sólo tético-constatativa. Vigo acepta el planteamiento de Volpi, se inclina por una interpretación fenomenológica de la aporía como el camino más viable hacia una solución³⁵ y ofrece además valiosos detalles sobre qué implica con exactitud esta función constitutivo-manifestativa del alma.³⁶ En líneas generales, la idea es que la relación entre el tiempo como lo numerable del movimiento y el alma como agente numerante es análoga a la que se da entre las cosas sensibles y la percepción sensible. Según una teoría presente en *De anima* Γ 2,³⁷ el acto (ἐνέργεια) de lo sensible y el acto del sentido (oír en acto) son uno y lo mismo. La percepción sensible sólo tiene lugar a partir del estímulo de lo sensible. A su vez, lo sensible es pura potencia, es decir, el sonido, por ejemplo, no es en sí mismo como tal, sino sólo para la audición y durante el acto de oír. Por eso, la sensación y lo sensible convergen en un juego de actualización recíproca, análogo al que tiene lugar entre el acto de numerar —que lleva a cabo el entendimiento agente— y lo numerable (entre la numerabilidad del movimiento y la numeración efectiva en acto), o también entre la divisibilidad al infinito de las magnitudes (como el tiempo) y los actos de división potencialmente infinitos. Asimismo, Vigo plantea un “indiferentismo ontológico” entre el alma y el mundo,³⁸ basándose en *De an.* Γ 8, donde Aristóteles sostiene que *el alma en alguna medida es todas las cosas*.³⁹ A mi entender, con esto sugiere la hipótesis de que el planteamiento subyacente en la aporía es que el tiempo y el

³⁴ Cfr. Volpi 1988, p. 58.

³⁵ Cfr. Vigo 2006, pp. 259–260. Otra interpretación fenomenológica se encuentra en Marquardt, quien señala que Aristóteles no defiende una concepción “subjetivista, psicologista” ni “realista-naturalista”, sino “fenomenológica” del tiempo, que se caracteriza por la función constitutiva que se atribuye al alma. En parte en coincidencia con una propuesta de Conen, Marquardt dice que el alma y el movimiento son condiciones necesarias para la existencia del tiempo, aunque, si se toman por separado, son condiciones insuficientes. “Si el tiempo es el número de la rotación del cielo, entonces no alcanza sólo con el alma para que se constituya [*konstituierten*] el tiempo. Se requieren el alma y la rotación del cielo” (Marquardt 1993, pp. 165 y ss). Cfr. Conen 1964, pp. 165 y ss.

³⁶ Cfr. Vigo 2006, cap. VIII.

³⁷ 425b25 y ss.

³⁸ Cfr. Vigo 2006, pp. 254 y ss.

³⁹ 432b21–22.

alma son en cierto modo “lo mismo”, o que el alma tiene una estructura temporal —una tesis que aparece ya en la interpretación que hace Wieland de la aporía⁴⁰ y que es una herencia heideggeriana—. En su tesis doctoral, Vigo explicita varias estructuras temporales del alma a partir de una excelente exégesis (sobre todo) de la *Ethica nicomachea*.⁴¹ Por mi parte, creo que, en general, los especialistas que han investigado la importancia de Aristóteles en el desarrollo de *SuZ* no han destacado lo suficiente cómo el problema de la relación entre el tiempo y el alma en *Phys.* se integra en la discusión sobre la temporalidad del *Dasein* durante la década fenomenológica.

Ninguna consideración (por breve que sea) de las interpretaciones fenomenológicas del tiempo puede dejar de mencionar el análisis de la conciencia interna del tiempo de Husserl. No obstante, el padre de la fenomenología no se pronuncia de forma explícita sobre la aporía del tiempo y el alma en Aristóteles. Para Husserl, la relación entre el tiempo subjetivo y el tiempo objetivo —tiempo de la naturaleza— no es asunto de la fenomenología, porque el tiempo del mundo (*Weltzeit*) no es un dato fenomenológico. Más bien, la ciencia de las cosas mismas tiene por objeto “el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal [...] el tiempo inmanente del curso de la conciencia”.⁴² El problema del tiempo tiene una importancia central en la fenomenología, pero aquí no me ocuparé en la cuestión del tiempo en la fenomenología sin más, sino en las lecturas de corte fenomenológico de la aporía aristotélica del tiempo y el alma para analizar la lectura de Heidegger durante la década fenomenológica. Como indiqué, Volpi sostiene que el primer enfoque estrictamente fenomenológico de la aporía, e incluso un camino posible hacia la solución definitiva del problema, se encuentra en la lección *GPPh*. Sin embargo, en su artículo no ahonda en los pormenores de dicha interpretación.

Martin Heidegger ha hecho un intento de captar esta relación y, por cierto, mediante una interpretación sugerente del tratado aristotélico sobre el tiempo —y, en particular, de la aporía del tiempo y el alma— que ofrece en la lección del semestre de verano de 1927 en Marburgo: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Sin embargo, esta interpretación depende en tal medida de la concepción del *Dasein* como temporalidad que exigiría una exposición aparte, por lo que aquí no puede tomarse en consideración. Esta interpretación avanza, por cierto, en una dirección

⁴⁰ Wieland 1962, pp. 316 y ss.

⁴¹ Cfr. Vigo 1996.

⁴² Husserl 2002, p. 26.

muy interesante, porque Heidegger radicaliza la tendencia de la interpretación que hemos denominado aquí “fenomenológica” y, por cierto, de tal modo que la función manifestativa [*manifestative Funktion*] del alma permite al movimiento [*Bewegtheit*] numerado del ente aparecer [*erscheinen*] como tiempo gracias a que ella misma, como alma, que en sí misma es temporal [*zeitlich*], puede descubrir [*entdecken*] al ente en su temporalidad [*Zeitlichkeit*]. Con eso, Heidegger intenta mostrar que, aunque Aristóteles no lo haya visto de modo explícito, al menos sí intuyó y percibió como problema el papel manifestativo del alma como temporalidad [*Zeitlichkeit*], no sólo y no tanto en la constitución [*Konstitution*] de la vivencia subjetiva del tiempo (y, por cierto, mucho antes que Agustín), sino también en la constitución de la experiencia objetiva del tiempo.⁴³

5. Heidegger y la aporía del tiempo y el alma

5.1. La transformación de la aporía del tiempo y el alma en la década fenomenológica

Hay varias citas sobre la aporía del tiempo y el alma dispersas en los textos y lecciones (*Vorlesungen*) de la década fenomenológica. En la lección de 1927 figura lo más parecido a un “comentario” del pasaje, aunque se encuentran aquí también los elementos de la interpretación apropiadora que se inició en 1924. No habría tiempo sin alma porque el tiempo es un número y los números no tienen una realidad independiente; sin embargo, como lo anterior y lo posterior se considera *lo numerable* del movimiento, finalmente toda la formulación cae en una aporía, Aristóteles vacila en su respuesta y no prosigue con la indagación.

