

Fenomenología del “tiempo propio” en Husserl y Heidegger¹

Klaus Held

El tema del tiempo ocupa un lugar central en la fenomenología del siglo XX, desde que Husserl la abrió el camino y Heidegger, por vez primera, la transformó radicalmente. Las reflexiones siguientes se apoyarán en ideas que Heidegger desarrolló en su conferencia “Tiempo y ser” (*Zeit und Sein*) de 1962.² Nuestras reflexiones se referirán también a Husserl. Hasta hace algunos años, su fenomenología del tiempo sólo estaba documentada por los textos reunidos por Edith Stein durante la época de Göttingen. Heidegger los editó en 1928 bajo el título *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.³ Desde el año 2001 conocemos también los manuscritos sobre la problemática del tiempo, escritos por Husserl en Bernau durante 1917 y 1918.⁴

Se puede caracterizar la fenomenología como búsqueda de las experiencias originarias. En correspondencia con esta búsqueda, las concepciones del tiempo en Husserl y Heidegger comparten una distinción: el tiempo, tal como nos resulta familiar cotidianamente y antes de cualquier filosofía, se contrapone a un tiempo experimentado originariamente, que Heidegger designa en *Tiempo y ser* “tiempo propio” (*eigentliche Zeit*). Bajo este término hay que entender el tiempo como nos aparece en lo que originariamente le es propio (*in dem ihr ursprünglich Eigenen*). Heidegger utiliza la palabra “propio” como designación de que una “cosa” o “tema” (*Sache*), es decir algo que esencialmente conforma un campo de litigio de la fenomenología, se muestra originariamente en lo que le es “propio”. El atributo “propio” tenía esta significación fundamental ya en la obra principal de Heidegger de 1927, *Ser y tiempo*.⁵ Empero, la “cosa” a la cual se refería primariamente era el ser-ahí (*Dasein*) humano. “Propia” fue caracterizada la manera de existencia como el ser-ahí asume “resueltamente” su mortalidad. A decir verdad, Heidegger renunció a este uso del atributo “propio” después de la “curva” (*Kehre*) de su pensamiento en los años treinta, sin embargo opera implícitamente en la conferencia *Tiempo y ser*. En la última parte del presente artículo meditaremos sobre este punto.

En *Ser y tiempo*, así como en *Tiempo y ser*, el tiempo “impropio” consiste en que el tiempo nos aparece como sucesión de presentes, como serie de ahoras (*Jetzt-Reihe*). Estos “ahoras” son contables (*abzählbar*) según las fases de

cualesquiera acontecimientos (dicho con Aristóteles: “movimientos”). Desde la definición aristotélica del tiempo impera la representación del tiempo como serie de horas. Heidegger, en *Ser y tiempo*, denomina a esta representación la “comprensión vulgar del tiempo” (*vulgäres Zeitverständnis*). Husserl llama a esta serie de horas “tiempo objetivo”, pues ella constituye la forma fija en la cual nos salen al encuentro todos los objetos localizables en el tiempo. A este tiempo objetivo Husserl contrapone, en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, justamente esta “conciencia interna del tiempo”, en los manuscritos de los años treinta denominada “presente viviente” (*lebendige Gegenwart*). Puesto que Husserl designa así la manera como el tiempo es experimentado en lo que le es propio, podemos decir que él establece una distinción entre tiempo propio e impropio, aunque Husserl no emplea estos conceptos.

Husserl y Heidegger coinciden objetiva, aunque no terminológicamente, en el siguiente punto: nuestra concepción familiar como serie de horas debe aclararse como comprensión derivada del tiempo propio. De acuerdo con lo antedicho, la fenomenología tiene una doble tarea: no debe limitarse a iluminar los rasgos del tiempo propio, sino además como éste condiciona al tiempo impropio o le posibilita. En Husserl la demostración consiste en la tentativa de mostrar cómo se “constituye” el tiempo objetivo en la conciencia del tiempo. A pesar de las diferencias de fondo, ambos filósofos coinciden en que el tiempo impropio, como serie de horas, debe su carácter al presente comprendido como ahora: los horas anteriores de la serie son presente ya sido (*gewesene Gegenwart*); los ahora futuros presente aun retrasado (*noch ausstehende Gegenwart*). Ya que se trata de aclarar el tiempo —como serie de horas— a partir de la experiencia originaria del tiempo, ambos pensadores deben dirigir su atención al papel que desempeña el presente en la experiencia del tiempo propio.

Por eso Husserl cimienta su fenomenología del tiempo sobre un análisis de nuestra respectiva conciencia presente del tiempo. Con base en el caso modélico de la percepción sensorial de un objeto que me encuentra presentemente, Husserl realiza el descubrimiento revolucionario de que el ahora experimentado concretamente no es un límite inextenso, sino campo de presencia (*Präsenzfeld*): mediante la “protención” (*Protention*) y la “retención” (*Retention*) la conciencia del presente se extiende un cierto trecho, dependiendo del grado de atención respectiva. A decir verdad la “proto-impresión”, la captación presente de un contenido de experiencia, conforma el “núcleo” (*Kern*) de la percepción. Pero a la proto-impresión pertenecen, a título de entorno de horizonte (*horizonthafte Umgebung*) tanto el futuro próximo en su arribo, como el pasado en su ida.

La así estructurada conciencia del campo de presencia se distingue esencialmente de la conciencia del tiempo como serie de horas, pues aquélla es un acontecer (*Geschehen*), mientras que el tiempo objetivo constituido tiene el carácter de una forma (*Form*) fija e inmóvil. En esta forma, el acon-

tecer originario del tiempo se detiene. En los distintos diagramas del tiempo trazados en las *Lecciones* y en los *Manuscritos de Bernau*, intenta exponer, con el mayor detalle posible, el acontecer del campo de presencia, la “proto-corriente” (*Urstrom*) del tiempo experimentado en su originariedad. Que yo sepa, en la fenomenología del tiempo anterior no se ha observado que en la oposición tiempo como acontecer y tiempo como forma inmóvil retorna la primera gran divergencia sobre la comprensión del tiempo, a saber entre Platón y Aristóteles. La primera sección tratará sobre esta divergencia, la segunda sobre Husserl y la tercera sobre Heidegger.

I

Para Aristóteles (Libro IV de la *Física*) el tiempo, en cuanto “número” (*Anzahl, arithmós*), está ligado con el “movimiento” (*kinesis*).⁶ Empero, para Aristóteles sería absurdo decir que el tiempo mismo es algo movido (*bewegt*); más bien, como número, es algo no movido. Aquí se apoya la ciencia natural moderna, al suponer que el tiempo es exactamente mensurable debido a la contabilidad (*Abzählbarkeit*) de los lugares de la secuencia de horas. No así el maestro de Aristóteles, Platón. En la definición del tiempo proporcionada en el diálogo *Timeo*, Platón caracteriza el tiempo como imagen de la eternidad (*Bild der Ewigkeit*), y esta imagen como “movida”.⁷ El tiempo es el elemento fundamental del orden del mundo sensible producido por el Demiurgo, de cuyos sucesos, según la fórmula radical del *Timeo*, no se puede decir que *son*, sino sólo que *devienen*.⁸ De acuerdo con esta definición, al tiempo como componente del mundo de los sentidos sólo cabe reconocer el carácter del devenir (*Werden*). El ser queda reservado para la eternidad.

