

La experiencia del tiempo fenomenológico. En *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo* de Edmund Husserl y *Ser y tiempo* de Martin Heidegger

The experience of phenomenological time. In *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, by Edmund Husserl and *Being and Time*, by Martin Heidegger

**Lic. Juan Camilo Restrepo Ortiz
Universidad Pontificia Bolivariana**

RESUMEN

El fenómeno del *tiempo* es entendido, de forma inmediata en la cotidianidad, como extensiones cuantitativas que ubican, en el horizonte temporal de la naturaleza, el transcurso de las vivencias. Esta simple intuición consiste en medir los cambios secuenciales de las cosas. En el *mundo de la vida* el tiempo es percibido como una sustancia extensa maleable, de la cual el sujeto puede disponer y utilizar a voluntad. Tal concepción materialista sigue las ideas concernientes que definen el *tiempo* como movimiento y como una serie continua de medidas, que se prolongan incesantemente. Sin embargo, esta concepción no permite siquiera reconocer la fuerza ontológica de este fenómeno. Las investigaciones de Edmund Husserl y Martin Heidegger profundizaron en la estructura ontológica del tiempo y fracturaron los paradigmas naturalistas y psicologistas, que se construyeron entorno al fenómeno de la temporalidad. Los tres horizontes de la temporalidad: pasado, presente y futuro, son las estructuras elementales de la conciencia, y son las dimensiones vitales en que la existencia se manifiesta. Las cosas en sí mismas no tienen temporalidad, el tiempo de los objetos trascendentes surge de la conciencia de duración, de la constante relación que tiene el hombre con las cosas.

PALABRAS CLAVES: fenomenología; temporalidad; conciencia; facticidad

ABSTRACT

The phenomenon of time is immediately understood in the everydayness as a certain series of quantitative extensions that place the temporal horizon of nature through experiences. This simple consists in measuring the sequential changes of things. In the *lifeworld* time is perceived as an extensive malleable substance, which the subject can dispose of and use at its own wish, such a materialistic conception follows the ideas that define time as movement and as a continuous series of measures that prolong incessantly. However, this conception does not even recognize the ontological force of this phenomenon. The research of Edmund Husserl and Martin Heidegger deepened the ontological structure of time and fractured the naturalist and psychological paradigms that were built around the phenomenon of temporality. The three horizons of temporality: past, present and future, are the elementary structures of consciousness, and are the vital dimensions in which existence manifests itself. Things in themselves have no temporality, the time of transcendent objects arises from the consciousness of duration, from the constant relationship that man has with things.

KEYWORDS: phenomenology; temporality; consciousness; facticity

Primera parte: El Fluir del Tiempo de la Conciencia según Husserl

El primer acercamiento sistematizado del concepto de tiempo realizado por Edmund Husserl queda impreso en *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna de tiempo*. Husserl dicta en la Universidad de Gotinga en el semestre de invierno de 1904-1905 un curso titulado *Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento*, la última sección fue dedicada al estudio de la conciencia interna del tiempo, este curso es la génesis de *Lecciones*. En 1917 Husserl le encomendó a Edith Stein la labor de sistematizar los manuscritos a los que se le sumaron trece apéndices, sin embargo, el texto original retornó a los archivos de Husserl hasta 1926, donde le fue encargada la misma labor a Martin Heidegger, quien no retomó los adelantos realizados por Stein. Finalmente, *Lecciones* fue publicada en 1928 en el *Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas*. *Lecciones* expone el origen del tiempo en la corriente de la conciencia, en donde fluyen las vivencias temporales, también llamadas, *contenido de experiencias*.

El concepto formal del tiempo como movimiento

El concepto de tiempo en las *Lecciones* de 1904-1905 se centra en establecer los nexos que conforman la coexistencia de los hechos de la realidad con la sucesión de las impresiones perceptivas. Para aclarar esto debemos estructurar los diferentes niveles y modos de la conciencia que constituyen el fenómeno del tiempo. En primer lugar, es necesario abordar algunas nociones expuestas en *Ideas I e Investigaciones Lógicas II*. El hilo arterial de este capítulo es la relación entre la conciencia y la temporalidad, al igual que las relaciones ontológicas que esta correspondencia guarda.

Existe una diferencia categorial entre el *ser-ideal* y el *ser-real*. Esta dicotomía se ha desarrollado ampliamente en el transcurso de la historia del pensamiento, pero que Husserl asienta como principio formal, para tematizar de manera acertada el concepto de *tiempo*. Las unidades ideales son atemporales, pues sólo puede haber tiempo en el modo de realidad, el cual es gobernado por las leyes empíricas. La realidad es el modo del *ahí* donde los seres se hacen presentes, es decir, comparecen ante la conciencia de un sujeto. En cambio, en el *mundo-ideal* no existe ningún *ahí* que determine el ser, por ende, las leyes analíticas de los fenómenos que *ocurren* en la naturaleza pertenecen a la observación de los hechos. No es de este mismo modo en el *mundo-ideal*, pues a este le corresponde ser expresado mediante las leyes de la lógica. El *mundo-real* está determinado temporalmente, pues es allí donde los hechos en su singularidad pueden *suced*er. Los hechos están sujetos a la temporalidad, como unidades singulares que brotan en el tiempo; son determinados por los puntos de tiempo de donde surgen, y ellos presentan un cumplimiento que fue proyectado de alguna manera desde un pasado, que en un principio se expuso como presente. Los hechos que están en la conciencia son las vivencias, actos intencionales determinados temporalmente. Toda vivencia real es producto del movimiento de la conciencia. Este movimiento consiste en un *salir fuera* de la conciencia para captar algo que se *presenta* en el mundo. En este movimiento la conciencia abstrae los datos fenoménicos del objeto aprehendido. La conciencia funciona como un movimiento centrífugo, que saliendo de sí es capaz de aprehender los objetos para sí misma.

Para Aristóteles el tiempo no puede existir sin movimiento, pero en esencia no es movimiento, y solamente existe cuando el movimiento comporta de manera cuantitativa. Aristóteles observa que el tiempo es una *sucesión infinita de horas*. Lo describe como una serie progresiva de instantes, pero un instante no tiene duración como análogamente el punto no tiene extensión. El concepto límite y abstracto de instante, *por mor* de una necesidad ontológica, se reúne o es inherente a la estructura de la *sucesión* que ordena en serie los *horas*, extendidos al infinito que dan lugar a la duración. El estagirita hace una correlación entre espacio y movimiento, es decir, entre el punto espacial A existe un desplazamiento al punto espacial B; entre A y B hay un movimiento, una mudanza espacial y en el transcurrir entre los dos puntos se manifiesta el fenómeno de la duración que es la cuantificación de la mudanza. De esta forma, no existe el tiempo sin el número, por lo que es una esencia eidética y por relación el tiempo participaría de tal esencia. Considera que el fenómeno de tiempo es una continuidad entre tres extensiones: el *ahora*, el *antes* y el *después*, con los que intenta precisar la ontología y la medida del tiempo. El problema que el pensador observa en el fluir del tiempo, es que parte de éste *ya ha sido*, por lo tanto, *no es*. Mientras que otra parte aún no ha sido, *está por ser*, es decir, la determinación del no,

es propio del pasado y de la posibilidad (*poder-ser*) del futuro; es la problematización empírica del tiempo, pues pasado y futuro hacen parte de la continuidad del tiempo, y serían partes no reales. El tiempo así pensado es nihilizado, parece más bien una forma de *no ser*. El *ahora*, es lo que llamamos cotidianamente como presente, pero éste tampoco es una parte del tiempo porque no tiene duración, se da de manera instantánea, igual como se esfuma en *el no ser* del pasado. No obstante, el presente es el concepto límite que hace que se manifieste el pasado y el futuro. El ahora no es un intervalo del tiempo. Según el tratado aristotélico de la *Física*, el tiempo no es una sucesión de *ahoras*, al igual que la línea no es una sucesión de puntos. No hay un ahora determinada al que le siga otro ahora, como si fuera una serie de instantes determinados.

En cada intervalo de tiempo hay un número ilimitado de *ahoras*. Se podría pensar que el tiempo es la unión continua de sucesiones de intervalos temporales que son indivisibles. Cada *ahora* es siempre distinto, una unidad temporal dentro del tiempo *uno y único*. Según Aristóteles el tiempo no era una sucesión de unidades temporales, aunque si era un atributo del mismo.

La constatación aristotélica respecto al tiempo es que este fenómeno es de carácter empírico, es decir, es resultado de la percepción de movimiento (inmanencia, sin alma que perciba el movimiento no hay tiempo). Si algo modifica el reposo por la mudanza es que algún tiempo ha pasado, si algo se conserva en la duración (estabilidad-continuidad) es que algún tiempo ha pasado, si algo ha pasado necesariamente se ha producido un movimiento. En consecuencia, donde hay movimiento existe un *antes* y *un después*, el momento continuo de movimiento sería el ahora; análogamente el antes y el después son posiciones o momentos temporales que determinan la magnitud espacial, son *ahoras* representativos que cuantifican el tiempo. El ahora inmediato no es cuantificable, no tiene duración. Según lo anterior, la definición aristotélica de tiempo se encuentra en el concepto de número, el tiempo es cuantificable, por lo tanto, el tiempo es la medida del movimiento. Así como el movimiento es siempre distinto en su ocurrir, así también, el tiempo que *va siendo* es idéntico en su transcurrir.

El *ahora* es la posibilidad de la existencia del tiempo, es la '*apariencia*' (en aspecto más no la forma) y la *presencia* de su continuidad. El *ahora* no hace parte del tiempo, porque carece absolutamente de duración (consistencia). El *ahora* es la parte formal del tiempo, sólo existe como concepto que expresa el límite no cuantificable que posibilita el origen y el cumplimiento de todo movimiento. El tiempo es una unidad indivisible de intervalos entre el *antes* y *el después*, pero nunca estas magnitudes temporales se dan de manera simultánea. El tiempo es una fluición de sucesión continua tempo-posicional, este flujo incesante de los *ahoras* percibidos (inmanentes) como movimiento, tal continuidad temporal (secuencia-identidad), surge de la unidad del movimiento y no en su trayectoria, es la manifestación de la duración (origen y fin de un movimiento). Onticamente el tiempo no tiene propiedades de velocidad (premura-lentitud), sino de extensión temporal (brevedad o conservación del movimiento). Cada ahora, como punto-límite inextenso, es *único*, pues el fugitivo y fugaz *ahora* (instante), es siempre distinto, el momento anterior nunca es igual al

posterior, a causa del movimiento, pues posicionalmente el punto antes es esencialmente distinto al punto ulterior. Siendo así, el ahora nunca puede repetirse en cualidad, es único, aunque sí en cantidad, por lo tanto, es lo mismo, “*el tiempo es uno*” (Husserl. 2002). El antes y después son magnitudes temporales, son medidas cuantitativas del movimiento. El movimiento se expresa onticamente en forma cuantitativa, como la extensión tempo-posicional de los entes, entre el origen y el fin del movimiento. El fin de éste expresa el reposo, pero termina siendo parte del tiempo porque es potencia de movimiento; el ente en reposo es la manifestación de la conservación de este en el tiempo. Todo ente que existe en el tiempo es cuantificable. El todo es un conjunto ordenado en partes cuantitativas. Las cosas existen mientras se conservan y son consistentes en el *ahí* (presente) del tiempo. En este *ahí*, todo ente que *es* en el tiempo es afectado por el mismo de manera nihilizante. El tiempo nihiliza lo que es, porque todo movimiento tiene origen y presupone un fin, un estar fuera del tiempo. La degradación de lo que se conserva es manifestación de esta afectación nihilista, que originariamente se manifiesta como deterioro.