El tiempo es lo numerado. Si no hay alma, entonces no hay ningún numerar, nada que numere, y si no hay nada que numere, no hay nada numerable ni nada numerado. Si no hay alma, no hay tiempo. Aristóteles plantea esto como una pregunta, subrayando a la vez la otra posibilidad, que quizá el tiempo, en cuanto tal, sea en sí mismo, del mismo modo en que puede haber también un movimiento sin alma. Pero subraya asimismo que el antes y el después, que es una determinación constitutiva del tiempo, es *en el movimiento*, y el tiempo mismo es $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$, el antes y el después *en tanto que numerado*. El ser numerado pertenece evidentemente a la esencia del tiempo, de modo que si no hay un numerar, no hay tiempo, y a la inversa. Aristóteles no prosigue esta cuestión más allá, sólo roza el problema que le lleva a la pregunta de *cómo* es el tiempo mismo.⁴⁴

⁴³ Volpi 1988, p. 59; la traducción es mía.

⁴⁴ *GPPh*, pp. 306–307. Heidegger vuelve a comentar en breves palabras la aporía en los *Seminarios de Zollikon*, donde también dice que, para Aristóteles, no hay

La pregunta en estilo indirecto al final de la cita —“cómo (y no *qué*) es el tiempo”— vuelve a dirigir la cuestión de la aporía hacia el planteamiento del vínculo entre el *Dasein* y el tiempo. Al final de la conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*, Heidegger dice:

Queremos repetir temporalmente la cuestión de qué es el tiempo. El tiempo es el “cómo”. Si seguimos indagando qué es el tiempo, hemos de evitar quedar prendidos prematuramente de una respuesta (al estilo: el tiempo es esto o aquello), lo cual implicaría siempre un “qué”.

No miremos la respuesta, sino repitamos la pregunta. ¿Qué sucedió con la pregunta? Se ha transformado. La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo?⁴⁵

En el escrito homónimo del mismo año, *El concepto de tiempo*, Heidegger sostiene que la aporía, planteada por primera vez en *Phys.*, ya remite a la cuestión que Agustín, aún con voz vacilante, se hace a sí mismo siglos más tarde: si acaso el espíritu es el tiempo.

En la medida en que la vida humana investiga el tiempo mismo con el fin de explorar qué cosa sea el tiempo, se ve remitida al “alma” y al “espíritu”. La pregunta se detiene ante la cuestión de si el alma y el espíritu son en última instancia “el tiempo”. Los dos tratados fundamentales sobre el tiempo que, aparte del de Plotino, nos han sido transmitidos —el de Aristóteles en el libro IV de la *Física* y el de Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*— apuntan en esta dirección.⁴⁶

Luego de citar extensamente ciertos pasajes de *Phys.*, la aporía del tiempo y el alma y el célebre pasaje de las *Confesiones* XI, 27 (“in te, anime meus. . .”), Heidegger llega a la conclusión de que:

[E]l tiempo se da en la *existencia humana*, es decir, la existencia humana tiene en cuenta el tiempo. “Alma” y “espíritu” son conceptos a los que tiempo sin alma: “Si el alma no fuera capaz de percibir el tiempo, de contarlo (esto significa en el sentido más amplio: decir algo acerca de él), entonces sería imposible que el tiempo fuera, si el alma no fuera” (Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, en adelante: *SeZo*, p. 74).

⁴⁵ M. Heidegger, *El concepto de tiempo (conferencia de 1924)* (en adelante: *BdZ*¹), p. 60.

⁴⁶ M. Heidegger, *El concepto de tiempo (tratado de 1924)* (en adelante: *BdZ*²), p. 26.

remiten las investigaciones “clásicas” sobre el tiempo, constituyen la “sustancia” de la *existencia humana*. [...] En las siguientes páginas la palabra “Dasein” se usará exclusivamente como término técnico para designar la “existencia humana”.⁴⁷

Heidegger reitera, varios años más tarde, en los *SeZo*, que la pregunta por el tiempo conduce indefectiblemente a la pregunta por su relación con el alma, como en Aristóteles y Agustín:

[E]n toda reflexión acerca del tiempo viene a discutirse una y otra vez la mutua pertenencia de la esencia del ser humano y el tiempo, del “alma” y el tiempo, del “espíritu” y el tiempo. Así dice ya por ejemplo Aristóteles “vale la pena examinar cómo el tiempo se relaciona con el alma”. [...] En San Agustín leemos: “En ti, mi espíritu (*animus*, no *anima*), mido yo los tiempos”. (*Confesiones*, XI, 27)⁴⁸

Casi al final de *SuZ* aparecen citados los mismos pasajes de *Phys.* y *Confesiones*.⁴⁹ Heidegger sugiere que Aristóteles —a quien considera padre del concepto vulgar del tiempo constituido por “ahoras”—⁵⁰ se aproximó tanto como su ontología pudo permitirselo a la temporalidad del *Dasein* con la formulación de la aporía —ha rozado la pregunta “cómo” es el tiempo, es decir “quién” es el tiempo—. “Así, pues, tampoco la exégesis del ‘ser ahí’ como temporalidad cae fundamentalmente fuera del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo.”⁵¹

5.2. Tiempo subjetivo y tiempo objetivo

Como señala Volpi en el artículo referido, algunos comentaristas se han preguntado si la aporía no conduce a Aristóteles, pensador fundamentalmente “realista” (en contraposición con Platón), a un “idealismo” del tiempo. Si el tiempo depende del alma, ¿es subjetivo? Heidegger considera que “subjetivo” y “objetivo” son términos “ontológicamente indeterminados”,⁵² e incluso que el concepto de alma necesita un esclarecimiento mediante una analítica previa del *Dasein*.