A diferencia de su maestro, Aristóteles se decidió por atribuir un ser al tiempo. En la *Física* Aristóteles define el tiempo como algo que *es*. El tiempo es “número del movimiento según el antes y el después”. Devenir significa recorrer una multiplicidad de fases. Por eso Platón, en su definición del tiempo, dice del *aión*, la “eternidad” (por él introducida en la filosofía), que ella persiste “en lo uno” (*im Eins*), es decir en un singular que excluye la multiplicidad.⁹ La comprensión del tiempo como forma fija, como un número referido a la serie de horas, sigue a la definición aristotélica del tiempo. La concepción del tiempo como acontecer del campo de presencia, por el contrario, remite a la concepción platónica del tiempo.¹⁰

La definición aristotélica del tiempo contiene la determinación “según el antes y el después”: en efecto, la secuencia de horas contable en la secuencia de fases de un movimiento está ordenada porque cada hora se halla en relación de antes o después respecto a horas yaidas o venideras. Expresado con un concepto gramatical: en esta consecución los horas forman “niveles temporales” (*Zeitstufen*). La gramática moderna distingue entre niveles temporales y “aspectos” del tiempo (*Zeitaspekte*).¹¹ Los aspectos son “vistas” espirituales (*geistige Anblicke*) que el tiempo puede ofrecer, por tanto maneras como se nos muestra el “flujo del tiempo” (*Fluß der Zeit*). Así

como en un río distinguimos entre el confluir y el afluir del agua, el tiempo nos aparece en las dos “vistas” del arribar (*Ankommen*) y del irse (*Weggehen*). Ambas vistas constituyen las maneras fundamentales del aparecer del tiempo, porque están presupuestos en todos sus otros aspectos posibles. Sin presentir el nexo histórico-filosófico con Platón, Husserl, con su análisis de la retención y la protención, ofrece un análisis de la manera como llegamos a ser originariamente conscientes del acontecer del tiempo, que se muestra en las dos vistas del arribar y del irse. Se puede designar protención y retención como la experiencia originaria de los dos aspectos del tiempo que Platón ha distinguido en el *Timeo*.

La palabra “aspecto”, procedente del latín, no es sino la traducción de la palabra griega *eîdos*, que Platón emplea en la frase que sigue a la mencionada definición del tiempo, cuando dice: las *eîde*, las “vistas” del tiempo, son el “era” (en griego *ên*), y el “será” (en griego *éstai*).¹² Platón, en la misma frase, distingue entre las vistas y las “partes (*mére*) del tiempo”, es decir los períodos del tiempo mediante los cuales indicamos lugares contables en la serie de horas, por tanto niveles temporales. Sin embargo, en la interpretación platónica tradicional se ha pasado por alto esta distinción y se ha aceptado sin discusión que el “era” y el “será”, de los cuales habla Platón, designan los niveles temporales pasado y futuro.¹³ A decir verdad, en estos niveles temporales el “era” y el “será” se relacionan entre sí. Empero, no designan estos niveles temporales mismos, sino los expresan en su surgir y su devenir. El “era” significa el acontecer del tiempo como un deslizarse en el pasado, y el “será” el mismo acontecer como un arribar desde el futuro.

En este contexto hay una indicación decisiva para el esclarecimiento fenomenológico de la cosa “tiempo”. En las frases que siguen a la definición del tiempo, Platón excluye expresamente que lo nombrado con el giro “es” pertenezca a los aspectos del tiempo. A diferencia de las vistas “era” y “será”, el “es” designa la vista “presente”. Según Platón, el “es” queda reservado para la eternidad, la cual no es más que el presente del “permanecer” en lo uno. Así, la eternidad nos ofrece también una vista, un *eîdos*, y éste es el presente de lo eterno, de las ideas, expresado en el “es”. Para designar las ideas, Platón utiliza, junto con la palabra *idéa*, la palabra histórico-lingüísticamente afín *eîdos*. La vista *unitaria* del presente de las ideas contrasta con el devenir del tiempo del mundo sensible, devenir que se muestra en *dos vistas complementarias*.

II

Si desde la perspectiva obtenida por Platón dirigimos la mirada a los análisis husserlianos del campo de presencia, salta enseguida a la vista que Husserl, además de la experiencia originaria de los aspectos del tiempo en forma de protención y retención, admite un núcleo de presente. En el texto nº 2 de los *Manuscritos de Bernau* (según la numeración del volumen XXXIII de la serie *Husserliana*), Husserl dice expresamente de este núcleo del ahora (*Jetztkern*)

lo siguiente: aquí la conciencia experimenta originariamente la realidad, es decir ser; “sólo ser-ahora es ‘ser-realmente’...”¹⁴ (*Jetzt-Sein ist allein “Wirklich-Sein”*). Ahora bien, ello significa que Husserl cuenta el “es” entre los aspectos del tiempo. El nexo del acontecer, se muestra en las dos vistas de arribar e irse, los cuales experimentamos originariamente mediante la retención y la protención. Para Husserl, este nexo está anclado en un núcleo del ahora como en su centro, y justamente desde este centro aparece el tiempo propio como campo de presencia, como respectivo “presente viviente”.¹⁵ Así, Husserl se encamina a una oposición fundamental contra la idea platónica de que el tiempo experimentado como acontecer ofrece exclusivamente dos aspectos complementarios, el llegar y el irse.

La admisión de un núcleo del ahora impresional (*urimpressionaler Jetztkern*), por así decirlo, de un proto-ahora (*Urjetzt*) dentro del campo de presencia, parece de entrada discutible. Sin embargo, dos argumentos hablan a favor de tal admisión de un núcleo del presente:

a) Sólo el surgimiento de núcleos del ahora siempre nuevos parece responder a una pregunta inevitable, si es que el tiempo, como serie objetiva de horas, debe ser comprendido como un derivado de la experiencia del tiempo propio: ¿Por qué la conciencia, cuando gracias a la “cola de cometa de las retenciones” (*Kometenschweif der Retentionen*) se acuerda expresamente de algo pasado, está en situación de identificar este fragmento del pasado por localización en un determinado lugar temporal? La respuesta parece consistir sólo en la suposición de que ello es posible, para la conciencia, porque la localización de todo lo que acontece en y para la conciencia, se prepara originariamente en el surgimiento de núcleos de ahora siempre nuevos.

b) El proto-acontecer protencional y retencional no parece bastar para la explicación de la conciencia intencional de algo. La conciencia está consignada a toparse con algunas determinaciones de contenidos (*inhaltliche Bestimmtheiten*), momentos de una *hyle*. Tales determinaciones hiléticas salen originariamente al encuentro con la conciencia, antes incluso de cualquier referencia explícita a los objetos, en la medida en que la conciencia se percató de que ciertas diferencias (*Unterschiede*) o semejanzas (*Ähnlichkeiten*) se destacan en los campos sensoriales. Sin seguir el puntualismo de los datos sensibles, en la línea de la tradición empirista, Husserl permanece deudor de la misma, en la medida en que asume el concepto de la *impression*, impresión. En el núcleo-ahora del campo de presencia debe acontecer, para la conciencia, el presente originario impresional de la *hyle*. Teniendo en mente tal manera de donación de los “datos” sensibles, Husserl habla de “proto-impresión”.

Empero, la admisión de un núcleo del ahora impresional dentro del campo de presencia se muestra problemática. Hasta qué punto es problemática se ilustra con una reflexión fenomenológica que se apoya en el concepto de idealización (*Idealisierung*), propuesto en un texto alrededor de la *Crisis*:¹⁶ El núcleo del ahora es el punto de intersección entre retención y protención, por tanto un límite, un “intermedio” (*Zwischen*) inextenso, que a la vez separa y

une lo distanciado por él. La fenomenología husserliana, en cuanto búsqueda de las experiencias originarias, siempre debe preguntarse si lo que analiza es dado “intuitivamente” (*anschaulich*) a la conciencia, pues lo distintivo de la originariedad de la conciencia es la donación intuitiva de algo en sí mismo (*anschauliche Selbstgegebenheit*). Ahora bien, si planteamos esta pregunta en relación con el límite que el núcleo del ahora impresional marca dentro del campo de presencia, vemos que este límite no es experimentado intuitivamente, sino sólo exhibe el producto de una operación mental.