Aristóteles define el tiempo como el número del movimiento según el antes y el después. La definición óptica (fenoménica) del tiempo es el número. Es mediante el concepto de número que distinguimos las magnitudes cuantitativas. Toda realidad está mediatizada por las extensiones numéricas espacio-temporales. Ahora bien, Aristóteles también vislumbraba la noción ontológica del tiempo como cambio. Descrito en la *Física*, el cambio es la traslación que involucra la mudanza. En el tiempo los entes están en continuo cambio hacia la nihilización, hacia el *no-ser*, el estar por fuera del tiempo. El cambio es un *salto* siempre hacia adelante, no hay cambio en el retroceso. En el retroceso solo concurre la repetición o salto al pasado. *Saltar hacia adelante*, es ir más allá del presente natural, esto es lo propio de la *trascendencia*. El tiempo siempre está *dirigido hacia adelante*, es decir, que intencionalmente siempre antecede el presente. El presente, como tal, etimológicamente, es un límite temporal. Procede del latín *præsens*, el prefijo *præ* significa antes y delante, y el verbo *esse*, se traduce como estar; tal significado etimológico tiene la consistencia teórica expuesta por el estagirita. Si lo único realmente presente, es el ahora fugaz e instantáneo, entonces, éste establece el límite entre lo previo y lo delante.

Ya se ha establecido que el *ahora* no tiene duración, y lo que no tiene temporalidad está por fuera de lo real. Dicho está que todo lo que tiene una duración hace parte del tiempo, siendo así, el *ahora*, por ser parte constituyente del tiempo debería tener una magnitud temporal, si bien de nivel infinitesimal. Pero una magnitud temporal concebida de este modo no tiene relevancia real en la intuición sensible, sino que hace parte de las categorías lógicas, es por ello que decimos que el *ahora* es un límite formal, una percepción en acto que divide la percepción del *antes* y del *luego*.

La unidad de la cosa reúne los concretos que nunca están aislados de facto, si no que entran a una *sucesión* de atributos que en su unidad conforman la cosa individual. Esta sucesión de *concretos* (rasgos diferenciales que comparecen en unidad) permite, en una forma análoga, pasar de manera simultánea de un contenido a otro. La síntesis de los concretos se manifiesta en el tiempo, pues los distintos contenidos concretos son situados en posiciones distintas de la cosa. Cada desplazamiento posicional tiene

una extensión temporal, en donde la cosa como unidad se dona como *presente*. Los rasgos independientes de las cosas se dan en serie y en momentos temporales distintos (separables), desde acá se esboza el concepto de *sucesión*, que de manera primaria se definirá como una serie de desplazamientos, de rasgos diferenciales en diferentes puntos de tiempo. Los contenidos concretos relacionados entre sí mediante el proceso sintético conforman unidades identificables, pues los concretos pasan constantes y singulares; y este pasar (transcurrir) constituye la serie continua de elementos que en su individualidad forman los momentos, definidos como parte abstracta no independiente. Es una duración imprevisible; devine del latín *momentum*, se refiere al movimiento que permiten identificar los componentes concretos de la unidad de la cosa. Cada momento constituye o produce una sensación que es la captación de algo concreto, en esta fase aún no se puede intuir la unicidad de la cosa. La unidad brota de la *duración* (tiempo que transcurre desde el pasado y que se sigue manifestando hasta el ahora actual, es decir, hasta la impresión originaria del objeto). La duración reúne los contenidos concretos presentando la cosa-objeto.

Ahora, la percepción, consiste en la fusión de actos perceptivos singulares que constituyen el todo que se percibe. En Ideas I, menciona que “toda vivencia real, en cuanto existe en el presente o, como también podemos decir, en cuanto unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo lleva consigo en cierto modo el carácter de ser, lo mismo que lo percibido” (Husserl. 1962). Un objeto es una unidad temporal de continuidades; en la percepción se conserva su duración, el haber sido *-pasado-*, la percepción del ahora inmediato y el apuntar hacia su próxima y propia posibilidad *-futuro-*. Los actos perceptivos son aquellos que se comparecen como *presente*, en contraste con los actos de recuerdo, en los cuales algo aparece como representación. Los actos de recuerdo pertenecen al género de la fantasía, esta facultad de la conciencia hace referencia a los elementos situados más allá del campo de las vivencias reales.

A todo presente actual de una vivencia corresponde idealmente una modificación de neutralidad, a saber, un posible presente en la fantasía cuyo contenido responde exactamente al suyo. Ninguna vivencia semejante de la fantasía tiene el carácter de ser realmente presente, sino el de ser “*quasi*” presente. Pasa aquí, en efecto, exactamente lo mismo que pasaba al comparar los datos noemáticos de una percepción cualquiera con los de un fantasear (o contemplar en la fantasía) exacta e idealmente igual: todo lo percibido se caracteriza como un “ser realmente presente”; todo lo paralelamente fantaseado, por un tener el mismo contenido, pero como “*fantasía*”, como un ser *quasi* “” presente. (Husserl 1962).

Sólo tiene presencia real lo que es actualmente percibido, lo que en el ahora concreto es captado por la aprehensión. Ahora bien, existe a manera de la fantasía un presente cuyo contenido temporal es un ahora que *ha sido*, un ahora representado cuyo contenido es en forma de pasado y al que se puede acceder mediante la intuición reflexiva. El *ahora puro* es una intuición de actualidad, en donde se percibe el objeto puro y simple. Los datos noemáticos del acto perceptivo y los datos noemáticos del recuerdo son cualitativamente distintos, ya que en la percepción se reduce el objeto a su puro darse. Lo aprehendemos de manera natural, simple; mientras que los datos noemáticos de la fantasía o el recuerdo, el objeto natural es modificado

temporalmente, es un pasado conservado en la memoria (facultad de la conciencia de fantasía), y constituido con una intencionalidad noética.

La percepción sensible muestra el objeto de inmediato, sin distinguir sus atributos. En un único acto de percepción, la dación del objeto no es plena, sino que la intención proyectada inicialmente al objeto aprehende un conocimiento parcial, dejando las singularidades de la unidad en la oscuridad. Cuando nuestra mirada se dirige por algún tiempo sobre el objeto, descubre una tras otra, las propiedades de éste; esta mirada, atenta hacia un objeto, permite acceder a las distintas fases. Por cada fase descubierta el objeto aparece entero, pues en cada percepción no se aparece, ante la conciencia, una parte del objeto sino su unidad, mediante la fusión de percepciones que es semejante al acto sintético (Husserl 1962).

La percepción capta el ahora inmediato. La conciencia de cierto modo está centrada y confinada en el presente, igualmente, es capaz de apuntar en la continuidad que representa el pasado y en el prefigurar de la protensión. La percepción aprehende el contenido sensible del objeto. “*La conciencia puede dirigirse de diversas maneras a un mismo contenido*” (Walton 2015) con el fin de ampliar el conocimiento y el horizonte comprensivo del mismo. La fenomenología trascendental propone la tensión entre el sujeto intencional y el objeto, que de alguna manera afecta a la conciencia subjetiva (llama la atención) y se *presenta* ante ella mediante el acto perceptivo.

En conclusión, la percepción es la experiencia que determina objetivamente la *presencia* de las unidades hyléticas. En otras palabras, presenta el *ahí* de las cosas; este primer asomo de realidad, dada en la pura percepción, es un contenido hylético vacío de sentido. La percepción entrega a la conciencia los datos de sensación, es decir, los predicados físicos (Husserl 1962). La percepción constituye el *fluir* constante e invariable de la conciencia; constantemente el ahora de la percepción se convierte en la conciencia de lo pasado y al instante que le sigue la continuidad de lo pasado, destella un nuevo ahora (Husserl 1962).

Las impresiones originarias, punto-fuente del ahora

Las impresiones originarias son el punto-fontanal que inaugura el ahora puro y constituye los objetos de duración. Además, es la fase de la conciencia que está en constante mudanza, originando su “*fluir*” (Husserl 2002). La percepción es la autodonación del presente que tiene su correlato en el pasado. El *ahora* es dador de los contenidos de sensación, son los datos captados por la conciencia mediante los actos perceptivos, y la sucesión, la modificación o mudanza hacia el pasado, es mirar la serie de *ahoras* pasados de modo retrospectivo. Es mediante la sucesión que tenemos conciencia de duración. La sucesión da lugar a los caracteres discursivos (formas temporales que remiten a los objetos inmanentes cuando son mencionados en algún punto de tiempo como el ahora, el ayer, el pasado, el hoy, etc.) que están vinculados por antonomasia a los fenómenos discursivos correlacionados con las vivencias que discurren en constante sucesión (señalización al pasado). Esta mudanza forma la unidad indivisible que puede existir por sí misma (Husserl 2002), tales unidades son

independiente por su singularidad, y es a lo que llamamos objetos temporales, los cuales son unidades de tiempo que contienen en sí extensión del tiempo (duración). Es menester ahondar en los vínculos fenomenológicos de los atributos que componen la estructura conceptual del tiempo, para aclarar de manera correcta este tema.

La primera cualidad del tiempo es la sucesión y la segunda es la duración. La vivencia es la que *lleva a cabo* (acto) la intuición del tiempo, sea esta en el modo del ahora de la percepción o de la rememoración. En la percepción aparecen los contenidos de sensación que fundan el aparecer del tiempo. Cada unidad hylética aprehendida constituye los intervalos temporales, es decir, los contenidos separados de tiempo, donde los objetos en su unidad aparecen como duración extendida y dentro de tal, aparece el cambio. La serie de intervalos da pie para que surja la conciencia de sucesión, y la extensión de sucesiones en el tiempo es el punto constitutivo de la conciencia de duración. La capa hylética es la protoimpresión, definida "*como aquella parte del acto perceptivo que está encargado de la dación del contenido del objeto presente*" (Conde Soto 2012), es la aprehensión primitiva o la percepción ingenua de la cosa en su mero aparecer. Cada momento se distingue gracias a un principio individualizador referente a las posiciones temporales que ocupan. Siendo así, el momento material de la vivencia está compuesto por puras experiencias sensibles, desprovista de la capa intencional, cuya objetividad aún no ha sido determinada, aunque ya los contenidos materiales *señalan* un ser que está compareciendo como presencia. Ya posee de cierto modo objetivación, pero aún no cuenta con el momento noético que contiene el aporte singularísimo de la intencionalidad, proporcionándole sentido y constituyendo así los rasgos de objetividad de una unidad concreta. Del momento noético surge las *intenciones significativamente vacías*, como las llama Roberto Walton, las cuales rememoran el objeto sin alcanzarlo de manera intuitiva. Este mencionar evocador de representaciones, es decir, de presentificaciones, ya es propio del recuerdo, operación de la conciencia de fantasía.