⁴⁷ *BdZ*², p. 28.

⁴⁸ *SeZo*, p. 74.

⁴⁹ *Cfr. SuZ*, p. 460.

⁵⁰ *Cfr. SuZ*, § 81, p. 453.

⁵¹ *SuZ*, p. 460.

⁵² *Cfr. GPPh*, p. 307: “los conceptos de ‘sujeto’ y ‘objeto’, tal como se usan hoy, están ontológicamente indeterminados y, por esta razón, no son suficientes para determinar el ente que somos nosotros mismos, el ente al que nos referimos con

Mientras no tengamos un concepto suficientemente adecuado de alma, de entendimiento, es decir, de *Dasein*, seguirá siendo difícil decir qué quiere decir que el tiempo está en el alma. De suerte que nada se gana con decir que el tiempo es algo subjetivo, todo lo más, originar problemas totalmente equivocados.⁵³

Sin embargo, Heidegger admite que “ambas respuestas, el tiempo es objetivo y el tiempo es subjetivo, en cierto modo, logran tener razón a partir del concepto originario de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] misma”.⁵⁴ En todo caso, que el tiempo es subjetivo no quiere decir que existe sólo en la mente de un sujeto (*im Subjekt vorhanden*),⁵⁵ pues no es “nada que esté bordoneando dentro de la conciencia”.⁵⁶ El tiempo tampoco es objetivo, no es una cosa, un objeto entre los objetos (*unter die Objekte*).⁵⁷ El *Dasein* no es *a priori* una conciencia sin mundo, un sujeto que trasciende la esfera de la inmanencia en un instante en el tiempo, que sale al mundo y que descubre, entre otros entes, al tiempo. En primera instancia, se encuentra *siempre ya* (*immer schon*) fuera, en un mundo que habitan otros “cabe” los entes. Todo acto intencional, sea de carácter teórico, práctico o productivo, tiene su raíz existencial en la trascendencia del *Dasein* y, ulteriormente, en modos específicos de temporación (*Zeitigung*).⁵⁸ Es decir, el carácter horizontal-extático de la

‘alma’ o ‘sujeto.’” En los *SeZo*, en el contexto de la interpretación de la aporía, Heidegger explica la diferencia entre el concepto de alma y el concepto moderno de sujeto basada en la función *desocultante* del alma: “Aquí hay que entender *alma* como el ser distinguido y portador (entelequia) de la esencia del ser humano, no precisamente en el sentido moderno como yo-sujeto y yo-conciencia. Más bien, para el pensamiento griego, lo característico del ser humano es el percibir y decir, cuyo rasgo fundamental siempre es el desocultar, y no puede representarse como un suceso ‘inmanente al sujeto’” (*SeZo*, p. 74).

⁵³ *GPPh*, p. 288.

⁵⁴ *GPPh*, p. 309.

⁵⁵ *Cfr.* M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Ga 24), p. 361.

⁵⁶ M. Heidegger, *Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo* (en adelante: *Prolegomena*), pp. 398–399.

⁵⁷ *Cfr.* M. Heidegger, *Ga 24*, p. 361.

⁵⁸ El análisis temporal del (pro)curar circunspectivo (*umsichtiges Besorgen*) abarca las temporaciones del saber manejarse con útiles (*Umgang mit Zeugen*) (*cfr.* *SuZ*, § 69a), del conocimiento teórico (*theoretisches Erkennen*) (§ 69b) y, por último, el problema temporal de la trascendencia del mundo (§ 69c). En síntesis, la temporación del (pro)curar circunspectivo acontece como presentificar (éxtasis primario) en unidad con un estar a la expectativa y un retener (*gewärtigend-behaltendes Gewärtigen*). La temporación del descubrir teórico acontece en el modo de una

temporalidad es condición última de posibilidad de este encontrarse ya siempre *fuera de sí* (ἐκσταντικόν) en “estado de abierto” (*Erschlossenheit*). En definitiva, el tiempo es “‘más objetivo’ que todo posible objeto [y a la vez] ‘más subjetivo’ que todo posible sujeto”,⁵⁹ esto significa que es “más exterior que cualquier objeto y a la vez es más interior (más subjetivo) que cualquier sujeto, es decir, que toda alma (porque la temporalidad en tanto trascendencia es el ‘estar abierto’)”.⁶⁰

El “ser” no es un ente (diferencia ontológica) y, como explica M. Steinmann, “el tiempo está en el horizonte de la diferencia ontológica, no es un ente o una propiedad del ente, sino algo que, en general, no puede ser un ente”.⁶¹ El tiempo es irreductible a un ente (como el número), trasciende al ente a tal punto que se configura como el horizonte último de la comprensión del ser, es decir, como el horizonte desde el cual el ente en general se configura como tal y puede salir al encuentro (*begegnen*) como útil u objeto de contemplación teórica tras el vuelco en la comprensión del ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) al ser-ante-los-ojos (*Vorhandenheit*). El tiempo trasciende incluso al ser; es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,⁶² un *más allá* de lo cual no hay nada, ningún *sentido* y, por lo tanto, ningún tipo de comprensión (*Verstehen*). Por eso, en definitiva, la pregunta “¿qué es el tiempo?” no tiene sentido. El tiempo no “es”, sino que “temporea” o “temporacia” (*die Zeit zeitigt*):⁶³ y la pregunta es *cómo*, de qué modo. Precisamente, fruto de uno de los modos de temporación (*Zeitigung*) brota, como un vástago, la serie (sucesión) continua (divisible al infinito) de horas numerables que el alma retiene y “cuenta”.⁶⁴

presentificación (éxtasis primario) en unidad con un estar a la expectativa reteniendo (*gewärtigend-behaltende Gegenwärtigung*).

⁵⁹ SuZ, p. 452.

⁶⁰ GPPh, p. 307.

⁶¹ Steinmann 2010, p. 178.

⁶² Cfr. GPPh, p. 340.

⁶³ “Del tiempo se puede decir: el tiempo temporacia. Del espacio se puede decir: el espacio espacia. [...] El tiempo temporacia. Temporaciar significa: madurar [reifen], florecer” (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache. Das Wesen der Sprache* III (en adelante: *UzS*), p. 213; la traducción es mía; cfr. *MAL*, p. 256).