Esta operación es la “idealización”. Ésta es comparable a la formación de un límite matemático: por ejemplo, mentalmente podemos prologar al infinito una serie de números que surge mediante la progresiva fracción a la mitad del número alcanzado, 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, etc. Asimismo, podemos hacer como si esta serie llegara a un final, como si alcanzara, en algún momento, el límite, *limes*, al cual apunta. Ya que nuestra conciencia matemática jamás puede alcanzar realmente este límite, resulta imposible que sea dado intuitivamente a la conciencia, como son dados los valores alcanzables $\frac{1}{2}$ ó $\frac{1}{4}$. Sin embargo, a pesar de esta no intuitibilidad (*Unanschaulichkeit*), la admisión del valor-límite obedece a una motivación con sentido, porque no hemos hecho otra cosa sino pensar la serie “como recorrida”, en consecuencia con la legalidad prescrita para la formación de una serie. He ahí lo que Husserl formula en el Anexo II de la *Crisis*.¹⁷

De manera similar nos podemos representar cómo llegamos a la suposición del límite inextenso entre protención y retención: angostamos la anchura del campo de presencia, anchura que surge por la distensión (*Ausspannung*) protencional y retencional de la conciencia, mediante un proceso mental que va hasta el infinito, hacia un ahora siempre “más estrecho”. Nos figuramos este proceso como si hubiera llegado a término. Sólo con ayuda de tal operación mental no intuitiva (no de la intuición, como la exige el análisis fenomenológico), se justifica la admisión de un núcleo de ahora impresional dentro del campo de presencia.

La cuestionabilidad de esta suposición radica en que se pone de cabeza la relación de fundación entre ser-dado intuitivamente (*anschauliches Gegebensein*) y ser-pensado no intuitivo (*unanschauliches Gedachtsein*), por decirlo con expresiones de Husserl. Se trata de una suposición meramente mental puede aclarar, como es el caso del proceso de idealización, pero requiere cimentarse en las donaciones intuitivas para tener un punto de partida. En la conciencia del campo de presencia son experimentadas intuitivamente la retención y la protención. Por ellas nos tornamos conscientes de la anchura del campo de donde partimos. Sólo con base en la intuición propia de la retención y la protención podemos pensar en un proceso de idealización que angosta la anchura del campo de presencia. En este sentido, la conciencia no intuitiva del límite proto-impresional se “funda” en la conciencia intuitiva tanto retencional como protencional.

Sin embargo Husserl invierte la relación de fundación. El considera la proto-impresión como el presente de algo dado en un instante inextenso (*un-ausgedehnter Augenblick*). Esta vista del presente, como podría decir Platón, constituye el centro del campo de presencia; pues el ahora impresional, en cuanto límite entre retención y protención, divide y junta estas distensiones de la conciencia originaria del tiempo. Según esta concepción, retención y protención (el llegar e irse en el acontecer del tiempo experimentado originariamente) conforman solamente el entorno del ahora, reciben su determinación desde el centro-ahora (*Jetzt-Zentrum*), y en este sentido están fundadas en el ahora.

No obstante, en algunos de los *Manuscritos de Bernau* Husserl intenta invertir esta relación entre proto-impresión, por una parte, y retención-protención por otra parte. En vez de interpretar la retención y la protención desde el presente-núcleo-ahora, Husserl determina este núcleo desde la relación entre protención y retención. Así, se refrenda en la fenomenología, por primera vez, una tarea central de la filosofía después del fin de la metafísica. Al decir “ahora” se suscita en nosotros la impresión de que el tiempo nos ofrece la vista del presente. Por eso Aristóteles afirma que experimentamos originariamente el tiempo al decir “ahora”. Pero ya Platón, en el *Timeo*, había desenmascarado esta impresión como apariencia, al explicar que tal impresión proviene de que el tiempo es imagen de la eternidad, la cual por su parte ofrece la vista del presente.

Después del fin de la metafísica (que se abría paso a través de la suposición platónica de la eternidad) la filosofía tiene como tarea aclarar la impresión de que hay un presente, pero de otra manera que mediante el recurso platónico a la eternidad. La tercera parte de las presentes meditaciones debe mostrar que Heidegger ha dado un paso decisivo para tal aclaración filosófica: la tesis de *Tiempo y ser*, según la cual la “relación alternante” (*Wechselbezug*) entre el futuro como “arribar” y el pasado como “ya sido” “produce” (*erbringt*) el presente.¹⁸

Husserl se apoya en el concepto fundamental de su análisis intencional desde las *Investigaciones lógicas*, a saber el “cumplimiento” (*Erfüllung*), para aclarar la conciencia del ahora a partir del juego conjunto de protención y retención. Esto permite a Husserl ahondar en la protención, a la cual, en los primeros textos, él había descuidado en provecho de la retención. El concepto “protención”, acuñado en analogía con “intención” (*Intention*), muestra que la protención comparte algo con la intención, a saber una tendencia al cumplimiento (*Tendenz zur Erfüllung*).¹⁹ Husserl comienza el primero de los *Manuscritos de Bernau* con la siguiente tesis: la conciencia sólo puede experimentar originariamente un ahora nuevo, en la medida en que este es vivenciado como el momento en el cual una protención logra su cumplimiento; “el ahora es constituido por la forma del cumplimiento protencional.”²⁰ Así, cada “vivencia presente de cumplimiento” aparece como una “conciencia del devenir-presente de algo anticipado en protenciones pasadas.”²¹

En cada protención se anticipa algo, alguna continuación o modificación de la experiencia –transcurriendo presentemente– de determinados sucesos particulares, vivenciados intencionalmente. De esta manera, la conciencia siempre contiene algunas “prefiguraciones” (*Vorzeichnungen*) de los contenidos con los que puede toparse mediante futuras proto-impresiones nuevas, tiene un horizonte de expectativa. Ninguna experiencia siguiente puede caer fuera de la jurisdicción de este horizonte, aunque algunos contenidos nuevos puedan aparecer primero como muy sorprendentes, pues también lo enteramente inesperado sólo puede ser aprehendido *como* inesperado, en la medida en que corresponde a alguna prefiguración y así es integrado en el horizonte de expectativa. En este sentido, la conciencia intencional, durante su continuación (*Fortgang*), necesariamente se enfila siempre hacia un cumplimiento, por así decirlo hacia la retribución (*Einlösung*) de la prefiguración. La protención es la distensión originaria de la conciencia en dirección a los cumplimientos posibles contenidos en las proto-impresiones venideras.