La sucesión y la duración son nociones que deben entenderse como conciencia de la existencia de algo presente, como algo que se extiende desde su pasado hasta la actualidad. Esto ocurre mediante la intencionalidad trascendental, depositaria de las formas de futuro. Todo presente es a su vez posibilidad, este hecho enmarca las expectativas de existencia, las cuales son proyectadas desde el pasado y que tienen su cumplimiento en el ahora. El presente tiene su correlato con el pasado y el futuro.

Existen niveles de aprehensión, el que se radicaliza en la percepción hylética, y el de graduación aperceptiva-reflexiva o tematizante. La aprehensión es la asunción activa de los datos de sensación, es decir, el acto de aprehensión motiva el acto intencional. Las sensaciones meramente percibidas no son intencionales, aunque si se integran de modo pasivo a la conciencia, este aparecer sensible puro es una afección de la conciencia. En la aprehensión estos datos de sensación son los contenidos primarios de la conciencia. Así, la apercepción hace que la aprehensión consciente se revele en lo dado *en persona*, siendo esto la primera cualidad objetiva que recibe el *ahí presente*. La apercepción convierte los contenidos primarios en datos absolutos de tiempo, que son en sí mismos tiempo objetivo hecho vivencia (Husserl 2002). Los contenidos

primarios pertenecen a la fase de las protoimpresiones, que es un modo primitivo de la conciencia en que un contenido temporal comparece como un ahora puro, *no-modificado*. Cuando el ahora no-modificado *pasa* por la aprehensión aperceptiva, esta captura mediante la conciencia atencional el horizonte de pasado de un objeto.

El objeto es una complejión de fases temporales (constituidas por contenidos de sensación), es la unidad donde el objeto hace su aparición. No obstante, la objetividad no se constituye mediante los contenidos primarios, si no en los caracteres de la aprehensión aperceptiva, los cuales son referentes de los contenidos inmanentes. La unidad se diversifica formalmente cuando es visualizada desde sus rasgos objetivos, cada atributo o rasgo objetivo pertenecen a momentos constitutivos de objetividad (Husserl 2002). Ahora bien, cuando hablamos de rasgos objetivos estamos mencionando los momentos de duración, e intrínsecamente aparece la sucesión que articula, por medio de un vínculo de conciencia. las distintas aprehensiones y modificándolas en un acto unitario, el cual es el resultado de un acto sintético.

La comprensión del *ahora* de la aprehensión, dentro del carácter de la temporalidad, es entendida como un dirigirse, una tendencia hacia *adelante* con el fin de captar algo, es decir, la aprehensión tiende hacia la *expectativa de cumplimiento* (futuro), y el cumplimiento se hace efectivo en el presente. La aprehensión capta (alcanza, atrapa) el *ahí*, el *presente* inmediato; el cual está repleto de contenidos de sensación que se disponen en *sucesión*, que aparecerán mediante el acto de síntesis el objeto. Para que exista la sucesión es menester que haya una serie ordenada de contenidos ingredientes aprehendidos en las percepciones. Por ello, la sucesión hace del presente una posición de privilegio, pues es en el presente donde surgen las daciones que originan toda sucesión.

Los modos de la conciencia de la fantasía: la retención y la expectativa.

Dentro de las impresiones originarias se dan una serie de modificaciones rememorativas e imaginativas, tales facultades pertenecen a la conciencia de fantasía. Los fantasmas son irrealidades en sí mismos, sombras de algo que *fue* presente, estas sombras son los rastros de un ahora que *fue* percibido y como tal, hundido en el pasado. Tal hundimiento es un movimiento decreciente de los contenidos noemáticos y noéticos de la unidad objetiva, en continua distorsión o desfiguración debido a su tendencia al olvido. Mientras que la percepción es la autodonación del presente, la retención aparece ante nosotros como un ahora que ha sido, un ahora que no es percibido ni dado en este momento, sino que es evocado. El llamamiento del objeto no lo pone ante la intuición originaria, sólo lo mienta. El recuerdo constituye el pasado de manera representacional y no vicaria. Un recuerdo (vivencia inmanente) no sustituye otro, cada uno tiene su punto fundacional en el tiempo inmanente.

Husserl sostiene que el recuerdo es la evocación ordenada de los distintos momentos de la sucesión, tratando de aproximarse al orden acontecido en la vivencia originaria. La conciencia organiza de modo lógico y sintético los hechos, de manera

que el recuerdo se reproduzca con cierta precisión lo que *ha pasado* en el ahora evocado.

El recuerdo tiene la facultad de reproducir un ahora pasado. Pero en esta facultad no se limita a transcribir en imágenes lo sucedido, sino que está también podría falsificar los hechos de manera intencional. Dentro de la teoría psicológica existen diversos motivos para que el fenómeno de falseación intencional se dé, pretendiendo modificar el recuerdo u olvidarlo como mecanismo de defensa ante los sentidos nocivos que representa ese pasado. Sin embargo, este plagio intencional no es de modo vicario, aunque intenta serlo. Los sedimentos de la conciencia de las vivencias originarias, entendidos como "*residuos de conciencia que no desaparecen*" (Sassi 1972), quedan en el fondo oscuro, que mediante un rayo de atención tendrá prominencia sobre las demás sombras de recuerdo que se hayan en el fondo. Entonces, el recuerdo es reproductivo también como falseación.

El recuerdo evoca la sucesión del objeto, es decir, sus diferentes fases de constitución. Y siguiendo las premisas de Husserl podemos decir que el recuerdo tiene un doble horizonte constituyente: la analítica reconstructiva y la actualización expansiva. Esto es visto desde la fenomenología trascendental. La analítica reconstructiva es la posibilidad que el recuerdo tiene de armarse ordenadamente a sí mismo, es decir, éste organiza de manera atencional cada uno de los momentos (elementos captados) que forman la sucesión mediante la descripción. El otro horizonte es la actualización expansiva, el cual es un proceso de reconfiguración de sentido. El recuerdo es una modificación de su carácter de ser cada vez más un *sido que ha pasado*. Además, tiene la posibilidad de abordar de manera reflexiva sus distintos escorzos (refiere a la característica de la percepción que consiste en presentar el objeto desde un sólo perfil) de entendimiento y así modificar el sentido previo. Esto generaría una nueva reflexión que estaría condicionada por las impresiones originarias del ahora actual y otros eventos sean estos anteriores o posteriores al evento reproducido en el recuerdo. Esto es lo que Husserl llama en *Investigaciones lógicas* intenciones de inserción. Estas son intenciones de pasado y de futuro que se enlazan con las intenciones del ahora para configurar un entorno temporeo-existencial. Es necesario aclarar la relación entre los movimientos de la conciencia con los actos del *ahora-fontanal* y los recuerdos.

Las vivencias son el *yo-psicofísico* en el movimiento de la trascendencia y la inmanencia. En *Intencionalidad y Horizonticidad*, se expone la trascendencia como el dominio de los correlatos de las intenciones respecto al mundo y, la inmanencia como la esfera de los contenidos *real-inmanentes* de la conciencia, siendo esta la esfera de lo dado en manera absoluta. Ahora, el tiempo propio de la trascendencia es el *ahora-actual*, y es éste quien constituye la orientación psicofísica del *aquí*. El ahora presente tiene un doble sentido, es considerado como el dador de presencias y es constituyente del presente primigenio de la subjetividad, es decir, el ser consciente el sujeto de su propia presencialidad (su estar-en el- mundo). Siendo así, la trascendencia es la vivencia empírica del yo, y la inmanencia es constituyente de los contenidos pasados, los recuerdos que son las vivencias propias del yo reflexivo.

Ahora bien, existen niveles constitutivos para la formación de las unidades inmanentes, el primero de ellos es la retención de primer nivel que conserva el ahora, o el momento inmediatamente anterior a este presente (punto límite). La retención o recuerdo primario es la conservación continua de los elementos dados en la actualidad, tal conservación es una proto-aprehensión, ya que en este nivel no hay aprehensión alguna, sino una especie de grabación inmediata de todos los contenidos de sensación dispuestos en una serie continua de impresiones originarias. Las retenciones correspondientes a cada impresión originaria constituyen los primeros procesos que darán lugar al tiempo inmanente.

La fase inaugural del tiempo son las impresiones originarias que se dan continuamente y que se enlazan con las fases precedentes de la vivencia actual. En otras palabras, las impresiones dadoras de los datos de sensación se articulan con los datos de sensación que han precedido y que por tanto no corresponden al momento actual, esto sería la fase de una nueva percepción. Ahora bien, el enlace entre las impresiones originarias y las retenciones y el enlace entre retenciones se deben a la continuidad que vincula de manera simultánea todas las unidades de vivencia. Las unidades son constituidas por la constancia de las modificaciones retencionales, esto quiere decir que cada retención agrega una fase o momento de objetividad siempre nuevo. Cada retención es un objeto de duración perteneciente a la esfera inmanente de la conciencia. Algo que tiene duración es algo presente que le precede una serie de fases constitutivas, tanto aprehensivas como temporales, previas al ahora perceptivo. Para Husserl la conciencia es un flujo incesante de impresiones originarias conservadas en retenciones. Estas siguen un retroceso, se modifican como algo que cada vez más acentúa su carácter de pasado. No obstante, cada impresión originaria incorpora la novedad, ésta se modifica en retención de la novedad reciente, por tanto, las retenciones tienen en sí mismas un carácter de novedad. *“La constitución de la unidad retencional va más allá y añade siempre la novedad”* (Husserl 2002). Si observamos con detenimiento logramos entender que la retención de pasado tiene en sí mismo intención de expectativa, esta doble intencionalidad de la retención Husserl la llama *intencionalidad longitudinal e intencionalidad transversal* y son los fundamentos que permitirán que la conciencia, de manera pre-reflexiva, constituya por sí misma su propio movimiento temporalizador.

La intencionalidad transversal constituye lo duradero (las fases constitutivas del objeto que preceden la actualidad), es decir, conforma el tiempo inmanente. La mencionada intencionalidad longitudinal compone las fases de flujo de conciencia en el punto ahora fluyente, significando que mide la duración de los objetos y los expone en el momento temporal del *ahora*. Las retenciones se asocian intencionalmente entre sí, formando el fenómeno de la *sucesión*, que no es más que la conservación de los contenidos precedentes y siguientes al punto limítrofe del ahora. Las vivencias o contenidos inmanentes en asociación con las vivencias precedentes dan lugar al fenómeno de la continuidad, de este se despliega la conciencia de duración y de identidad de los objetos. Cada objeto inmanente posee duración e identidad, esta última tiende intencionalmente a singularizar cada unidad inmanente. El remitir intencional de las retenciones a otras que son cada vez más dirigidas al horizonte de pasado, tiene el sólo propósito de conservar la secuencia de los contenidos, para

formar posteriormente rememoraciones completas, las cuales sólo son “completas” en el cumplimiento rememorativo, es decir, en el futuro. La conciencia absoluta de tiempo se constituye en su propio fluir mediante esta intencionalidad longitudinal.