⁶⁴ El tiempo de ahora se temporacia (*sich zeitigen*) o brota, podría incluso decirse, de la unidad de los tres éxtasis impropios (*uneigentlich*) de advenir (*Zukunft*), haber-sido (*Gewesenheit*) y presente (*Gegenwart*), o sea, es *fruto* de un estar a la expectativa, olvidando y presentificando (*gegenwärtigend-vergessendes Gewärtigen*). Cfr. SuZ, p. 458.

5.3. La aporía del tiempo y el alma y el problema de la verdad

La cuestión de la verdad es un tema central en la analítica existencial,⁶⁵ se vincula de manera directa con el problema de la trascendencia en el marco de la superación de las filosofías del sujeto que representa la fenomenología hermenéutica. Hay una relación estrecha entre la interpretación heideggeriana del problema de la verdad en Aristóteles y la lectura de la aporía del tiempo y el alma:⁶⁶ el tiempo, como la verdad, no es subjetivo ni objetivo, sino el existencial fundamental en la base del estado de abierto y del estado de descubierto (*Entdecktheit*) de los entes en general; tales son los dos sentidos básicos del concepto de verdad como desocultamiento (*ἀλήθεια*). Es decir, “verdad”, en sentido primario, designa el estado de abierto como condición de posibilidad del carácter de desoculto de los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* (*nicht daseinsmäßige Seiende*). Esto significa: sin “alma” tampoco hay verdad.

El concepto aristotélico de verdad se encuentra en tres pasajes de la *Metaphysica* (Γ 7, E 4 y Θ 10), todos ellos estudiados a detalle en *LFW* (§§ 11–14), *SuZ* (§ 44) y *GPPh* (§§ 16–18), textos que desarrollan el programa anunciado (y bosquejado en sus líneas fundamentales) en el *Informe Natorp*.⁶⁷ En E 4, Aristóteles dice: “pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas [...] sino en el pensamiento”.⁶⁸ Lo verdadero es “algo del pensamiento”.⁶⁹ G. Reale entiende que Aristóteles afirma (al menos aquí) que la verdad es sólo un “*ens rationis* o afección de la mente”.⁷⁰ Si la verdad no se halla entre las cosas (*ἐν τοῖς πράγμασιν*), sino sólo en el entendimiento que une y separa, afirma y niega, parece

⁶⁵ Cfr. *LFW*, *SuZ*, § 44. El tema de la verdad se aborda en prácticamente toda la obra de Heidegger. Los textos que cito son los más significativos en la década fenomenológica.

⁶⁶ Heidegger señala de manera explícita la conexión entre la aporía y el planteamiento de la verdad en *Met.* E 4: “El tiempo está en cierto sentido en todas partes pero, por otra parte, está siempre sólo en el alma. Topamos aquí de nuevo con un difícil problema: ¿qué quiere decir que el tiempo está en el alma? Esta cuestión corresponde a la que se plantea en el contexto de la cuarta tesis de qué quiere decir que la verdad está en el entendimiento” (*GPPh*, pp. 287–288.).

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, pp. 60 y ss.

⁶⁸ “οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν [...] ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ” (cfr. *Met.* E 4, 1027b25–27). Las definiciones de E 4 y la de Θ 10 incluso vuelven a ser objeto de examen en los albores de la *Kehre* en Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Ga 31), § 9.

⁶⁹ “τῆς διανοίας τι πάθος” (cfr. *Met.* E 4, 1027b30–1028a).

⁷⁰ Cfr. Reale 2003, p. 62.

lógico concluir que sin alma no hay verdad. Sin embargo, si la verdad fuera “subjética” se compromete la posibilidad del conocimiento. Si el “ser” no es un ente de razón (porque Aristóteles no es un idealista), pero la verdad sí lo es, entonces “ser verdadero” (ὄν ἀληθές) no podría considerarse un sentido propio del ser y, tal como el “ser por accidente” (ὄν κατὰ συμβεβηκός), no tendría ninguna relevancia en la ontología. En *GPPh* § 16a, Heidegger indaga el sentido de “es” como “ser-verdadero” en el enunciado, en relación con la formulación de E 4. En el enunciado “el pizarrón es negro”, sujeto y predicado se refieren a cosas subsistentes o allí presentes (*vorhandene Dinge*), la “cosa” pizarrón y su “negritud” entendida como una propiedad ante los ojos (*das an ihm vorhandene Schwarz*). Sin embargo, la cópula “es” no designa nada real ante los ojos, se trata más bien de un acto dianoético del sujeto que enuncia (uniendo y separando), si bien, como afirma Heidegger: “en el sentido de un concepto de ‘sujeto’ bien entendido, como *Dasein* existente, es decir, como *Dasein* que es en el mundo”.⁷¹ En *GPPh* puede leerse lo siguiente:

Ahora comprendemos en qué medida tiene razón la tesis aristotélica de que el ser-verdad no se encuentra entre las cosas, sino en el entendimiento. Pero vemos también en qué medida la tesis no tiene razón. Si se toma el entendimiento y el pensar como un entender psíquico de un alma subsistente, entonces sigue siendo incomprensible qué significa que la verdad se produzca en la esfera del sujeto.⁷²

Que la verdad no es ἐν τοῖς πράγμασιν significa que originariamente no es un ente ante-los-ojos, una cosa que subsiste; que es ἐν διανοίᾳ no quiere decir tampoco que se trata de algo subjetivo que sólo existe en la esfera inmanente de la conciencia o en la mente, sino que “la verdad entendida en el sentido más original es algo inherente a la estructura fundamental del ‘ser ahí’ [*Dasein*]. El término significa un existenciario”.⁷³ Como todo existenciario, la verdad encuentra su fundamento ontológico en el tiempo. Es decir, si la verdad es, en sentido básico, “apertura”, eso se debe al carácter extático de la temporalidad. Por eso, el problema de la verdad culmina en la segunda sección de *SuZ* con la reiteración del análisis de los existenciaros que constituyen el estado de abierto —comprender (*Verstehen*), encontrarse (*Befindlichkeit*), habla

⁷¹ *GPPh*, p. 265.

⁷² *GPPh*, p. 265.

⁷³ *SuZ*, p. 247.