Sin embargo surge la pregunta: ¿Qué “protiene la conciencia anhelante de cumplimiento, o a dónde “protiende”? La protencionalidad de la conciencia y sus prefiguraciones de continuidad de la vida intencional son dirigidas por el pasado surgido retencionalmente. Las prefiguraciones pueden dirigirse a la prosecución de la percepción de un objeto singular, pero también a la prosecución del ser-dado de determinados contenidos hiléticos en su determinabilidad individual. También puede ser prefigurada la continuidad del estilo de tal objeto percibido o del ser-dado de los contenidos hiléticos. Las protenciones resultantes de las prefiguraciones son “expectativas” inmediatas (*unmittelbare Erwartungen*) en el sentido amplio de la palabra.²²

Se puede diferenciar con más exactitud lo que, en estas “expectativas”, puede ser anticipado protencionalmente como experimentable en el futuro.²³ Para proseguir las reflexiones presentes hay que plantear una pregunta decisiva: ¿Con qué derecho asume Husserl que en todas las protenciones hay una tendencia al cumplimiento, por tanto que, en este sentido, protención es fundamentalmente “conciencia de tendencia” (*Tendenzbewusstsein*)?²⁴ Para responder a esta pregunta hay que meditar primero sobre la relación alterante entre protención y retención. Cada retención permanece guardada en la conciencia, no sólo porque se conservan los cumplimientos “impresionales” respectivos, sino también las protenciones que los anticipaban. Todas estas protenciones forman un continuo, no sólo porque cada protención está dirigida hacia su cumplimiento alcanzable a corto plazo (*kurzfristig*), por así decirlo, sino hacia un horizonte vacío más allá de este cumplimiento. A decir verdad esta “conciencia vacía se acorta”, como formula Husserl, con cada cumplimiento alcanzado a corto plazo.²⁵ Empero, ello presupone que esta conciencia vacía permanece idéntica en todas las protenciones, y justamente esta identidad del horizonte vacío, inalcanzable para cualesquiera protenciones, lo que resguarda la continuidad de la cadena protencional conservada protencionalmente. En este sentido Husserl puede decir que la protención “no pierde su carácter

esencial como protención, incluso en el momento del cumplimiento.”²⁶ Puesto que las protenciones en la retención permanecen como protenciones en la conciencia, pueden motivar protenciones nuevas, presentes.

De esta manera, la conciencia, considerada en su extensión temporal, está marcada por un proceso de “modificación”, “por la cual la conciencia no sólo es continuidad retencional, sino a la vez continuidad protencional.”²⁷ Con la conciencia del progreso retencional se entremezcla por doquier la conciencia del progreso protencional. Ello significa, expresado platónicamente, que la corriente de conciencia –así como el campo de presencia– se exhibe en dos vistas complementarias: en cada lugar impera, por una parte tendencia al cumplimiento, la cual se extiende a la infinidad del horizonte vacío, nunca cumplible (*erfühlbar*) por completo, así como un cumplirse la tendencia; de otra parte se continúa la conservación retencional de un tenerse-cumplido (*Sich-Erfüllthaben*) en iteración (*Iteration*) siempre nueva. Estos dos aspectos constituyen una unidad insuperable, porque se posibilitan mutuamente: el protener o protender retenido motiva las protenciones o protensiones nuevas, y éstas dejan alargarse las cadenas de implicación retencional.

A partir de lo antedicho se puede caracterizar con justeza el núcleo-ahora del campo de presencia. Sigue siendo el punto de convergencia entre retención y protención, pero ya no comprendido como mero producto de la idealización, sino como el lugar experimentable intuitivamente en el acontecer del campo de presencia. En este lugar “se entrecruzan los continuos de las modificaciones retencional y protencional”²⁸, porque el cumplirse protencional actual se vuelve cumplimiento. Empero, ante una crítica del lenguaje, el concepto de cumplimiento se muestra como engañoso. Pues el cambio consiste inmediatamente en un “tenerse-cumplido”. El concepto “cumplimiento” puede sonar como si a la conciencia fuera dado un núcleo-ahora proto-impresional como un presente “antes” del hundimiento en el “tenerse-cumplido”, el cual sólo tiene lugar mediante la conservación retencional. De esta manera, el núcleo-ahora sería una posesión (*Besitz*) a corto plazo. Por eso mismo el núcleo-ahora puede suscitar la apariencia de ser el punto de mediación dominante, a partir del cual la conciencia interna del tiempo se divide en un sector protencional y otro retencional.

Esta apariencia será debilitada por la concepción nueva del núcleo-ahora, concepción que resulta congruente sin la suposición inadmisibles de una vista proto-impresional del presente, en la cual el acontecer originario del tiempo tendría el punto central de cohesión. Sin embargo, esta determinación del núcleo-ahora se basa en la presuposición indicada respecto a la protención: la vida de la conciencia está dirigida constantemente al cumplimiento, y con cada proto-impresión nueva tiene lugar un cumplimiento anticipado protencionalmente. Esta suposición parece justificada, porque la conciencia, en cualquier momento suyo que la inspeccionemos, siempre tiene prefiguraciones que ofrece el pasado, el cual a su vez posibilita los cumplimientos “a corto plazo” de que hablábamos.

En la suposición de una protencionalidad fundamental de la conciencia hay un punto de acuerdo esencial con Heidegger, pues éste ha planteado en *Ser y tiempo* la célebre tesis de que “el fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro”²⁹, “futuro” entendido aquí como “acercarse-a-nosotros” (*Auf-uns-Zukommen*), por consiguiente “arribar”, al igual que en Platón. Husserl, desde los *Manuscritos de Bernau*, podría suscribir esta tesis, en la medida en que la protención y su tendencia al cumplimiento son decisivas para la comprensión del tiempo como serie de horas. Sin embargo, en la presuposición husserliana de que cada proto-impresión nueva trae consigo el cumplimiento de alguna prefiguración se esconde otra implicación, que conduce a una oposición radical contra Heidegger: Si cada contenido proto-impresional, al tornarse presente, contiene un cumplimiento, entonces todo lo que sale al encuentro de la conciencia ya es de algún modo “esperado” protencionalmente. Nada sería “nuevo” en sentido estricto.

Contra tal conclusión surge la objeción siguiente: en nuestra vida sucede que, repentinamente, acontece algo enteramente nuevo, completamente sorprendente. De hecho, en muchos pasajes de los *Manuscritos de Bernau* Husserl concede, aunque un poco circunstancialmente (*verkläusuliert*), que algo así puede acontecer. Parece concebible que un acontecimiento repentino y enteramente sorprendente emerja en el campo de conciencia. Por ejemplo, al comienzo de las consideraciones del § 4 del texto n° 1 Husserl dice: “[...] El acontecimiento puede “sobrevenir” y constituirse como presente para mí sin indicación previa (*Vordeutung*), sin expectativa específica. De ahí resulta el problema particular de la proto-impresión como punto y trecho de inserción (*Einsatzpunkt und Einsatzstrecke*).”³⁰ Con “punto y trecho de inserción” Husserl se refiere a la fase E_0 , con la cual comienza un acontecimiento nuevo E , a diferencia de las fases $E_1 E_2 E_3 \dots E_n$, en cuanto “puntos mediadores”³² que recorre el acontecimiento después del punto de inserción E_0 .³³ En todos los puntos mediadores “ya ha transcurrido un trecho de constitución temporal”³⁴, por tanto ya está abierto un horizonte de protención hilética cumplible (*erfüllbar*) a corto plazo. Sin embargo, respecto al punto de inserción E_0 se suscita el siguiente problema: este punto no puede estar preparado por ninguna prefiguración hilética procedente del fondo retencional del subsecuente acontecimiento E .

De ahí se sigue que es concebible el caso límite (*Grenzfall*) de una protención, precediendo al comienzo E_0 de un acontecimiento E , que no disponga de un horizonte de cumplibilidad (*Erfüllbarkeit*) a corto plazo, puesto que la protención no se apoyaría sobre prefiguración hilética alguna. Así pues, tal protención carecería de la posibilidad de “acortar”, mediante cumplimientos hiléticos particulares, la “conciencia vacía” que se prosigue al infinito. Puesto que la “expectativa” no podría dirigirse al cumplimiento inminente a través de una donación hilética (un “dato”), entonces tendría que referirse exclusivamente al horizonte vacío que permanece siempre abierto. Por consiguiente, tal protención podría ser “vacía” sólo dentro de ciertos límites.