La intencionalidad transversal es el otro horizonte propio de la retención, mide la duración o la exposición del objeto en un sólo momento temporal, sin recurrir a determinaciones precedentes del objeto expuesto. Esta intencionalidad no distingue la dirección de las asociaciones y consiste en un despuntar singular de los contenidos hacia el pasado.

El nivel superior de la conciencia de recuerdo es la rememoración o recuerdo secundario, que consiste en la evocación o presentificación de un evento que *ha sido* y, mediante un realzamiento de sentido, es traído al momento actual en la forma de una intención vacía, que es una forma no intuitiva de la conciencia, pero sí reflexiva.

La conciencia retencional se erige en un horizonte desvaneciente (decreciente), esto refiere a que las ‘presencias’ aprehendidas en la conciencia van progresivamente disipándose en el trascurso temporal que va dirigido siempre al pasado y por lo tanto al olvido. La conciencia atencional tiene la primacía de recuperar aquello hundido en el olvido. La conciencia reflexiva o atencional conoce lo que sucede en ella, vuelve hacia las percepciones, asimila la nueva experiencia y la relaciona con las precedentes para que forme parte del todo. La corriente de la conciencia es constituida cuando la conciencia es activa, cuando esta no se limita las afecciones de la naturaleza, si no que se dirige hacia ella, y en ocasiones suma atención; ingresa a los contenidos que se encuentran latentes en el fondo de la conciencia, donde están los datos hyléticos no constituidos y los contenidos que, aunque significativos, permanecen ocultos, pero no dejan de expresar en las intenciones de la vida cotidiana.

La conciencia reflexiva es el halo atencional, el halo de intención aclarativa para navegar dentro de las oscuras profundidades de la conciencia, siendo esta la causa *sine qua non* de la objetividad. El *yo* es afectado pasivamente por los datos sensibles y en una segunda afección por los actos sedimentados. Los recuerdos se conectan mediante la asociación. Los recuerdos asociados forman en su conjunto la totalidad de la experiencia de la conciencia, es decir, la forma objetiva de la totalidad de la vida del sujeto o polo egológico. Éste es el receptor de la vida noética que sostiene el *yo* en su pura unicidad y es correlativo a la identidad específica del sujeto. El polo egológico reúne las múltiples vivencias del sujeto asociándolas al ahora actual. Los sucesos ocurridos del ahora actual se concretan por el polo de objetivación, este las vincula o las asocia con la totalidad de las vivencias que constituyen el *yo*. Cabe resaltar que el polo de objetivación le da identidad a cada una de las experiencias y hace que conserven su propia temporalidad.

El ego no se limita a la capacidad de volver la mirada hacia *lo sido*, sino que tiene otro horizonte temporal mucho más extenso y cuya intencionalidad está dirigida hacia el cumplimiento. Los fenómenos que articulan y constituyen este horizonte temporal son: la protensión y la expectativa.

La expectativa tiene la forma de la presentificación, fenómeno en que algo aparece en el momento presente sin ser el objeto fenoménico, quien se muestra propiamente,

sino que es mentado, lo cual hace parte de las intuiciones vacías correspondientes a la esfera verbal. Las expectativas son el despuntar que está a la espera de cumplimiento y que busca una implicación ulterior en el transcurso de la experiencia e indica *posibilidad o decepción* (Walton 2015).

En la forma de la intencionalidad existe un proceso llamado *entramado intencional*. El mismo se fundamenta en la existencia de intencionalidades subyacentes de cumplimiento particular, que se ensamblan a una intencionalidad superior para llevarla a su cumplimiento general. Podríamos decir, que la intencionalidad se caracteriza por la ausencia de cumplimiento y por su tensión dirigida a la aprehensión del objeto. Consideremos que la principal operación de la conciencia es la intencionalidad que se caracteriza por ser un proceso o proyecto de plenificación, por lo tanto, la conciencia siempre está lanzada hacia el futuro y no meramente remitida al presente.

La conciencia de futuro en el presente se da en la forma del pre-sentimiento, fenómeno que tiene la forma de la latencia del pasado en el presente. Tengamos en cuenta que todo recuerdo tiene en su esencia una tendencia hacia la rememoración futura. El confluir de las distintas magnitudes temporales encuentran su lugar de unificación en el presente, en el tiempo único real.

La protensión aspira alcanzar un objeto, pero su intencionalidad se efectúa de modo pasivo, *señala* en tanto que dirige la mirada hacia lo que *va a venir*, esté *aún no presente*, es indeterminado. Aun así, tiende al cumplimiento. Cuando la intencionalidad se plenifica, aparece un nuevo *presente*, que a su vez está a la espera de ampliación y perfeccionamiento. El cumplimiento no es a la manera de la intención proyectada, sólo es una aproximación; es por este hecho que la expectativa nunca será total, siempre estará a la espera de algo que la complementa, siempre es un proyecto.

La protensión prefigura (representa), anuncia un posible, y tendrá su determinación o cumplimiento según las experiencias previas. En otras palabras, las intenciones de cumplimiento particular fueron plenificadas de modo correcto y en las circunstancias adecuadas. El despuntar hacia el objeto de la protensión es un desborde de posibilidades.

Las protensiones son contrarias al transcurrir pasivo de las retenciones y a sus asociaciones sintéticas, ya que éstas enlazan los objetos dados de forma sensible. La protensión es latencia, cierta actividad que tiende a su realización plena. En lugar de asociaciones, la protensión intuye objetos ideales u objetos en víspera de concreción. Etimológicamente significa la acción de dirigirse a un fin futuro. Mientras que lo retenido es la protosensación que acaba de desaparecer y ha sido determinada como algo que *fue presente*. En cambio, la protensión es de modo vacío, no tiene contenidos si no formas ideales. Por otro lado, las retenciones y las protensiones tiene como punto común de surgimiento la conciencia de fantasía. Esto sucede en el primer nivel de la conservación del pasado y de la ampliación del presente; cuando la retención y la protensión se constituyen en un segundo nivel y se modifican como recuerdo y expectativa hacen parte del nivel superior de la conciencia de fantasía, es decir, son parte de la conciencia de reflexión.

La dirección protensional es inherente a la unificación de cada fase del flujo de la conciencia absoluta de tiempo. En la tendencia protensional de la conciencia todos los procesos coinciden y operan como una unidad sintética de las diversas fases constituyentes de la realidad de sentido. Esta unidad se autoconstituye en la intencionalidad que proyectada al cumplimiento debe también referirse a su propia retrospección. Ahora bien, el cumplimiento particular muestra la conciencia de los acontecimientos a nivel de los objetos inmanentes que se presentan en el ahora cumplido. En cambio, el cumplimiento general expone la autoconciencia. La conciencia se autopercibe como presente viviente mediante la reflexión sobre sí misma, reconociéndose de tal modo en su total extensión temporal como un cumplimiento de ser siempre conciencia (Niel 2005).

La conciencia absoluta de tiempo

La conciencia tiene distintas operaciones o modos intencionales de acceder a la evidencia inmanente del tiempo. La unidad de las distintas intencionalidades se hace en un proceso esencialmente dinámico, pues los contenidos de aprehensión se remiten los unos a los otros en distintos horizontes, constituyendo el fluir permanente de la corriente de vivencias. En este modelo dinámico, la conciencia se constituye así misma mediante la autoreferencialidad, evitando recurrir a nuevos niveles constitutivos primigenios del flujo, evitando el absurdo "*regressus in infinitum*" (Niel 2005). El tiempo inmanente es constituido mediante las operaciones intencionales y se auto-evidencia en la reflexión que trae al presente el cumplimiento de una rememoración. El hecho de que el flujo de la conciencia se autoconstituya a sí misma, impide el retorno al infinito dirigido hacia la búsqueda de nuevos niveles fundacionales de la conciencia. Especificar la operatividad de la conciencia sin recurrir a niveles inferiores de la misma es la intención teórica de la autoconstitución de la *corriente de conciencia*.

En los *Manuscritos de Bernau* se menciona que la conciencia no constituye primariamente objetos, sino que mediante un carácter tempo-constituidor hace que las unidades de contenido se muestren como presencias y extensiones de tiempo (duración) (Niel 2005). Este tipo de conciencia tempo-constituidora es de carácter no intencional y es en esencia pasividad.

La constitución de los objetos depende directamente del recuerdo que conserva la intención objetiva y mantiene fija su identidad mediante su continuo en el tiempo (duración) (Husserl 2002). La conciencia del ahora se transforma constantemente en una conciencia de pasado, sin embargo, ésta conserva los distintos escorzamientos del hecho objetivo. Este *ahora* desplazado, que pierde el carácter de novedad, gesta el fluir y objetiva como real-trascendente las vivencias.

La constitución de la experiencia objetiva tiene dos fases. La primera de ellas ocurre en el ahora perceptivo, donde aparecen los contenidos de sensación. La segunda fase aparece cuando el contenido alcanza una identidad y adquiere consistencia de ser duradero. El carácter de individualidad de los objetos surge de los atributos de

identidad y duración, pues la protoconciencia del fluir puro no ofrece ninguna aclaración de la identidad o la duración de los objetos. El fluir sólo muestra la presencia de los objetos mediante la intuición.

El fluir temporal es, pues, un entramado continuo de retenciones de retenciones, y de protensiones de protensiones, que puede prolongarse de manera indefinida hacia el pasado y hacia el futuro. El ahora se une a una serie de pasados y futuros que modifican de continuo su modo de empalmarse unos con otros a la vez que mantienen la relación que guardan entre sí. Y sin esta modificación continua de los horizontes temporales no sería posible el carácter fluyente del presente. Por un lado, el fluir inherente al presente viviente da lugar a un horizonte temporal [...] el fluir se orienta en variadas direcciones que se asocian con los horizontes temporales (Walton 2015, 86).

En este flujo se producen los escorzamientos de sentido, pues el constante cambio despliega la serie de aspectos de las unidades inmanentes. En consecuencia, el flujo es una secuencia que tiene su fase de actualidad y una continuidad pasada. Esta corriente es el pre-lineamiento, la posibilidad de toda constitución, pero no es nada objetivo en el tiempo (Husserl 2002).

La conciencia fluye *a la vez*, todo ocurre en ella de forma simultánea y es la forma intencional de la conciencia interna del tiempo que hace que todas las vivencias inmanentes se produzcan como actuales, por ello se constituye una y única conciencia (Husserl 2002). *“La simultaneidad es el contenido que se transfiere a todo el conjunto, una vez asociados los contenidos, los momentos del fluir se enlazan fluyen los unos en otros y pueden afectarnos como un dato unitario. La unidad produce una vivificación por la que el conjunto nos afecta y queda incluido en la esfera del presente viviente”* (Walton 2015). Los objetos inmanentes es conciencia de pasado, como la retención es la conciencia previa del ahora, estos son a *la vez* a la llegada de nuevos contenidos originarios, por eso el flujo se constituye como conciencia de unidad. El flujo es simultaneidad pura a causa de la forma autoconstituyente de la conciencia absoluta, a la vez, que se constituyen los objetos, la conciencia se constituye a sí misma (Niel 2005).