(*Rede*) y caída (*Verfallen*)— según el modo específico de temporación que corresponde a cada uno de ellos.⁷⁴

La pregunta en términos de “subjetividad” y “objetividad” desvía la atención del problema de la conexión entre la verdad, la trascendencia y el tiempo. Con el vuelco en la comprensión del ser propiciado por el descubrir teórico, la verdad queda objetivada y se tematiza como un ente *presente* ante-los-ojos. No se discute el presupuesto ontológico (o sea, temporal) del concepto de verdad (la comprensión del ser como “presencia constante” [*ständige Anwesenheit*], implícito en la idea de “verdades eternas”),⁷⁵ sino sólo si se trata de un ente real o de un mero ente de razón entregado al arbitrio del sujeto, a los avatares de la historia y de las revoluciones científicas. La objetivación de la verdad también alcanza al tiempo, que se nivela, objetiva y encubre como fenómeno existencial primordially en la disputa sobre su naturaleza subjetiva u objetiva, “real” o “ideal”. La cuestión ontológica en la base de la aporía cede su lugar a un problema de la teoría del conocimiento.

5.4. La radicalización de la aporía del tiempo y el alma

La radicalización heideggeriana de la aporía implica en lo fundamental la identificación del *Dasein* con el tiempo, pero supone además:

- 1) la disolución del vínculo intrínseco y necesario que postula Aristóteles entre el tiempo y el movimiento (en un sentido general) y entre el tiempo y la naturaleza como φύσις (en un sentido restringido), y
- 2) la reconducción de la intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*) o “numerabilidad” del movimiento físico a su origen (*Ursprung*) en la temporalidad horizontal-extática.

⁷⁴ Cfr. *SuZ*, §§ 66–71.

⁷⁵ Según el planteamiento presente en la analítica existencial, sólo hay verdad o falsedad en cuanto existe el *Dasein* y, dado que no hay pruebas fehacientes de que el *Dasein* sea eterno, tampoco se puede dar por sentada la existencia de verdades eternas (cfr. *SuZ*, p. 248). Heidegger incluso llega a decir que la ley de gravedad no era verdadera antes de ser descubierta por Newton, lo cual no implica ni que antes era falsa ni que pasaría a serlo *si no hubiera Dasein* en absoluto, o que dejaría de serlo cuando ya no quedan en el universo seres capaces de comprender y desocultar (cfr. *SuZ*, pp. 247 y ss.). Si se aplica el mismo razonamiento en el caso del tiempo, la paradoja sería mucho más radical porque *antes* del *Dasein* no había tiempo y *después* tampoco habrá, lo cual conduce a la hipótesis especulativa de un tiempo infinito e independiente del *Dasein*, o sea, la afirmación de la tesis contraria: el tiempo sería, después de todo, una “realidad objetiva”.

Con respecto al primer punto, la separación del tiempo y el movimiento aparece con claridad y, por primera vez, al final de *Prolegomena*. Como se ha visto, Aristóteles rescata al tiempo del abismo ontológico de la primera aporía al señalar el vínculo intrínseco e indisoluble que lo une al movimiento (pues el tiempo “es” algo del movimiento⁷⁶ y el movimiento existe). Por el contrario, Heidegger afirma:

Los movimientos que se dan en la naturaleza y que definimos espacio-temporalmente, esos movimientos no transcurren “en el tiempo” como si transcurrieran “en” un tubo; se hallan, en cuanto tales, por completo desprovistos de tiempo. Acontecen “en” el tiempo sólo porque su ser queda descubierto en cuanto naturaleza pura y simple. Acontecen “en” el tiempo que nosotros mismos somos.⁷⁷

Sólo en cuanto el *Dasein* descubre (*entdecken* = ἀληθεύειν) la naturaleza, los movimientos tienen la posibilidad de manifestarse intratemporalmente. La naturaleza no es ni temporal ni atemporal, sino intratemporal (*innerzeitlich*). Esta característica de los entes naturales se deriva de la temporalidad originaria horizontal-extática. “La temporalidad, en cuanto horizontal-extática, temporacía lo que llamamos un tiempo *mundano*, que *constituye* [*konstituiert*] la intratemporalidad de lo ‘a la mano’ y lo ‘ante los ojos’”.⁷⁸ Esta formulación es casi idéntica en el caso de la intramundanidad (*Innerweltlichkeit*) de los entes; en efecto, éstos son “en” un mundo (en el sentido de “*in*” y no de “*bei*” [cabe] o “*innan*” [habitar]) por virtud del *Dasein*, al cual el mundo le va como el constitutivo más básico de su ser. “A la naturaleza no le puede corresponder intramundanidad como una determinación ya que no se ha aportado ninguna razón que haga evidente que necesariamente tenga que existir un *Dasein*”.⁷⁹ No se trata de una posición idealista porque “la naturaleza puede ser también incluso aunque no exista ningún *Dasein*”.⁸⁰ La discusión no es si la naturaleza como φύσις —es decir, si el movimiento de los entes naturales— es “objetivo”, “real”, sino por qué los movimientos acontecen “en” el tiempo. “El tiempo no es nada que esté ahí afuera en alguna parte y sea el marco de lo que acontece en el mundo.”⁸¹

⁷⁶ Cfr. *Phys.* Δ 11, 219a5–10.

⁷⁷ *Prolegomena*, p. 399.

⁷⁸ *SuZ*, p. 452.

⁷⁹ *GPPh*, p. 212.

⁸⁰ *GPPh*, p. 213.

⁸¹ *Prolegomena*, p. 398.