Sorprendentemente, Husserl admite, en tal caso límite, una protención dirigida al “cumplimiento”, justo cuando establece la siguiente distinción: “[...] La expectativa no va solamente hacia el dato nuevo, sino también a las venideras retenciones de retenciones, etc.”³⁵ Ello significa: aunque no puedan ser anticipados protencionalmente cumplimientos a corto plazo, al menos puede ser protenido el cambio de cumplirse-protenido (*proteniertes Sich-Erfüllen*) en tenerse-cumplido retenido (*retiniertes Sich-Erfüllthaben*) y la resultante prolongación del continuo retencional.³⁶ Ello equivale a decir que, como mínimo, era anticipado protencionalmente un cumplimiento que sólo consistiría en la marcha continua (*Weitergehen*) de la vida estructurada intencionalmente, retencional y protencionalmente.

Sin embargo, al cumplimiento en sentido fenomenológico corresponde también intuitibilidad propiamente dicha, ser-dado originario de lo “esperado”. Si el cumplimiento anticipado sólo consiste en la prosecución del continuo retencional, ¿se puede hablar todavía de una tendencia de la protención al cumplimiento? “¿Tiene intuitividad la protención, la mirada previa (*Vorblick*), y cómo, si es que nada viene que haya sido previsto (en caso de que realmente algo venga)?”³⁷ Salta a la vista que Husserl, en los *Manuscritos de Bernau*, elude una respuesta definitiva a tales interrogantes, todas girando en torno al problema de si acontecimientos enteramente nuevos pueden salir al paso de la conciencia en el campo de presencia. Husserl pareciera contentarse con explicar que sólo “nosotros”, los observadores fenomenológicos de la conciencia interna del tiempo, podemos emprender un comienzo nuevo mediante nuestros análisis, pero no esta conciencia misma, que siempre hallamos como “puesta en marcha” (*im Gange*): “[...] tenemos como comienzo sólo un comienzo de la consideración, estamos en medio de un proceso infinito y seleccionamos una de sus fases [...]”³⁸

Pero en una nota a este pasaje Husserl espeta: “La solución no es tan fácil [...] y un comienzo como irrupción de un acontecimiento enteramente inesperado?”³⁹ En este punto se impone una tarea de la “fenomenología genética” (que en los años siguientes a los *Manuscritos de Bernau* comienza a adquirir forma): “La tarea de hacer comprensible cómo puede y debe conformarse un proceso constitutivo y un tener-consciente (*Bewussthaben*) el objeto temporal, antes de la conformación efectuada de un proceso constitutivo y un tener-consciente. Por tanto aclaración de la idea del yo que despierta, de un yo cuya vida comienza, y cómo debió, necesariamente, llegar a tener vida consciente. Surge la pregunta también, si esta idea designa una posibilidad.”⁴⁰

A pesar de tales preguntas y reparos, la concepción Husserliana apunta finalmente a la tesis de que el campo de presencia nunca comienza desde adelante (*von vorne*). El “punto de inserción” de tal conciencia está incrustado, de antemano, en la corriente de conciencia protencional-retencional, lo cual significa: lo “nuevo” sólo sale al paso como respuesta a ciertas prefiguraciones resultantes de la decantación (*Ablagerung*) de protenciones pasadas y sus cumplimientos. No viene a consideración la posibilidad de acontecimientos

absolutamente nuevos. Empero da a pensar que esta posibilidad inquiete una y otra vez a Husserl. Pues en esta intranquilidad se anuncia una pregunta sencilla, pero omitida por Husserl: ¿Es esperable (*erwartbar*) protencionalmente un cumplimiento que sólo consistiría en la prosecución de la vida intencional, es decir, puede haber una protención que sería completamente “vacía” respecto a los posibles contenidos de su cumplimiento, o sea enteramente libre de cualquier prefiguración de su contenido intencional?

Cada protención, en cuanto proto-forma (*Urform*) de intencionalidad en la conciencia del tiempo, está referida a los aún desconocidos contenidos de sucesos que, en el futuro, pueden ser objeto de intenciones dirigidas a ellos. Empero, la prosecución de la vida intencional no es un suceso intencionable (*intendierbar*) objetivamente. A decir verdad es “esperable”, pero no tiene un carácter objetivo. Lo “esperado” sólo puede ser la subsistencia del mundo como horizonte de los sucesos singulares, a los cuales pueden dirigirse las intenciones de la vida intencional aún inminente.

Metódicamente, la fenomenología se funda, como Husserl siempre subraya, en un rompimiento radical con la actitud “natural” pre-filosófica, por tanto con la actitud fundamental (inadvertible antes de la filosofía) en la cual hay obviedades no interrogadas a fondo. A pesar de la proclamada ruptura con esta actitud fundamental, Husserl, en lo que concierne a su concepción de la protención, no ha problematizado con radicalidad la ruptura seccionante con las obviedades naturales. Husserl desatiende las sacudidas (*Erschütterungen*) de la existencia humana, durante las cuales pierde su incuestionabilidad la confianza normal en la continuación de la propia existencia y su horizonte de mundo. Ello sucede siempre que nuestra mortalidad (*Sterblichkeit*) se torna palpable en temples anímicos (*Stimmungen*) que nos conmueven en lo más hondo de nuestra existencia. Tales temples anímicos profundos abarcan todas nuestras relaciones vitales y se refieren a la totalidad del horizonte de mundo. Estos temples anímicos propician la disposición (*Bereitschaft*) a una manera de existencia “propia” (*eigentliche Existenz*), como Heidegger la caracteriza en *Ser y tiempo*. En esta obra aparece la angustia (*Angst*) como el temple anímico profundo que nos prepara para la existencia propia. Después, durante la transición a la “vuelta” de su pensamiento y después de la misma, Heidegger habla de otros temples anímicos profundos y los designa como temples anímicos fundamentales (*Grundstimmungen*).⁴¹ Puesto que en los temples anímicos profundos nos despunta la totalidad de horizonte de nuestro mundo, ellos no pueden estar referidos a un futuro que sería protencionalmente “esperable”. En efecto, la tendencia de las protenciones al cumplimiento se refiere a los contenidos posibles de sucesos intencionables objetivamente *dentro* (*innerhalb*) del horizonte del mundo. Pero ello significa que una fenomenología atenta a los temples anímicos profundos en la experiencia temporal, así como a la existencia propia por ellos motivada, debe admitir la posibilidad de un futuro capaz de sorprender radicalmente al hombre. En consecuencia, fracasaría la suposición fundamental de Husserl,

según la cual todo lo que el futuro pueda traernos debe inserir en el campo de tensión entre protención y cumplimiento.