La conciencia absoluta es el resultado de la orientación de la intencionalidad transversal, que capta la fase temporal de las vivencias de modo que constituye el tiempo de estas. La intencionalidad longitudinal capta las fases temporales de las vivencias las cuales se constituyen a sí mismas y dependen de la captación de la conciencia absoluta (Walton 2015). Esta circularidad remite no sólo a la autoconciencia de temporalidad como ser presente que tiene en sí misma duración y latencia, sino que también evoca la unicidad de la conciencia.

La forma del tiempo objetivo se desprende del fluir de los modos subjetivos en que se da. Es un tiempo aprehendido a través de la conciencia interna del tiempo, se exhibe como una unidad y tiene la multiplicidad correspondiente a sus fenómenos operacionales. El tiempo objetivo es el resultado de un proceso constitutivo, cada punto temporal objetivo evidencia la forma rígida del sistema de unidades de duración. El tiempo objetivo-noemático alude a la continuidad de formas de contenidos (Walton 2015). La forma del tiempo es un continuo de puntos *ahora* que

constituyen el presente viviente y están a la *espera* de ser conservados mediante el fenómeno de la retención.

Segunda parte: El carácter ontológico-existencial del tiempo. M. Heidegger

La interpretación del concepto de tiempo de Heidegger es el eje temático de esta segunda parte. La obra fundamental de esta sección es *Ser y tiempo* publicada en 1927, cuyo editor fue Edmund Husserl. Se ha convertido en una obra canónica para las vertientes hermenéuticas y una controversia para las tradiciones más formales de la filosofía. Sólo hay que recordar las duras críticas que recibió la obra en el círculo de Viena. Heidegger en su trabajo hizo un viraje de pensamiento, empezó abrirse camino por una nueva corriente denominada como *la analítica o fenomenología de la existencia*, distanciándose de la fenomenología trascendental de Husserl. Sin embargo, con claridad se puede deducir los lineamientos o la herencia conceptual y metodológica de su maestro. El tiempo para Heidegger es un concepto ontológico cubierto por un anquilosado sistema conceptual heredado de la tradición, por tal motivo es imperioso exponer la autenticidad conceptual en el claro luminoso (*Lichtung*) del pensamiento y hallar las posibilidades más propias en relación con el ser que es capaz de dar sentido a su propia existencia, el *Dasein*. La temporalidad del *Dasein* tiene dos modos yuxtapuestos de comprensión, el tiempo inauténtico-vulgar y el tiempo auténtico-propio.

La relación entre el tiempo de la facticidad y la existencia en el modo de la cotidianidad

El concepto de la experiencia fáctica de la vida aparece en las primeras lecciones de hermenéutica fenomenológica dictadas por Heidegger, durante el periodo en Friburgo de 1923. Dichas lecciones quedan concretadas en la obra *Ontología o hermenéutica de la facticidad*. La experiencia fáctica “*consiste precisamente en elaborar conceptos capaces de aprehender el fenómeno de la vida en sus modos fácticos de existencia*” (Escudero 2009). El concepto de facticidad se vincula con el carácter del *ahí* del *Dasein* [ser-ahí], es decir, el hecho de su presencialidad. Con ello se está indicando su esencial apertura de *estar-abierto* al mundo (Escudero 2009).

La palabra *Dasein* significa existencia, término que indica la condición ontológica del hombre de estar siempre *fuera de sí*. Cuando Heidegger define el *Dasein* como existencia, no se está refiriendo a ninguna realidad efectiva, tiene la intención de resaltar el sentido de la partícula latina *ex* que significa ‘afuera’. El hecho de la existencia significa el estar afuera de sí mismo en el mundo inmediato, superando la comprensión de la existencia humana como *subjectum*. El *Dasein* de manera constante y dinámica sale al encuentro de los entes del mundo, por lo que “*el Dasein existe básicamente en el comportamiento con las posibilidades*” (Escudero 2009).

La facticidad fundamenta el *Dasein* como un sujeto pre-teórico, inmerso en el puro hecho de existir. La facticidad lo vincula con la posibilidad de ser en el mundo, siendo el mundo el horizonte de referencias y significados por el que inmediata y regularmente se comprende así mismo. La primera instancia del *Dasein* no es la reflexión sobre su *eidos cogito-ego*, sino como ser en el mundo está *ahí*, habitándolo en la medida que lo constituye mediante el sentido. El ser ahí (*Dasein*), en su más elemental manifestación, es pura presencialidad, constituyendo como el primero de los datos fenoménicos. El *Dasein* es el *ser ahí* remitido a la inmediatez de la vida sustancial, sin embargo, se haya en el cumplimiento de su proyecto vital. Tiene el carácter de ser-proyecto, por tal motivo no es el resultado de un todo real, sino que es en unión con el devenir y el porvenir. No obstante, es sólo en el modo de su propio proyectarse, pero esta característica ontológica no niega el contenido que le otorga consistencia. El contenido constituyente del *Dasein* es la experiencia y su consistencia más propia es el poder-ser sí mismo.

Lo que es real, diría Hegel, sólo es la intuición o el saber inmediato, esto pretende que todo absoluto sea presente. De esta forma, lo verdadero sólo es en la medida de *ser ahí*, siendo esté el principio de toda posibilidad de conocimiento. Todo lo que se exprese como sustancia implica tanto universalidad como saber inmediato. Lo verdadero no se puede aprehender como sustancia, sino en la medida que el sujeto de las *cogitaciones* acceda a la universalidad, pensamiento que unifica el ser de la sustancia. El fenómeno de la vida es una sustancia verdadera en la que el sujeto reflexiona en el *en sí de su universalidad* y tiende al automovimiento, es decir, a la reflexión que conduce al sujeto a ser para sí (Hegel, Conciencia 1994). El modo temporal del sujeto, así concebido, es el devenir, en donde el *yo* y el *devenir* se encuentran en la inmediatez del presente. El *ser ahí* es intuido en su manera absoluta y determinado por el sistema categórico de la realidad. Sin embargo, el ente que tiene la forma de *Dasein* no se deja determinar por tal sistema; no sólo se resiste a la determinación, sino que, en esencia mientras exista, es en el modo de posibilidad.

El *Dasein* está en estado de apertura a la verdad, en la medida que se pregunta por el ser y se halla así mismo en la respuesta. Y esta apertura a la verdad, sólo es posible si parte de su condición de ser posible en la existencia. La facticidad revela esta especial constitución del *Dasein* como ser posible, siendo esta la verdad más radical de este ente. Y en el existir se encuentran todas las posibilidades que le son fácticas, están ahí delante de él, *esperando* a ser resueltas. A todas las posibilidades le precede una posibilidad formal radicalizada en el hecho de su finitud, es decir, en la posibilidad de la muerte.

La facticidad distingue la temporalidad perteneciente al *Dasein*, de la esfera supratemporal y universal perteneciente a la lógica. Articula la noción de existencia con el modo de la temporalidad más inmediato a ella, la cotidianidad media, término que indica el sentido ontológico del tiempo vulgar y objetivo que designa "*el modo como el Dasein se encuentra inmediata y regularmente en el mundo, [...] el Dasein queda sometido a las formas de comportamiento e interpretación que establece ese 'uno' (das man) que somos todos y a la vez nadie en concreto*" (Escudero 2009).

La experiencia de la existencia fáctica se contrapone al concepto naturalista del tiempo, que supone un progresivo dirigirse a la eternidad. No obstante, el tiempo es finito, pues el *Dasein* es finito. Además, mientras lo natural esté sometido al tiempo se dirige a la finitud. El tiempo según la concepción de Hegel, se fundamenta en tres fases de su mismo fluir: el tránsito temporal, la anulación y la superación del tiempo. Estas fases remiten a los conceptos de acontecimiento, nihilización y eternidad. El tiempo presente es el momento en que las cosas acontecen, son el *ser-ahí* presentado a la intuición del espíritu. Todo tiempo presente tiende a su extinción, las presencias fácticas se dirigen a su propia nihilización *cumplida*. El movimiento dialéctico del tiempo teleológicamente se dirige a su perfeccionamiento, por lo que supera la condición contingente de su acontecer y se dirige a la eternidad, pues, “no es que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se convierte en futuro, o sea, en un momento del tiempo” (Hegel 2005). “A través de la infinitud vemos que la ley [las bases hegelianas para la verdad del entendimiento] se ha realizado plenamente en ella misma como necesidad y que todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior. En que lo simple de la ley es la infinitud significa, como resultado de lo que antecede” (Hegel, Conciencia 1994). Tal superación no acontece atemporalmente, sino que se sitúa en el tiempo mismo.

Contrario a los postulados de Hegel, el tiempo de la facticidad rechaza todo postulado que lo considere como una sustancia derivada de la eternidad. El tiempo no es ninguna forma del devenir intuido y no es sólo la manifestación de las representaciones sensibles. La facticidad niega que el tiempo sea por causa del dinamismo de la conciencia y que la conciencia haya de realizarse en el tiempo.

El tiempo originariamente se encuentra en los caracteres ontológicos de la existencia del *Dasein*. Por ello es menester descubrir las estructuras del *Dasein* para hallar junto a ellas las estructuras ontológicas de la temporalidad. *Inmediata y regularmente Dasein* significa estar en el mundo. Heidegger somete este fenómeno al análisis para expresar tres elementos constituyentes del mismo: *estar- en el mundo* significa de manera originaria ‘ocupar’ el mundo en cuanto el ‘en qué’ corresponde al espacio habitado en el modo cotidiano y el ‘con qué’ del trato, el cual es la correspondencia propia de la ocupación. “En el mundo” es por necesidad el lugar en donde se despliegan todas las *direcciones* del *Dasein*. Estar en el mundo es la capacidad de dirigir nuestra atención al mundo circundante, mejor dicho, des-alejarse. Es como se muestra la intencionalidad y es la manera como el *Dasein* puede *proyectar* sus *posibilidades* (Heidegger 2008). El *Dasein* que está en el mundo, en cuanto el ‘en qué’ y el ‘con qué’ de la ocupación, está vivenciando su propio habitar en él, con el carácter de la instrumentalidad.