El concepto de “intratemporalidad” resulta de la ontologización del “ser-en-el-tiempo” aristotélico (τὸ ἐν [τῷ] χρόνῳ εἶναι) que se define en *Phys.* como ser medido por un movimiento de mayor duración que contiene a lo medido.⁸² Todos los entes son abarcados (περιέχεσθαι) por el tiempo, así como las cosas lo son por su lugar.⁸³ La noción de intratemporalidad es el fundamento existencial del tiempo que se concibe como parámetro y medida del movimiento, idea que Heidegger discute ya en 1915 aunque sin referirse de manera explícita a Aristóteles.⁸⁴ El tiempo que de forma inmediata y regular (*zunächst und zumeist*) conocemos primero, aquel por el que nuestro *Dasein* “se rige” (*sich nach der Zeit rechnen*) y con el que “cuenta” (*mit der Zeit rechnen*), se encuentra en el cielo, en el movimiento de los astros pero, según el planteamiento de la analítica existencial, es originario de otro *lugar*. La naturaleza es intramundana e intratemporal sólo si existe el *Dasein* que, por sí mismo, tiene mundo y es temporal. El *Dasein* otorga a los entes puestos al descubierto intramundanía e intratemporalidad, es decir, significatividad (*Bedeutsamkeit*) y, ante todo, *sentido* (*Sinn*) (es un útil, es una cosa, etc.). Si nos remitimos a los sentidos de verdad como el poder-ser-descubierto (*Entdecktheit*) y el estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) y a la jerarquía que Heidegger establece entre ellos, podemos construir una analogía muy esclarecedora: la intratemporalidad (como el poder-ser-numerado o numerable, es decir, medido, un proceso de cambio) es a la temporalidad lo que el poder-ser-descubierto es al estado de abierto: un fenómeno derivado (*abkünftig*).

Así, la pregunta de la aporía, el planteamiento y también la respuesta se transforman. El vacilante no “habría” tiempo sin el alma de Aristóteles se convierte en el categórico “no hay tiempo sin *Dasein*”. Podría de-

⁸² Cfr. *Phys.* Δ 12, 221b20–25.

⁸³ “Y puesto que lo que es en el tiempo es <en éste> como en un número, podrá hallarse un tiempo mayor que todo lo que es en el tiempo. Por lo tanto, es forzoso que todas las cosas que son en el tiempo sean contenidas por el tiempo, tal como ocurre con todas las demás cosas que son en algo, vgr. las que <son contenidas> por el lugar.” (*Física* Δ 12, 221a25–30, ed. Biblos). Para comprender la analogía entre ser-en-el-lugar y ser en-el-tiempo hay que tener en mente la definición aristotélica de lugar como límite primero —contiguo— e inmóvil del cuerpo continente (cfr. *Phys.* Δ 4, 212a20–25) porque permite comprender que los entes no son contenidos (περιέχεσθαι) por el tiempo como si éste fuera un recipiente vacío que existe *a priori* y que es ocupado y desocupado por los entes en movimiento, sino que el tiempo es algo siempre relativo al movimiento del móvil; por lo tanto, vinculado con la materia —esto complica el problema de la aporía por el carácter inmaterial del intelecto agente numerante—.

⁸⁴ Cfr. M. Heidegger, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*.

cirse incluso que la formulación alcanza tal grado de radicalidad que la tesis postula que *no hay Dasein sin tiempo*. El tiempo tiene en efecto una función constitutiva o, mejor dicho, *constituyente*, en la medida en que articula la totalidad de los existenciaros que constituyen el ser (el “cómo”) de la existencia (en el sentido de *Existenz*, no en el de *Vorhandenheit*). Así, la asimilación de la aporía del tiempo y el alma deriva en la tesis central de la analítica existenciaría en cuanto ontología fundamental, a saber, que el paso previo para una respuesta a la pregunta por el ser sin más es el descubrimiento del tiempo como sentido del ser del ente que somos nosotros mismos y que, en cuanto tal, posibilita la comprensión del ser del ente en general. Ya en *Prolegomena* leemos:

El tiempo [...] es lo que hace posible el estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en [*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei*], es decir, el ser del cuidado [*Sorge*]. El tiempo que conocemos y cuya cuenta llevamos en la vida cotidiana, mejor visto, no es sino el uno [*das Man*], al cual se abandona el *Dasein* en la cotidianidad.⁸⁵

Recordemos que, según Volpi y Vigo, lo característico de la lectura fenomenológica de la aporía del tiempo y el alma es el papel constitutivo-manifestativo del alma en relación con el tiempo. En mi opinión, la radicalización del planteamiento en la década fenomenológica no alcanza exactamente ese resultado. El tiempo no se constituye como si se tratara de un “producto” del alma humana, sino que el tiempo mismo constituye el *Dasein* del humano. La “constitución” del tiempo —y, si el *Dasein* es el tiempo, podemos hablar entonces de “autoconstitución”— en cuanto función constitutiva y manifestativa, consiste en el juego de proyección y retroproyección que se despliega entre los éxtasis y los esquemas de la temporalidad. No pretendo aquí entrar en los detalles de este asunto, sólo intento señalar que la función constitutivo-manifestativa del tiempo se esclarece a partir de los múltiples modos de temporación: como intratemporalidad (el tiempo “en” que transcurren los procesos), como tiempo del mundo (*Weltzeit*) (el tiempo del “uno” [*Man*], propio de los quehaceres de la vida cotidiana) y como historicidad (*Geschichtlichkeit*) (el tiempo propio [*eigentlich*] del *Dasein en cada caso mío* [*jemeinig*]).

La función constituyente del tiempo hace comprensible por qué el planteamiento no cabe en el marco de la discusión sobre la subjetividad u objetividad del tiempo. Si el tiempo es más objetivo que todo objeto y más subjetivo que todo sujeto, lo es

⁸⁵ *Prolegomena*, p. 399.

porque, dado el sentido bien comprendido de la cura como el ser del “mismo” fácticamente existente, contribuye a hacer radicalmente posible este ser. “El tiempo” no es “ante los ojos” ni en el “sujeto”, ni en el “objeto”, ni “dentro”, ni “fuera”, y “es” anterior a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición misma de posibilidad de este “anterior”.⁸⁶

Antes que cualquier subjetividad y autoconciencia, la cura constituye el ser del ente que somos. Antes que el tiempo, en la base de la unidad de la cura, no hay nada en absoluto, porque el tiempo es lo absolutamente anterior. Como el tiempo constituye la unidad del *Dasein*, es decir, el *Dasein* mismo, la solución del problema de Aristóteles no podría ser simplemente que sin *Dasein* no hay tiempo. No hay alma, sujeto o, propiamente, *Dasein* y luego una constitución del tiempo —no se trata, reitero, de un rendimiento de la conciencia, como una síntesis productiva o actos de protención y retención—. Nuestro *Dasein* (o, mejor dicho, el de cada quién) no es “sujeto”, sino que, en el fondo, es la *dimensión* temporal de la existencia, la articulación de las múltiples temporaciones de los existenciaros que constituyen las posibilidades de ser —propias e impropias (*eigentlich-uneigentlich*)— que definen la facticidad del *Dasein* y hacen posible la comprensión del ser del ente. Sin tiempo no hay ningún *Dasein*, porque el tiempo, en sus múltiples modos de temporación, es el *a priori* básico de la existencia, lo anterior (*das Früher*) en el sentido etimológico del término “ab-soluto”: “totalmente suelto” (es decir, libre de la intratemporalidad). En síntesis, el tiempo constituye lo más propio del *Dasein*, su ser, que no es la subjetividad, sino la unidad triplemente extática de existenciariedad-facticidad-caída.