III

Podemos entender la primacía del futuro en Heidegger también en el sentido de que los templos anímicos profundos (posibles conductores a la “existencia propia”) se refieren a un futuro sorpresivo completamente distinto del futuro de la prefiguración protencional. Bajo esta presuposición se puede conjeturar que la determinación del “tiempo propio” (también en *Tiempo y ser*) no surge sin corcondancia con la comprensión existencial de la “propiedad” (*Eigentlichkeit*), aunque Heidegger evita a sabiendas este recurso y bajo la expresión “tiempo propio”, no quiere entender más que el tiempo visto en lo que le es propio.⁴²

He aquí un indicador de la inevitable referencia de la determinación de lo “propio del tiempo” a la existencia propia: de hecho Heidegger, en la conferencia, evita expresamente un falso camino y trae a colación el hombre: éste es a quien “concierna inmediatamente”⁴³ “el presentar” (*das Anwesen*) algo que se presenta (*Anwesendes*), pero también el ausentarse (*das Abwesen*). Nosotros los hombres experimentamos este ausentarse bajo la doble figura de lo “ya sido” y del “futuro” entendido como arribar. El ausentarse que nos encuentra en lo “ya sido” es el pasado en su irrecuperabilidad (*Unwiederbringlichkeit*). El ausentarse que designa el “futuro” es la incognoscibilidad inabordable de lo que nos sorprende al arribar el futuro. Ahora bien, sólo es desconocido y sorprendente (como vimos al final de la segunda parte) lo que se sustrae al cumplimiento anticipado protencionalmente, por tanto el futuro como algo a cuyo arribo están abiertos los templos anímicos profundos y a lo cual respondemos con la manera de existencia de la propiedad (*Existenzweise der Eigentlichkeit*). Por consiguiente pertenece de hecho al “ausentarse”, del cual se habla en *Tiempo y ser*, que “concierna” al hombre de la manera susodicha.

Pero, ¿qué significa en concreto que lo doblemente ausente nos concierna “inmediatamente” (*unmittelbar*)? Que algo concierna al hombre sólo tiene sentido en tanto que los hombres son seres que actúan (*handelnde Wesen*). Si el pasado nos concierna “inmediatamente”, sólo puede significar (aunque Heidegger no lo dice expresamente), fenomenológica y concretamente, una manera de pasado irrecuperable. Este pasado no encuentra nuestra acción como una distancia que habríamos de presentificar (*vergegenwärtigen*) a través del “medio” de recuerdo expreso. Hay una manera inmediata de tener el pasado: es el hábito como herencia (*Gewohnheit als Erbe*) que permanece viviente en nuestra acción. En correspondencia, pero de manera enteramente distinta, hay un “arribar” sorpresivo que nos “concierna inmediatamente”. Esta es, en concreción fenomenológica, la “oportunidad” (*Gelegenheit*) experimentada en la acción.⁴⁴ Sea que en determinada situación se ofrezca una oportunidad a la acción, sea que tal oportunidad nos sea rehusada, en cuanto somos hombres actuantes, la oscuridad del futuro sorpresivo se mantiene velada. Sin embargo,

la oportunidad tiene la peculiaridad de que “se acerca al asimiento” (*zum Greifen nahe liegt*), por tanto es inminente de manera “inmediata”.

Respecto a nuestra pregunta por la significación del presente para el tiempo propio, resulta esencial lo siguiente: al discutir la “relación alternante” entre las dos maneras del ausentarse –ya sido y arribar– Heidegger también habla del presente, pero busca aclararlo desde esta relación alternante. Ello recuerda, no el contenido, pero sí la estructura de la tentativa vacilante de Husserl, en los *Manuscritos de Bernau*, de despojar de su primacía al núcleo ahora en el campo de presencia y explicarlo puramente a partir de la relación entre protención y retención.

La relación entre “ya sido” y “futuro” en *Tiempo y ser*, en cuanto “relación alternante”, se deja considerar desde un punto de vista doble: como relación del futuro, del arribar a lo ya sido y viceversa: como Heidegger formula, la primera relación consiste en que el arribar “alcanza y produce” (*reicht und erbringt*) lo ya sido. El verbo “alcanzar” significa un dar a través de una distancia (*ein Geben über einen Abstand hinweg*). La distancia es el abismo insalvable que separa el futuro sorpresivo, oscuro, del presente. El dar se refiere al papel del hombre al tener lugar la presencia (*Anwesenheit*): el presentar (*Anwesen*) es dado al hombre, es un don (*Gabe*). A decir verdad, el “alcanzar” de este don requiere al hombre como destinatario, pero el yo no nos “alcanza” gracias a nuestra participación, sino más bien nosotros estamos consignados a que el dar acontezca por sí mismo.⁴⁵ De este dar recibimos presencia. Pero lo que es alcanzado por el arribar no es inmediatamente un presentarse (*Anwesen*) que tendría el carácter del presente (*Gegenwart*), sino el ausentarse (*Abwesen*) bajo la figura del “ya sido”. Ello quiere decir, en concreción fenomenológica: El que nosotros, los hombres, carguemos hábitos sobre nuestras espaldas, por así decirlo, se hace ostensible, en la medida en que se nos ofrecen oportunidades de acción. Sólo en cuanto acontece tal arribar inmediato “tenemos” hábito, y en este sentido el arribar “produce” lo ya sido.

Heidegger evita justamente este verbo “producir” (*erbringen*), que suena tan parecido a “generar” (*erzeugen*), cuando define la relación inversa, la de lo ya sido con el futuro comprendido como arribar. La formulación heideggeriana dice así: “Lo ya sido se procura futuro”.⁴⁶ Dicho concretamente: el hábito, para poder funcionar como hábito, requiere del futuro. Para el hombre, el futuro se abre en forma de oportunidades para la acción. En esta consignación de lo ya-sido al arribar, resulta patente que en *Tiempo y ser* el tiempo se “temporiza” (*sich zeitigt*) desde el futuro, por expresarlo con el lenguaje de *Ser y tiempo*.

Arribar y ya-sido concuerdan en ser maneras del ausentarse y mantener una distancia respectiva que salva el alcanzar. Éste los “acerca”, los lleva a una “proximidad” (*Nähe*), y esta proximidad acercadora es propiamente la “esencia” (*Wesen*) del tiempo (gramaticalmente hablando, la palabra *wesen* debe ser leída como verbo, “esenciar”, como sucede casi siempre en el último Heidegger).⁴⁷ Empero, ambas maneras del ausentarse no guardan una relación

simétrica. El ausentarse del arribar consiste en que la cercanía acercadora “deja abierto el arribar desde el futuro”, lo cual experimenta el hombre concretamente —durante la acción— en la incertidumbre de si es dada o no una oportunidad. La incertidumbre se debe al ocultamiento de lo que nos da una oportunidad, porque, a pesar de su cercanía inmediata, no es presente; lo que se ha tornado presente ya no es una oportunidad. Por eso Heidegger puede decir lo siguiente respecto al “acercarse de la proximidad”: éste “deja abierto el arribar desde el futuro, en la medida en que al llegar priva de presente” (*indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält*).⁴⁸

El ausentarse que experimentamos en la manera de lo ya-sido está estructurado de otra manera que el ausentarse en la figura del “privar” de presente. La “cercanía acercadora” “deja abierto lo ya-sido, en la medida en que ella niega su llegada como presente” (*indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert*). La frase se puede comprender así: permanece vedado a lo ya-sido ingresar en el acontecer del futuro, del arribar, pues a diferencia del arribar, que abre lo que está “frente” (*vor*) a nosotros (dicho figurativamente), lo ya-sido permanece, inevitablemente, “detrás” (*hinter*) de nosotros, de nuestras espaldas. Aunque nos demos vuelta, no podemos cambiar que cargamos algo sobre las espaldas. Precisamente eso vale para lo ya-sido: se niega al hábito encontrarnos “por delante”, es decir a la manera del arribar. Durante la ponderación de una posible oportunidad, nuestra mirada se dirige al arribar. Por el contrario, un hábito que se torna objeto de la atención, en principio ha perdido ya su carácter de hábito. Por consiguiente, Heidegger hace una descripción fenomenológica adecuada del carácter de lo ya-sido, cuando dice que se “niega” a lo ya-sido tener lugar según la manera de la llegada. Ahora bien, de acuerdo con esta determinación, lo ya-sido se determina desde el arribar, con lo cual se confirma otra vez que, también en *Tiempo y ser*, se mantiene el primado del futuro.