El *Dasein* se familiariza con el mundo, se habitúa a él. La ocupación remite a lo que siempre está disponible de este o aquel modo. Por ende, el *Dasein* toma por obvedad el mundo y a consecuencia de ello, omite las distintas manifestaciones del ser, pues se radicaliza en los paradigmas existentes desde antaño. El *Dasein* tiene sus posibilidades en el mundo, dichas posibilidades le son dadas mediante la *tradición*. Las condiciones de poder-ser son inherentes a la tradición. Heidegger halló el carácter histórico del *Dasein*, y dicho concepto no se relaciona con la ciencia positiva de la historia, sino que

indica que el *Dasein* mismo es tiempo transcurrido, pero más importante aún es que es todo lo que antecede a su existencia. El *Dasein* es *arrojado* en el horizonte hermenéutico, que significa estar en el mundo, y desde allí desprende su poder-ser propio. Es indiferente con lo que está *ahí-adelante*, es indiferente con el *presente*, porque este se manifiesta con el carácter de la inmediata familiaridad y por ende pasa 'desapercibido'. El modo de la ocupación es correlato de la cotidianidad y éste tiene el carácter inmediato de *estar- ahí* en el presente. Siendo así, la ocupación remite a lo que siempre *está ahí* de este o aquel modo. Todos los elementos, aunque sean estos extraños, tiene el carácter apremiante del *ahí*, el cual responde a la obviedad del tiempo presente. De tal forma la relación del *Dasein* con su mundo se torna incuestionable e irrefutable, y la pregunta *por el ser* se mantiene oculta al desconocer su modo más propio de estar en el mundo.

La ocupación '*cuenta*' con tener tiempo para desarrollar las actividades cotidianas. Es por esto por lo que el mundo circundante, que se fundamenta en el carácter de la instrumentalidad, es determinado por el tiempo cuantitativo, por esto el *Dasein* hace uso del tiempo cronológico fechable. El tiempo, así considerado, es un referente de orientación y ordenamiento de aquello que ocupa al *Dasein* en la cotidianidad del mundo circundante, que no es otro que el mundo-natural o pre-científico, en el que no aparece la pregunta del *qué* o el *porqué* de las cosas presentes, sino que el mundo comparece en forma originaria en los aspectos del uso y el servicio. Por esta razón, el fundamento de la intencionalidad, según Heidegger, se encuentra en el carácter del '*para qué*' o la instrumentalización de las cosas presentes. Por esta razón el mundo no es primariamente objeto de aprehensión de corte teorético, sino que es el mundo de la ocupación. Por ello, originariamente no aprehendemos de manera teorética las realidades de las cosas presentes, sino que están pre-mostradas. De hecho, las referencias del mundo cotidiano anteceden al carácter temático, las cosas están pre-mostradas a la comprensión y *anteceden* a la científicidad.

La significatividad primaria del mundo circundante (la utilidad), se extingue en la actitud teorética y reflexiva. Heidegger expone, en las primeras lecciones de Friburgo, que la actitud científica es expoliadora de la vida y depaupera las experiencias y posibilidades vitales. La tendencia de excluir del mundo de la vida evidencia su incapacidad de dar cuenta del carácter fáctico de la existencia. Este desvivimiento, '*experiencia privada de vida*', es un fenómeno que acompaña la actitud científica (Escudero 2009). La comprensión primaria del mundo es de carácter antepredicativo. La operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo. "*El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierta medida precomprendido, situado en una determinada interpretación*" (Escudero 2009).

En *Ser y tiempo*, Heidegger unifica las tres dimensiones temporales en el término de *éxtasis temporales*. El sentido originario del término *éxtasis* significa '*salir fuera de*'. Esta comprensión del término es análoga al sentido originario del tiempo como un '*salir*' fuera de sí mismo en la forma de pasado, presente y futuro. Este "*salir*" debe proceder del interior de un ente. El tiempo sale del interior del *Dasein* mismo, es decir, el tiempo objetivo sólo puede proceder del tiempo inmanente.

La existencia del *Dasein* está ontológicamente determinada en función del poder-ser, y este tiene la doble posibilidad de existir de manera propia e impropia. Los éxtasis son modos cooriginarios de temporalización, que difieren según la modalidad de existencia del *Dasein*, el cual oscila entre la propiedad y la impropiedad existencial. Identifiquemos la *maduración* (Heidegger 2008) o la temporalización de los éxtasis temporales de la impropiedad. El éxtasis temporal del presente se origina en el *estar-ahí* de los entes, es decir, en el presentar, en la percepción continua de los entes del mundo circundante. El éxtasis del pasado encuentra su maduración en el olvido y el éxtasis del futuro es centrado en el estar a la espera. Contrario al tiempo objetivo, el tiempo originario se funda en la propiedad existencial del *Dasein*. El tiempo originario expresa la estructura de la temporalidad (tiempo de la propiedad) del *Dasein*. Tal estructura presenta cuatro características fundamentales: a) la temporalidad es posible sólo en la estructura del cuidado; b) es esencialmente extática; c) se temporaliza originariamente desde el futuro; d) y el tiempo es pensado como finito. Los éxtasis de la temporalidad del *Dasein*, en el sentido ontológico-temporal de su propiedad (el presente), es entendido como el instante, el pasado como la repetición y el futuro como el adelantarse. La temporalidad está constituida por los tres éxtasis que se encuentran estrechamente enlazados entre sí.

El tiempo no puede ser comprendido como la sustancia en donde se despliegan los eventos. El tiempo es la modalidad propia de la existencia del *Dasein*; revela su temporalidad cuando comprende su propia e inminente mortalidad. Cuando el *Dasein* se *anticipa* a la posibilidad extrema de la muerte, es cuando recobra el sentido por el ser, es decir, toma la decisión de responsabilizarse de su existencia. *Adelantarse* es anticipar la posibilidad de ser auténtico en cada instante, pues no se trata de esperar el evento futuro, sino estar atento a su imperiosa venida (Dastur 2006).

La estructura de la impropiedad de ser del Dasein, la existencia en el tiempo vulgar

El mundo es la totalidad significativa de las referencias del *Dasein* y constituye el horizonte de proyección de sus posibilidades. El *horizonte* de posibilidades es de carácter finito, pero puede extenderse indefinidamente en el discurrir *histórico-destinal* (acontecer de un pueblo que se dirige hacia un destino común). El horizonte establece, manifiesta, depara y limita esas posibilidades. Es, en el entendimiento heideggeriano, una posición hermenéutica en la que se puede comprender diversas situaciones, ósea, prefigura la interpretación. El mundo reúne todas las posibilidades interpretativas constituyéndose como el horizonte total de toda comprensión. Este horizonte establece toda aperturidad al mundo, en tanto, que el mundo siempre está abierto.

El horizonte es determinado por una posición interpretativa en que el *Dasein* extiende y proyecta sus posibilidades. Heidegger a este fenómeno existencial lo designa como la *situación hermenéutica* que determina nuestra comprensión. La situación se refiere al contexto en que el individuo proyecta su existencia, de este

depende su relación comprensiva con el mundo. Cada situación enmarca un estilo de vida propio y distinto a otros. Toda interpretación se circunscribe a una realidad sociocultural concreta, se fundamenta en una tradición ya transmitida que llega hasta la actualidad. La tradición transmite el sistema de creencias y valores de una sociedad, configurando así los patrones conductuales que determinan el modo de existencia de la colectividad. Una interpretación jamás está exonerada de los prejuicios ni exenta de valoraciones heredadas (Escudero 2009).

A cada éxtasis temporal le corresponde un horizonte. El *horizonte* de pasado es la condición de arrojado, el del presente es el mundo y del futuro es la muerte. Veremos cada uno de los horizontes extáticos desde la perspectiva de la impropiedad del *Dasein*: el pasado, el presente y el futuro se temporalizan respectivamente como el olvido, la presentación y la espera.

El horizonte temporal del pasado es la condición de ser *proyecto arrojado*. Esto alude a la experiencia fáctica de la vida, estado que se refiere al hecho de que la existencia humana está inmersa en las posibilidades del mundo circundante. Asimismo, remite al *estado de caído* en el mundo público. Este es la propensión constante del *Dasein* de quedar dentro del mundo de la cotidianidad del *uno*, esto significa el perderse en las distintas estructuras del mundo de la ocupación, y en el mundo compartido de la *solicitud*. Esto consiste en la modalidad del comportamiento práctico-moral que el *Dasein* muestra en la interacción con los demás, categoría que representa el mundo de los compromisos sociales y el estar ocupado en ellos (Escudero 2009). El *uno* indefinido e indeterminado funciona gramaticalmente como el indicador de una acción que no señala el agente concreto y singular de la misma. Es por eso que, en la cotidianidad del *uno*, el *Dasein* omite su correspondencia con su propio ser.

El estar el uno- junto- al otro es la modalidad cotidiana del trato con los demás. Los otros comparecen cooriginariamente en el mundo, no como objetos técnico-instrumentales como los entes pertenecientes al mundo de la ocupación, sino como individuos que preocupan al *Dasein* en la modalidad de la solicitud. La *convivencia* alude al mundo común, al mundo intersubjetivamente compartido. Ahora bien, Heidegger se refiere a la modalidad del *uno* como fundamento del mundo público. De manera formal podemos precisar el uno como un pronombre indefinido que actúa en las oraciones impersonales como elemento reflexivo. Este pronombre no determina el sujeto que realiza la acción, pues no se está refiriendo a nadie en concreto. El *Dasein* de la cotidianidad existe en el modo de la *nivelación*, característica donde la singularidad o identidad propia desaparece, es decir, el *Dasein* existe en un eclipsamiento de su propia existencia y permanece indistinto en el anonimato.

El co-estar indistinto del *Dasein* entre otros, ocasiona que el arbitrio de los otros disponga de sus posibilidades cotidianas. El *Dasein* sometido está encadenado a las dinámicas de la *nivelación* y del *anonimato* que caracterizan el mundo público; pues sin llamar la atención el *uno* se despliega como una real dictadura. El *uno mismo* hace parte de los otros y pasa inadvertido; lo decisivo es distraído por las posibilidades siempre nuevas que ofrece la curiosidad. El *estado de caída* o declive denuncia el desvío del *Dasein* de sus propias posibilidades. De esta forma queda envuelto en la

dispersión y se pierde entre los rumores del mundo público. El término *caída* expone la necesidad de destruir la actitud teórica del ámbito de la reflexión filosófica, pues en tal posición las experiencias humanas quedan reducidas a simples objetividades desligadas del mundo de la vida. La explicación científica de la realidad humana fija su *qué*, pero no presta atención al modo, al *cómo* esta vida se realiza en el devenir histórico (Escudero 2009).

El horizonte de impropiedad del pasado es el olvido. En nuestro trato cotidiano con los entes y los otros la pregunta por el ser permanece en el olvido. La tarea de la filosofía es recuperar del olvido de esta pregunta, para acceder a su comprensión desvelada. El ser-sido comprendido desde aquello que le pre-ocupa, olvida su poder-ser en su condición de arrojado. Este olvidar que tiene base en el retener del ente intramundano por el que está preocupado, perdido en la exterioridad (Dastur 2006). La consecuencia de la preocupación es que en realidad no se está ocupando de nada, tan sólo está en la *inquietud* y el *desasosiego* (Heidegger 2006) que le provoca el estar en distancialidad con su propio ser, mejor dicho, en estado de indiferencia.