En resumen, Berti y algunos de los comentaristas que cito (incluso los que defienden una lectura fenomenológica de la aporía) piensan que se alcanza una solución satisfactoria si se deja ser al tiempo en su doble relatividad, respecto del movimiento y respecto del alma, a los cuales pertenecería en igual medida, porque surge, se constituye y se manifiesta en la tensión entre esos dos “polos”. Por el contrario, Heidegger, a la vez que cancela la distinción entre el tiempo y el alma (como *Dasein*), suprime la relación ontológica de fundamentación entre el tiempo y el movimiento (del ente natural). El tiempo como intratemporalidad no es una afección o propiedad del movimiento sino sólo en cuanto existe el *Dasein* y por éste. En tal sentido, sin *Dasein* no hay tiempo o, como también se podría decir, sin temporalidad no hay intratemporalidad.

⁸⁶ SuZ, p. 452.

El concepto aristotélico de tiempo deriva en una aporía. Si Aristóteles vacila en su respuesta, se debe (según Heidegger) a que roza la intuición de que nosotros mismos somos el tiempo y sólo por eso podemos ocuparnos de él y procurárnoslo, disponer de él, aprovecharlo, desperdiciarlo o medirlo. La pregunta no es, en todo caso, si habría tiempo sin el alma, sino si habría alma sin el tiempo extático que unifica la pluralidad de existenciarios que constituyen el *Dasein*.

6. La aporía del tiempo y el alma en ZuS

La aporía del tiempo y el alma reaparece, transformada, en la conferencia *ZuS*. En primer lugar, Heidegger repite la idea de *BdZ²*: la pregunta por el tiempo conduce siempre a la pregunta por la relación ontológica entre el tiempo y el ser del ente que nosotros mismos somos, cualquiera que sea el nombre que le haya dado la tradición: alma, espíritu, conciencia o cualquier otro. La interpretación de qué significa “no hay tiempo sin alma” se ubica ahora en el marco de un modo nuevo de concebir el tiempo. Ya no se trata de la temporalidad horizontal triplemente extática, sino del espacio-tiempo (*Zeitraum*) tetradimensional (*vierdimensional*), el tiempo del acaecimiento (o acontecimiento) apropiador (*Ereignis*), el acaecer del juego de una mutua regalía esclarecedora (*lichtendes Reichen*) que se da entre el advenir (*Zukunft*), el haber-sido (*Gewesenheit*) y el presente (*Gegenwart*), un juego de dones u ofrendas en que los otrora éxtasis de la temporalidad se brindan a sí mismos —a la vez que se recusan mutuamente— el “don” de la presencia (*Anwesenheit*). El “resultado” de este juego de dones es que “hay” tiempo (*es gibt Zeit*). El espacio-tiempo, piensa Heidegger, no es un producto del hombre, ni el hombre puede entenderse como producto del tiempo. El hombre participa del juego de dones, en la cercanía retinente-recusante que une y separa el espacio y el tiempo (el abismo como *Ab-grund*).⁸⁷ El hombre es alcanzado por la regalía a la vez que brinda su ofrenda. No hay espacio-tiempo sin el ser-humano (*Mensch*), pero tampoco hay ser-humano sin el tiempo, porque el tiempo y el ser-humano se copertenecen y, por la retinente-recusante regalía esclarecedora, se *donan* (*sich geben*) mutuamente. Junto al advenir, al haber-sido y al presente, el hombre *constituye* el espacio-tiempo tetradimensional del acaecimiento apropiador.

⁸⁷ “El abismo [*Abgrund*] es la *unidad originaria* del espacio y el tiempo, esa unidad uniente, que sólo en su separación los deja separarse.” (M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, en adelante: *BzPh*, p. 303).

Ciertamente la filosofía ha preguntado [desde su comienzo] también, siempre que ha rastreado con el pensamiento al tiempo, adónde pertenece. Con ello se tenía preferentemente en la mirada el tiempo calculado como curso de la secuencia de la sucesión de horas. Se explicaba que el tiempo enumerado con el que calcular no puede darse sin la ψυχή, no sin el *animus*, no sin el alma, no sin la conciencia, no sin el espíritu. El tiempo no se da sin el hombre. Ahora bien, ¿qué mienta este “no sin”? ¿Es el hombre el donante del tiempo o su receptor? Y si es esto último, ¿cómo recibe el hombre el tiempo? ¿Es el hombre primero hombre, para tomar luego en recepción ocasionalmente, esto es, en algún tiempo, al tiempo y asumir la relación a éste? El tiempo auténtico es la cercanía que concilia en unidad su triple y esclarecedora regalía de estar presente desde el presente, el pasado y el futuro. Ella ha alcanzado ya y de tal manera al hombre en cuanto tal, que éste sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. Aquí no se da ningún producir. Se da sólo el dar en el sentido del denominado ofrendar o extender esclarecedor del espacio-tiempo.⁸⁸

Aquí no es lugar para proseguir con la interpretación heideggeriana del tiempo en *BzPh* y *ZuS*, porque el objetivo central es la radicalización de la aporía del tiempo y el alma en la década fenomenológica. No obstante, se puede señalar como conclusión una continuidad entre la interpretación anterior y posterior a la *Kehre*. La radicalización de la aporía en la década fenomenológica alcanza la tesis de que el tiempo constituye la unidad del Ser del *Dasein* y por eso no hay *Dasein* sin tiempo. Con la filosofía del acontecimiento apropiador esta tesis se vuelve mucho más radical y explícita: no hay tiempo sin el hombre y no hay hombre sin el tiempo, porque tiempo y hombre se copertenecen y se constituyen mutuamente, ambos acaecen como lo que propiamente son en un juego de *donación* recíproca.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes (traducciones)

Aristóteles (según el orden de I. Bekker)

- Phys.* *Física. Libros I–II*, trad. M. Boeri, Biblos, Buenos Aires, 1993.
Física. Libros III–IV, trad. A. Vigo, 2a. ed., Biblos, Buenos Aires, 2012.
Física. Libros VII–VIII, trad. M. Boeri, Biblos, Buenos Aires, 2003.
Física, trad. G. de Echandía, Gredos, Madrid, 2007.