El llegar es un acontecer, y desde este acontecer se determina la “esencia” o “esenciar” (*das Wesen*) del “tiempo propio”. Así se justifica la tesis de partida de las reflexiones presentes: Heidegger, al igual que Husserl con el análisis del acontecer del campo de presencia, concibe el “tiempo propio” como un acontecer, por lo que se halla en la línea de Platón. Platón aclara nuestra impresión de experimentar el tiempo primariamente al decir “ahora”, señalando que el tiempo es una imagen de la eternidad. Por el contrario, Heidegger explica el presente desde la relación alternante entre arribar y ya-sido, la cual “produce presente”.⁴⁹ Para concluir, cabe plantear la pregunta sobre cómo hay que comprender dicha producción.

El presente del que Heidegger habla en *Tiempo y ser* no puede ser el ahora como límite inextenso en la secuencia de los ahora, por tanto en el tiempo impropio. Pues de otro modo abandonaría la “cosa” (*Sache*) de su conferencia, el “tiempo propio”. Más bien se trata del presente como una dimensión que se mantiene abierta, en la medida en que el tiempo *aproxima* las ausencias “arribar” y “ya-sido”, *mientras* las conserva *distanciadas* mediante la

“privación” (*Vorenthalt*) y el “rechazo” (*Verweigerung*).⁵⁰ El acercar es a la vez conservación y supresión de la lejanía.

Por obra del acercar “alcanzador” (*reichendes Nähern*), esto es, que salva distancia, se conservará abierto un espacio, una dimensión: el tiempo-espacio (*Zeitraum*), que halla también su expresión en la lengua alemana cotidiana: se trata del “lugar” (*Ort*) en el cual lo que sobreviene en el tiempo (*das in der Zeit Auftretende*) halla su “sitio” (*Platz*). “Espacio” o “dimensión” significa una separación (*ein Auseinander*). En la vida cotidiana y en la ciencia entendemos esta separación en el sentido de una extensibilidad mensurable (*meßbare Ausgedehntheit*). Respecto al tiempo, tal extensibilidad significa la longitud de una sección de tiempo en la serie de horas, cuya envergadura (*Ausmaß*), según la definición aristotélica, se deja determinar mediante la indicación de un número de fases. Podemos medir la serie de horas, siempre y cuando concibamos los horas singulares como presentes que tenemos en posesión, por así decirlo. Empero, si la extensibilidad del presente se “constituye” por la contraparte diametral de tal posesión, es decir por la privación y rechazo como retirada (*Entzug*) radical de posesión, se da otro sentido de “dimensión”. Las meditaciones de Heidegger se encaminan, aunque él no lo diga, a establecer que hay un “presente propio” (*eigentliche Gegenwart*), cuya esencia consiste en ser la separación del “espacio-tiempo” que se sustrae a nuestra posesión, separación alcanzada por el distanciar acercador (*das nähernde Entfernen*).

Heidegger concuerda con Platón en que el tiempo nos niega la vista y por tanto la posesión de presente. Heidegger asume radicalmente esta evidencia, al renunciar a refugiarse, como Platón, en una posesión del presente bajo la figura de la eternidad. Sin embargo, esta renuncia presupone que disponemos de una explicación para este refugio platónico en la eternidad, y que por tanto ya no necesitamos este refugio. Ahora bien, esta explicación se halla en la concepción husserliana de la idealización.

En relación con el aspecto-tiempo (*Zeit-Aspekt*) del arribar en la experiencia de templos anímicos profundos, Platón no había vislumbrado que implica la posibilidad de sorpresas radicales. Platón se mantiene en la anticipabilidad (*Antizipierbarkeit*) de lo que se nos aproxima y nos llega, tal como Husserl la ha explicado a partir del nexo intrínseco de protención y cumplimiento. A la protención como arribar experimentado originariamente pertenece complementariamente la retención, o dicho platónicamente, el aspecto del irse. Puesto que no hay aspecto-tiempo del presente, el “es”, y puesto que el arribar no es separable del irse, el cumplimiento, la meta del arribar, sólo puede residir en la infinitud (*Unendlichkeit*), a la cual el arribar se acerca siempre sin alcanzarla. Ahora bien, podemos considerar como “recorrido” este acontecer del arribar de cumplimiento, y así lograr una “vista” de cumplimiento que se sustrae a cualquier intuición terrenal y sólo se abre al espíritu. La manera de ser de las “ideas” nos ofrece esta clase de “vista”, el acceso a un “es” presente que trasciende la complementariedad de arribar e irse, en última instancia la relación alternante entre “privación” y “rechazo”.

Al suponer el presente eterno de las ideas “persistiendo en lo uno”, Platón ha efectuado la primera y fundamental “idealización” de la historia de la filosofía y la ciencia.⁵¹ A consecuencia de esta idealización, la eternidad, en comparación con el presente sólo aparente, impropio (que pertenece a la experiencia del tiempo), aparece como el tiempo propio que, mediante la intuición de las ideas, está a nuestra disposición como una posesión espiritual. Por eso no es azar que más tarde Boecio, en su célebre definición de la eternidad, atribuya a ésta el carácter de la *possessio*, de la posesión de vida.⁵² Así, por la idealización platónica, se ocultó desde un principio a la metafísica clásica del tiempo y la eternidad, al pensamiento mismo, el acceso a la pregunta por un “presente propio”, cuya “esencia” consiste precisamente en sustraerse a nuestra posesión.

Desde Husserl, la fenomenología busca indagar, detrás de las idealizaciones, las experiencias originarias. Con la nueva definición del presente como “dimensión” sustraída a la posesión, dimensión que se debe a la “relación alternante” entre dos clases de ausentarse, Heidegger ha abierto el camino a la respuesta post-metafísica a la idealización primera, normativa de la historia de la metafísica.

(Traducción del alemán al castellano: Jesús Guillermo Ferrer Ortega)

Notas

¹ Una versión anterior de esta conferencia fue publicada en traducción francesa (“*Phénoménologie du ‘temps authentique’ chez Husserl et Heidegger*”) en: *Études phénoménologiques*, Nr. 37/38 (2004). El texto en alemán apareció en la revista *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 4 (2005).

² En: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2005. En lo sucesivo citaré el texto como *Tiempo y ser (Zeit und Sein)*.

³ Edición histórico-crítica por R. Boehm, *Husserliana [Hua]* volumen X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, (introducción, notas y traducción de Agustín Serrano de Haro), Madrid, Editorial Trotta, 1992.

⁴ *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*. Edición histórico-crítica por Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, *Husserliana [Hua]* volumen XXXIII, Dordrecht, Boston, London, Springer, 2001.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957 (*Ser y tiempo*, traducción prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Editorial Trotta, 2003). Citado como *Ser y tiempo*.

⁶ *Física*, 219 b 2.

⁷ *Timeo*, 37 d 5.

⁸ *Timeo*, 27 d 5-6.

⁹ *Timeo*, 37 d 6.

¹⁰ Respecto a la relación de la concepción aristotélica del tiempo con la concepción platónica, cf. Klaus Held: “Zeit als Zahl. Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike”, en: *Zeiterfahrung und Personalität*, editado por P. Rohs, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992. Traducción al japonés en: *Genshōgaku no saizensen –Kodai girishia tetsugaku– sieji- sekai to bunka*, editado y traducido por Tadasha Ogawa y otros, Kyoto, 1994. Una de las líneas de pensamiento de este texto fue continuada en mi trabajo “Generative Zeiterfahrung”, en: *Edith Stein Jahrbuch (Würzburg)*, volumen 2 “Das Weibliche”, editado por Juan Sánchez de Murillo (1996). Traducido al inglés (“Generative Zeiterfahrung”) en: *The Many Faces of Time*, editado por John Brough y Lester Embree, Dordrecht, Springer, 2000.