El horizonte temporal de presente tiene su fundamento en el mundo, en el *ahí* para la *caída* y el *discurso*. El *ahí* es la apertura de la constitución primordial de su ser cotidiano. La caída tiene su sentido existencial en el presente. El primado del presente escapa constantemente de la expectativa. Ésta huida está caracterizada por *la avidez de novedades* o curiosidad que motiva a realizar lo inmediatamente posible, logrando sustraer el individuo de sus propias expectativas. El horizonte del tiempo presente constituye la posibilidad de la dispersión o del instante. El tiempo común es causa de dispersión proveniente de la ambigüedad y la curiosidad. La ambigüedad es el hecho del *Dasein* de no resolverse por una posibilidad para su realización, y la curiosidad es el modo de ir tras todas las posibilidades sin resolverse por alguna. El presente impropio constituye la pérdida de sí y la clausura de las expectativas. Esta dimensión temporal se basa en la intuición perceptiva de los entes reales del mundo de la ocupación, simplificando la realidad como todo lo que está en puro acto. El *Dasein* es recluso en su realidad inmediata, fijado (es la contraposición de arrojado) y estable, como cualquier otro ente *intramundano* que está-ahí de modo evidente. Los atributos de estar fijo y estable remite a la noción de continuidad, excluyendo el dinamismo del poder-ser propio de cada *Dasein*. El movimiento de caída toma forma de *torbellino*, fenómeno que es análogo al estar perdido en medio de la plétora de posibilidades, y a la misma vez, es hallarse en la exigüidad de éstas, generando la afección (padecimiento) en modo del aturdimiento y la irreflexión. El *Dasein* reflexivo y silente es quien ha tomado distancia del modo mundano de la existencia. Sin embargo, permanecer en el estado de caído en el mundo es quedar absorbido por la ocupación y la solicitud.

El último de los horizontes temporales que debemos exponer desde el modo de comprensión de la impropiedad es el horizonte de futuro, que tiene su más extrema posibilidad y cumplimiento en la muerte. El *Dasein* es *ser-para-la* muerte y esta es su posibilidad más extrema e inminente. La muerte hace parte de la estructura constitutiva del *Dasein*, pues permite considerar la existencia en su integridad y finitud. Esta realidad ulterior de cada *Dasein* marca el horizonte ineludible de su

existencia. *Estar vuelto hacia la muerte* es el existenciario que abre la posibilidad de comprenderse, sea en la modalidad de propiedad o de impropiiedad. En el modo de la cotidianidad se manifiesta el fenómeno de la huida al mundo, el cual, es la indicación formal de la predilección por el cómodo mundo del anonimato. Esto tiene por consecuencia evitar el deber de la *resolución* por la existencia propia. El *Dasein* dominado por la normatividad del mundo público no se proyecta resueltamente hacia la propia muerte.

La modalidad de la impropiiedad responde a la pasividad fundamentada en los criterios fundados por el uno y que el *Dasein* se deja llevar de un lado a otro, inhóspito de sí mismo. Esta modalidad está determinada por la ocupación y las habladerías propias de una época. El *Dasein* ante la muerte emprende la huida, ignorando que huye de su poder-ser más próximo. Huye de un *estar amenazado*. Lo que amenaza no se da originariamente en el huir, sino que surge del miedo y este es relativo al mundo, pues en esencia siempre se remite a algo del mundo. Este es un fenómeno derivado, que a su vez se funda en el fenómeno de la *angustia* (Heidegger 2006). Tenemos miedo de aquello que comparece en el mundo y que tiene el carácter significativo de perjudicial. El miedo anuncia algo que no está presente, pero está al asecho, acercándose. En todo caso el miedo presagia un mal futuro que contrasta al *Dasein* en su ser inminente, en la posibilidad ineludible de la muerte. Por el miedo a la posibilidad de la muerte el *Dasein* huye de sí mismo *perdiéndose* en el mundo (Heidegger 2006).

El horizonte temporal del futuro impropio encuentra la maduración en la constante *espera*. *Estar a la espera* de la realización del futuro consiste asumir una actitud de quietud frente al cumplimiento de una expectativa. Esta comprensión impropia del futuro impide el *adelantarse* a su posibilidad más propia, por ello queda absorbido por el presente de la cadencia del mundo circundante. La *espera* consiste en quedarse en el presente *aguardando* a que algo suceda. Mientras que el *adelantarse* es *ir al encuentro*. El esperar es 'tomarse el tiempo', 'darle tiempo al tiempo' para que las cosas sucedan por sí solas, sin el agente que somos de las circunstancias. *Estar a la expectativa* es *salir hacia afuera*, hacia la dirección *anticipatoria*, esta es una relación activa con la existencia. Por otro lado, la espera simplemente consiste en la pasividad del *Dasein* de estar *preocupado* por sí.

El tiempo vulgar del *Dasein* es el tiempo cuantificable mediante el instrumento del reloj, motivado por ello, se tiene *en cuenta* el tiempo. El *Dasein* cotidianamente está arrojado en el constante empirismo de los innumerables *ahoras* que se fundan en cada acto perceptivo. El tiempo común pasa sin mayores consecuencias existenciales; esto se manifiesta en el olvido del pasado, en el encontrarse durando como cualquier otro ente en el presente y en el hallarse en la pasividad de la espera del futuro. La modalidad de la impropiiedad del *Dasein* es un abandonarse en el mundo, no obstante, su posibilidad más propia es *llegar a ser* y, esto sólo es posible en el *anticiparse* a la muerte.

La estructura de la propiedad de ser del *Dasein* y el tiempo auténtico de la existencia

Antes de proseguir es necesario aclarar el concepto de *disposición afectiva*. Este fenómeno “indica el carácter de situado en la vida, que define la tonalidad emotiva, señala la situación emocional y define el componente pasional de la existencia de todo *Dasein* que se encuentra afectivamente arrojado al mundo” (Escudero 2009,). “El *Dasein* está determinado ontológicamente por el estado de ánimo o disposición afectiva, lo que significa que se encuentra en cada caso en cierto estado de ánimo” (Escudero 2009). La disposición afectiva muestra como el *Dasein* se encuentra en las distintas situaciones que de antemano están determinadas por los diversos estados anímicos. Frente a la tradición filosófica, que concede especial relevancia a la racionalidad, Heidegger reivindica las afecciones como la posibilidad de apertura a la comprensión; al sustraerse de los intentos de la conceptualización científica aparece el horizonte de sentido abierto por el ser mismo en su situación vital específica. En cualquier caso, la disposición afectiva indica el componente pasional de la existencia de todo *Dasein* que se encuentra afectivamente arrojado al mundo (Escudero 2009). “El *Dasein* está afectivamente abierto al mundo, incluso antes de todo acto de conocimiento y más allá de su capacidad de apertura” (Escudero 2009).

El fenómeno de la comprensión, entendido desde la disposición afectiva, no alude a ningún carácter cognitivo, sino que permite aprehender la movilidad de la vida y articularla mediante el habla. La vida es expuesta y articulada en su significatividad por el habla, pero no se trata de una relación temática, sino fáctica. La comprensión es una totalidad significativa que es capaz de alcanzar el mundo que la envuelve, es decir, la comprensión abarca el contexto significativo de la vida en donde el *Dasein* proyecta sus posibilidades.

La disposición afectiva es la modalidad básica en que el *Dasein* se relaciona con el mundo, siendo la primera instancia de la valoración de la realidad. Contrario a la teoría *husserliana* que privilegia el acto de la percepción, la disposición afectiva y la comprensión constituyen la apertura al mundo del *Dasein*. La comprensión tiene el énfasis puesto en la proyección de posibilidades. Sólo podemos comprender aquello que con anterioridad hemos proyectado aprehender.

La situación anímica o disposición afectiva precisa *el estar en cuanto tal* del *Dasein* en el mundo y determina su situación comprensiva, la cual, no condiciona su actitud en el mundo, sino las posibilidades de su accionar, que de alguna manera determina la actualidad de su propia existencia. De modo que el estado de ánimo expresa la carga de *culpabilidad* (responsabilidad) del estar-ahí en el mundo. Entre los diversos templos de ánimos aparece la afección fundamental de la *angustia* que es la forma de apertura originaria y radical del *Dasein*.

La *angustia* es el fenómeno provocador de la ruptura con el mundo cotidiano. El ante-qué del *miedo* está determinado y dirigido hacia algo concreto, en cambio, la angustia es algo absolutamente indeterminado que revela la falta de fundamento del mundo (Escudero 2009). La disposición afectiva de la angustia se antepone a la caída del *Dasein* en el uno impropio y se propone a situarlo ante sí mismo. Esta es la apertura fundamental de la posibilidad de retornar hacia sí mismo, de un poder-ser sí mismo que despliega la posibilidad de la elección propia o impropia de la existencia. Este fenómeno no responde a la actitud reflexiva, sino a una desconexión con las

dinámicas del mundo colectivo; esta afección fundamental acontece sin previo aviso. La angustia motiva el aislamiento que libera al *Dasein* del dominio del uno. Esta particular disposición de ánimo obliga al *Dasein* a tomar una distancia silente respecto al bullicio público, y desplaza su atención sobre su propia posibilidad de singularización. Ahora, no son las cosas del mundo el punto de atención sino la posibilidad de ser sí mismo propio (Escudero 2009). El retiro del mundo público singulariza el *Dasein*, este hecho constituye la aperturidad de su poder-ser auténtico, distanciado del anonimato se abre la posibilidad modal de la existencia propia. El fenómeno constitutivo de la angustia se patentiza en la inhospitalidad y la insignificancia del mundo cotidiano. El mundo cotidiano se torna trivial, pueril y frívolo, esto provoca el sentimiento de un no-estar-en-casa, refiriéndose al estado de ánimo que es consecuencia de la angustia, el *Dasein* ya no se siente cómodo en la cotidiana familiaridad de su mundo (Escudero 2009). Así, la angustia provoca un sentirse ajeno de la cotidianidad, implicando la anticipación parcial del apropiamiento o resolución del *Dasein* hacia su posibilidad extrema.

En la angustia el *Dasein* siente el llamado de la *conciencia*. Este tipo de conciencia no debe ser entendida como un razonamiento de cuestiones morales. La interpretación *heideggeriana* desprende la noción ordinaria de la conciencia, entendida como una instancia autocrítica que distingue entre el bien y el mal. Despojando así la conciencia de su pretensión ético-moral y le otorga un sentido ontológico fundamental. La conciencia entendida por Heidegger en *Ser y tiempo* indica formalmente la posibilidad inherente al *Dasein* de elegirse a sí mismo en la escucha de su llamada silente, esto permitiría la liberación del *Dasein* de su caída. En la llamada de la conciencia se nombra y reclama al *Dasein* mismo, le invita a conducir su existencia. La conciencia presenta al *Dasein* su pasado histórico del cual es responsable, y constituye el modo de regresar al pasado y repetirlo propiamente. El llamado de la conciencia se dirige a impulsar al *Dasein* a cuidar de sí mismo.