⁸⁸ *ZuS*, p. 36.

- De an.* *Acerca del alma*, en *Ética*, trad. J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2007, pp. 331–451.
- *Acerca del alma*, trad. M. Boeri, Colihue, Buenos Aires, 2010.
- *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, en *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1998, pp. 233–255.
- Met.* *Metafísica*, ed. trilingüe, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.
- Met.* *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- Ethica nicomachea* *Ética nicomáquea*, en *Ética*, trad. J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2007, pp. 19–228.
- Ethica nicomachea* *Ética nicomáquea*, trad. E. Sinnott, Colihue, Buenos Aires, 2007.

Heidegger (según la numeración de la edición integral [*Gesamtausgabe*, *Ga*])

- *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, en *Tiempo e historia*, trad. J.A. Escudero, Trotta, Madrid, 2009, pp. 13–37.
- SuZ* *El ser y el tiempo*, 5a. ed., trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- ZuS* *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 2000.
- Prolegomena* *Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo*, trad. J. de Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006.
- LFW* *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. J.A. Ciria, Alianza, Madrid, 2009.
- Ga 24* *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1989.
- GPPh* *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J.J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- MAL* *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Ga 26)*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1978.
- Ga 31* *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1982.
- Ga 62* *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. J.A. Escudero, Trotta, Madrid, 2002 [traducción del apéndice de *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005].
- BzPh* *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. D.V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires, 2011.
- BdZ¹* *El concepto de tiempo (conferencia de 1924)*, trad. J.A. Escudero, Trotta, Madrid, 1999.

- BdZ² *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, trad. J.A. Escudero, Herder, Barcelona, 2008.
- Ga 83 *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2012.
- SeZo *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi Yáñez, Herder, México, 2013.
- UzS *Unterwegs zur Sprache. Das Wesen der Sprache III*, Neske, Pfullingen, 1986.

Bibliografía secundaria

- Agustín de Hipona, *Confesiones XI*, ed. bilingüe, trad. A. Corti, Trotta, Madrid, 2011.
- Berti, E., 2011, *Ser y tiempo en Aristóteles*, trad. P. Perkins, Biblos, Buenos Aires.
- Bröcker, W., 1957, *Aristoteles*, 2a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Conen, P., 1964, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, C.H. Beck, Múnich.
- Coope, U., 2005, *Time for Aristotle. Physics IV 10–14*, Oxford University Press, Oxford.
- Dowling, W.C., 2011, *Ricœur on Time and Narrative. An Introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Figal, G., 2011, *Heidegger zur Einführung*, 6a. ed., Junius, Hamburgo.
- Herrmann, F.W. von, 1992, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Husserl, E., 2002, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid.
- Leiß, P., 2004, *Die aristotelische Lehre von der Zeit. Ihre Aporien und deren Auflösung*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier.
- Marquardt, U., 1993, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen und Neumann, Würzburgo.
- Plotino, *Enéadas III–IV*, trad. J. Igal, Gredos, Madrid, 1985.
- Reale, G., 2003, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, 2a. ed., trad. J.M. López de Castro, Herder, Barcelona.
- Ricœur, P., 2009, *Tiempo y narración*, vol. III, *El tiempo narrado*, trad. A. Neira, Siglo XXI, México/Buenos Aires/Madrid.
- Steinmann, M., 2010, *Martin Heideggers Sein und Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Vigo, A., 1996, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handels*, Karl Alber, Friburgo/Múnich.
- , 2006, *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Navarra.
- Volpi, F., 1988, “Chronos and Psyche. Die aristotelische Aporie von *Physik IV 14, 223a16–29*”, en E. Rudolph (comp.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 26–62.
- Wieland, W., 1962, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga.

Responsabilidad y legitimidad en las transferencias monetarias condicionadas

[Responsibility and Legitimacy in Conditional Cash Transfers]

FACUNDO GARCÍA VALVERDE

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

fgarciavalverde@gmail.com

Resumen: Este artículo analiza la fundamentación normativa de un tipo de políticas de alivio contra la pobreza comunes durante los últimos años en Latinoamérica, a saber, las transferencias monetarias condicionadas. Se mostrará que la justificación típica de las transferencias monetarias condicionadas es ilegítima en una comunidad política democrática. A través de la indagación de las razones por las que la carga de la prueba se coloca del lado de las transferencias incondicionadas, se mostrará que se apela a una noción controvertida de responsabilidad individual que cristaliza relaciones desiguales y que se basa en un diagnóstico empírico cuestionable.

Palabras clave: igualitarismo, protección social, legitimidad democrática, pobreza

Abstract: This paper analyzes the normative foundations of conditional cash transfers, a kind of poverty relief policy which has been massively implemented during recent years in Latin America. I intend to show that the conditional cash transfer's typical justification is illegitimate for a democratic political community. After reviewing the reasons why the burden of proof falls on unconditional transfers, I argue that the typical justification appeals to a controversial conception of individual responsibility that crystallizes unequal interpersonal relations and is based on a shaky empirical diagnosis.

Key words: egalitarianism, social protection, democratic legitimacy, poverty

Durante la última década, las transferencias monetarias condicionadas (TMC) se convirtieron en una herramienta de aplicación rápida y en gran escala que los Estados utilizan para alcanzar objetivos de política social como combatir la indigencia, aliviar la pobreza y romper con su transmisión intergeneracional. Los principios operativos de las TMC son simples: el Estado otorga dinero a las familias pobres con la condición de que adopten un comportamiento de inversión en capital humano, por lo común, hacer que los niños asistan a la escuela y a los centros de salud. Debido a su carácter masivo, algunas consecuencias de esta política son claras y poco controversiales: 30 % de la población latinoamericana recibe de manera directa o indirecta alguno de estos