¹¹ En algunos idiomas las palabras que pueden expresar un acontecer (los verbos, en las lenguas indoeuropeas) no constituyen formas con las cuales se puedan mostrar niveles temporales como pasado, presente o futuro. Empero, con frecuencia tales palabras se dejan modificar, de manera que logran expresar distintos aspectos.

¹² *Timeo*, 37 e 3.

¹³ En su investigación *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt a.M., 1974, K. Klostermann, Gernot Böhme ha denunciado esta grave imprecisión de la interpretación convencional.

¹⁴ *Manuscritos de Bernau*, p. 41.

¹⁵ Con la adopción de esta fórmula como título de un libro (*Phaenomenologica, volumen 23: Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag,

Martinus Nijhoff, 1966) he rastreado, ya en 1966, la primacía del ahora. En el estudio „Phänomenologie der Zeit nach Husserl“ he cuestionado esta primacía, aunque de manera insuficiente. El estudio apareció en: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, editado por R. Berlinger, volumen 7, 1981. En la misma década Jacques Derrida, partiendo de ideas de la crítica de Emmanuel Lévinas a Husserl, problematizó el papel de la presencia en la concepción husserliana del tiempo. Respecto a tal problemática cf. las investigaciones orientadoras de Rudolf Bernet en el artículo “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins”, en: *Phänomenologische Forschungen*, volumen 14 *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg/München. Cf. Asimismo la introducción de Bernet a *E. Husserl: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985. Cf. También: Rudolf Bernet: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, págs. 189-241. Resultan provechosas también la *Translator's Introduction* de John Brough a : *E. Husserl: On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Dordrecht/Boston/London, 1991, así como la discusión de la problemática por Lilian Alweiss: “The Enigma of Time”, en: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge*, volumen 4, Freiburg/München, 1999.

¹⁶ Edición histórico-crítica con texto y anexos completos *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, editada por W. Biemel, *Husserliana [Hua VI]*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954. Citada como *Crisis*.

¹⁷ Sobre esta estructura de la operación idealizante, cf. sobre todo *Crisis*, p. 369.

¹⁸ *Tiempo y ser*, p. 14.

¹⁹ Siguiendo la estela del concepto agustiniano *distentio animi*, se puede subrayar el carácter dinámico de esta tendencia al cumplimiento. El verbo correspondiente a “protensión” sería en este caso “protender” (*protendieren*) (con referencia al latín *tendere*, “tender”, “distender”). Si se acentúa que en la “protención” son anticipados contenidos de cumplimiento intencional, es decir que la conciencia posee de antemano estos contenidos, por tanto los “contiene” en sí misma, el verbo adecuado sería “protener” (*protenieren oder protinieren*) (con referencia al latín *tenere*, tener o contener).

²⁰ *Manuscritos de Bernau*, p. 14, cf. p. 4.

²¹ Según la fórmula certera de Rudolf Bernet, uno de los dos editores de los *Manuscritos de Bernau*, en la introducción del volumen, p. XLII.

²² Respecto al uso del concepto “expectativa” cf. *Manuscritos de Bernau*, p. 8 y sigs.

²³ Dieter Lohmar, el otro editor de los *Manuscritos de Bernau*, ha puesto de relieve distinciones aquí necesarias, en el artículo “What does Protention ‘protend’?”, en: *Philosophy Today*, 2002 (suplemento de fenomenología). Puesto que todas las “expectativas” aquí en cuestión se refieren a contenidos determinados (*hyle*)., conforman un grupo que Lohmar designa como protenciones-h.

²⁴ *Manuscritos de Bernau*, p. 25.

²⁵ *Manuscritos de Bernau*, p. 9.

²⁶ *Manuscritos de Bernau*, p. 12.

²⁷ *Manuscritos de Bernau*, p. 24.

²⁸ Cf. La introducción de Bernet a *Hua XXXIII*, p. XLI.

²⁹ *Ser y tiempo*, p. 329.

³⁰ *Manuscritos de Bernau*, p. 11.

³¹ Cf. *Manuscritos de Bernau*, p. 15.

³² *Manuscritos de Bernau*, p. 11.

³³ Cf. *Manuscritos de Bernau*, p. 8.

³⁴ *Manuscritos de Bernau*, p. 11.

³⁵ *Manuscritos de Bernau*, p. 7.

³⁶ A causa de esta conexión, Lohmar habla aquí de “protenciones r”, a diferencia de las “protenciones h”.

³⁷ *Manuscritos de Bernau*, p. 48.

³⁸ *Manuscritos de Bernau*, p. 28.

³⁹ *Manuscritos de Bernau*, p. 28.

⁴⁰ *Manuscritos de Bernau*, p. 13.

⁴¹ La rápida publicación de la edición completa Heidegger (*Heidegger-Gesamtausgab* [GA]) ha aclarado la importancia fundamental que Heidegger, desde la transición a la “vuelta”, atribuía a los “temples anímicos fundamentales”. Desde entonces se han constituido en un punto focal de la interpretación de Heidegger. Después de la publicación, en 1983, de la lección del semestre de invierno 1929-30, bajo el título: “Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit”, GA 29/30, han aparecido una serie de trabajos sobre esta problemática, a los cuales el autor del presente artículo también ha contribuido con el texto: “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, en: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, volumen I, editado por Otto Pöggeler y D. Papenfuss, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1992. Son representativas del alcance de la investigación más reciente las siguientes disertaciones en la Bergische Universität Wuppertal: Peter Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München, Alber Verlag, 1997, p. 68; Boris Ferreira, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, *Phaenomenologica* volumen 165, Dordrecht/Boston/London, Springer, 2002. Cf. también el texto de habilitación de Paola-Ludovika Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a..M., Vittorio Klostermann, 2002.

⁴² Para el comentario fenomenológico de la conferencia *Tiempo y ser*, cf. Klaus Held, “Heideggers Weg zu den ‘Sachen selbst’”, en: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, editado por P. L. Coriando, Berlin, Duncker & Humblot GmbH, 1999.

⁴³ *Tiempo y ser*, p. 13.

⁴⁴ Por tanto, lo que en la Grecia clásica se llamaba *kairós* y Maquiavelo *occasione*.

⁴⁵ *Tiempo y ser*, p. 14.

⁴⁶ *Tiempo y ser*, p. 14.

⁴⁷ *Tiempo y ser*, p. 16.

⁴⁸ *Tiempo y ser*, p. 19.

⁴⁹ *Tiempo y ser*, p. 14.

⁵⁰ Para hacer congruente, lingüísticamente hablando, que el acercarse acontece como un distanciarse (*Entfernen*), Heidegger, en los textos subsiguientes a la “vuelta”, ha escrito con guión la palabra alemana “ent-fernen”, dándole así el sentido de supresión de la lejanía, un sentido que se opone justamente a la significación de la palabra en el uso normal del lenguaje.

⁵¹ Respecto a la importancia de esta idealización en la historia de la ciencia y la filosofía, cf. Klaus Held, “Krise der Gegenwart und Anfang der Philosophie. Zum Verhältnis von Husserl und Heidegger”, en: *Festschrift für Walter Biemel, Studia Phænomenologica*, editado por M. Diaconu, Bucarest, Humanitas, 2003.

⁵² *Consolatio philosophiae*, Libro V, Prosa 6: *aeternitas igitur est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

Recepción: 5 de octubre de 2009

Aceptación: 10 de octubre de 2009