La constitución ontológica del *Dasein* indica su carácter de temporalidad, en la que se constituyen los éxtasis temporales, y que unitariamente funda las tres determinaciones ontológicas del cuidado. El cuidado remite a la facticidad del pasado, a la caída del presente y al poder-ser del futuro. De igual manera, la temporalidad propia del *Dasein* se fundamenta en el carácter extático-horizontal y remite a la unicidad de los éxtasis temporales. Recordemos que el movimiento extático, el *salir-fuera de sí* del *Dasein*, necesita un *hacia qué* o *adónde* dirigirse al momento del salir, así se constituye el esquema horizontal de los éxtasis temporales. El horizonte temporal se refiere a la tradición epocal que le ha tocado vivir al *Dasein*. Para Husserl cada momento de la dimensión del presente contiene el pasado en forma de retención y el futuro como expectativa, pues todas las dimensiones temporales hacen parte del presente. Para Heidegger, las dimensiones temporales del *Dasein* tienden hacia el futuro. El horizonte epocal hace al *Dasein* heredero de la tradición y le otorga la posibilidad de resolver su destino.

El *estado resuelto* es el modo de apertura a la existencia auténtica del *Dasein* que ha escuchado la llamada de la conciencia y, en consecuencia, tiene la posibilidad de decidirse por sí mismo. Es *querer tener conciencia* de su propio estar-en-el-mundo. La

resolución libera al *Dasein* del mundo público de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. En la resolución el *Dasein* comprende la llamada de la conciencia y por ende toma distancia del mundo dominado por el uno; esto le permite proyectar su existencia hacia el horizonte futuro enfrentando la posibilidad permanente de la muerte propia, aquella posibilidad que imposibilita todo poder-ser. La condición de arrojado o ser-proyecto abre el horizonte de las posibilidades del *Dasein* en cuanto poder-ser en cada ocasión. Esto enmarca su tendencia ontológica de dirigirse hacia el futuro. La condición de arrojado se ubica en el horizonte del pasado, lo que expresa que ya desde siempre el *Dasein* es un ser-proyectado e indica el rasgo característico del ser-siendo en cada ocasión, esto determina que siempre, durante su existencia, está en permanente cumplimiento en el presente.

Ahora bien, la temporalidad se entiende en el sentido de la propiedad y su comportamiento: el pasado siendo repetición; el presente siendo instante, y el futuro siendo adelantarse. Hacemos énfasis en la palabra *siendo*, debido a que expresa el movimiento del *Dasein* (ser-ahí) en la existencia. El *Dasein* siempre es en cada ocasión. La conjugación activa del verbo ser, establece que el ser que somos es dinámico, y que lo es a partir del fluir de su temporalización. El ser-ahí existe, siendo relativamente el poder-ser él mismo, como proyecto, como posibilidad en realización. Se trata pues de vivir asumiendo el ser que es en cada ocasión.

La temporalidad del pasado, desde el modo de autenticidad del *Dasein*, se comporta como repetición. El *haber-sido* significa el modo fundamental de la existencia, que consiste en repetir la vida en su caída, pero de igual manera, surge la reiteración de asumir la *resolución precursora* de su propio ser arrojado (Dastur 2006). En la autenticidad el *Dasein* se ocupa del cuidado de su existencia. Cuando se comprende así mismo, desde aquello que le preocupa, olvida su poder-ser por causa del retener los entes intramundanos, en consecuencia, se encuentra perdido en la exterioridad de la preocupación. Sin embargo, puede encontrar la interioridad al recordarse (Dastur 2006). El *haber sido* (pasado) no desaparece, aunque es irrevocable permanece vivo, actuante en el presente y tiene la capacidad de influir en el horizonte destinal de cada *Dasein*. El pasado no sólo tiene efectos en los acontecimientos del presente, sino que es actuante en la forma del recuerdo. Experimentado de manera impropia es el olvido, al contrario, el pasado en la modalidad propia es repetición (dirigirnos hacia atrás). Se actualiza en el presente-ahora; de esta forma, el pasado es un presente recordado.

El fenómeno originario de la temporalidad del presente alcanza su plenitud en el instante, el momento de la decisión del *Dasein*, quien elige las posibilidades a su alcance. Esta experiencia, no objetiva del tiempo, implica la llegada del momento decisivo y es antípoda a la concepción científica del tiempo pensado como una serie de sucesión de *ahoras*. El instante, como lo indica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, es el momento oportuno para actuar acorde a las circunstancias presentadas (Escudero 2009). El *Dasein* es ser-en-cada-instante, es decir, en todo momento el *Dasein* toma decisiones que se establecen como proyecciones de sus deseos.

El éxtasis del futuro es la temporalidad primordial de la analítica existencial. El *Dasein* ontológicamente es *ser-lanzado hacia adelante*, esto indica que la

temporalidad propia y originaria se fundamente en el hecho de anticiparse a la posibilidad más extrema de su existencia, la muerte. En este *adelantarse* o *precurсар*, el *Dasein* alcanza su poder-ser más propio. Pues la posibilidad de anticiparse invita a asumir responsablemente su existencia. El fenómeno del adelantarse se fundamenta en el carácter previsor que tiene el *Dasein* de su propia finitud. La anticipación no puede ser considerada como un plan de acción prefijado racional y pragmático, sino que debe ser concebido como un avanzar en el horizonte abierto y finito del *Dasein*, un precurсар ontológicamente a la muerte. La muerte es un acontecimiento singular, inminente e irreplicable. Aparece de forma inesperada, por esta causa se torna imposible planificar una estrategia que anticipe su llegada; más bien, se trata de tomar conciencia frente esta posibilidad, a la finitud que somos. La necesidad de asumir la muerte e integrarla como un elemento de la vida, que conduce a la apertura de patentizar radicalmente nuestra propia existencia en la acción de construir una vida auténtica. Ir hacia adelante, es su carácter destinal, de marchar siempre en el horizonte de futuro. “En este sentido, en el adelantarse se manifiesta la realización auténtica del futuro que permite al *Dasein* volver sobre su pasado” (Escudero 2009). Los respectivos sustantivos ‘llegada’ y ‘venida’ son indicativos del horizonte temporal del futuro, muestran que el *Dasein* tiene la posibilidad de dirigirse hacia sí mismo. Y son términos yuxtapuestos al de huida y abandono, haciendo referencia al hecho de que el *Dasein* tiene la posibilidad de retornar a la propiedad de su poder-ser. De tal forma es este fenómeno que el *Dasein* al no poder-ser su pasado, retorna a él para asumirse a partir del acaecer su propio ser-proyecto (Dastur 2006).

Conclusiones: Principales aproximaciones y distancias conceptuales entre Husserl y Heidegger acerca del concepto de tiempo

La primera distinción que debemos establecer entre los autores es de grado metodológico. Husserl presenta el modelo fenomenológico en 1913 en el primer volumen de *Ideas*, donde expone la imperiosa necesidad de fundamentar el conocimiento sobre la base de la evidencia absoluta. Por tanto, era indispensable la elaboración de un método que permitiera acceder a un conocimiento indubitable, siguiendo de esta manera la pretensión cartesiana de buscar la verdad en el sólo uso de la razón. En el método cartesiano el *cogito* alcanza la relevancia filosófica de constituirse como el fundamento de todo conocimiento. La iniciación de la fenomenología se conducía por la afirmación del *cogito ergo sum*, esto ocurre hasta el viraje que hace Husserl hacia la constitución de una fenomenología trascendental. Podríamos decir que la fenomenología de Husserl es un método reflexivo de carácter gnoseológico. En la época en que Husserl trabaja en *Lecciones* su pensamiento transitaba en la consolidación de la fenomenología trascendental y trazaba los primeros conceptos hacia la fenomenología genética. En entera oposición se encuentra la fenomenología existencial de Heidegger que se fundamenta en la inmediata facticidad de la vida, su método fue esbozado en 1923 en *Ontología o hermenéutica de la facticidad*. Heidegger conduce la fenomenología por el campo de la analítica existencial, la cual consiste en volver a encontrar el ser oculto en el mundo

cotidiano. Pese a la diferencia metodológica, el tiempo sobre el cual reflexionan no es el tiempo del mundo empírico; tampoco el tiempo es considerado como un elemento agregado al contenido de las vivencias. Ambos autores renuncian a las evidencias ingenuas de carácter naturalista y dimiten también de las posturas del psicologismo.

El tiempo después de la reducción fenomenológica trata de comprender no un devenir, sino una conciencia del devenir (Picard 1959). Husserl emplea la palabra *flujo* para describir la corriente de conciencia que constituye el fenómeno originario de la temporalidad. El flujo de conciencia tiene su fundamentación en la producción ininterrumpida de *ahoras* dadores de nuevos aspectos de la cosa percibida y duradera. Estos momentos dadores de contenido hylético, se organizan continuamente en la conciencia a partir de impresiones primitivas que son renovadas sin cesar. Considerando esto, podríamos admitir que el tiempo concebido por Husserl tiende al infinito, pues está designando una sucesión infinita de *ahoras*, ya que cualquier cambio por más sutil que sea, afecta y modifica cualitativamente a los contenidos. Cada modificación significa el aparecer de un nuevo punto temporal, sin embargo, los cambios no se han de comprender como modificaciones reales de los objetos trascendentes.

Todo ser concreto es duradero, pero asumir esta postura sin antes pasarla por el discernimiento racional estaría indicando que las cosas por sí mismas tienen tiempo. Sin embargo, Husserl establece que la conciencia es portadora del tiempo y sólo es posible la duración si hay una conciencia cuantitativa que comprenda la extensión de los seres en el tiempo. Con esto, Husserl destruye el carácter sustancialista del tiempo que sostiene que los entes están dentro del tiempo, es decir, la idea de la preexistencia del tiempo anterior a la conciencia de duración. Pese a esta distinción, Husserl considera que el tiempo transcurre en igualdad para todos los entes del mundo. La noción de igualdad corresponde a que en el tiempo objetivo todos los seres presentes comparecen en coincidencia. A nivel lógico esto es indiscutible, pero desde la analítica existencial de Heidegger (el no precisar la diferencia entre los entes reales que no tiene el carácter ontológico del *Dasein* y los entes condicionados de sentido), lleva a la confusión que tanto unos como los otros sean tratados en igualdad, tanto a nivel práctico como temático.

Por consiguiente, las principales críticas que ha recibido la analítica de la temporalidad de Husserl se deben a las suposiciones que hacen algunos intérpretes, respecto a que el autor considera el momento del ahora como la única temporalidad real y que tanto el pasado como el futuro sólo pertenecen a la esfera de la fantasía de la conciencia. Las críticas se fundamentan en la mal formulada *hipótesis* que sostiene que Husserl sólo tiene por evidente la temporalidad del *ahora*. Es cierto que considera que el tiempo del ahora es el tiempo privilegiado, puesto que el *ahora* es la fase temporal en que las impresiones originarias tienen lugar, y son precisamente las incesantes impresiones perceptivas el fundamento del fluir de la conciencia. No obstante, el concepto clave de la fenomenología trascendental se consolida en el fenómeno de la intencionalidad. La conciencia intencional está dirigida al cumplimiento. Todo acto es primeramente potencia. La intencionalidad siempre es un lanzamiento hacia adelante, es decir, proyecta todo lo que ulteriormente será

aprehendido constituyendo así el acto. La síntesis del cumplimiento es el acto. Toda intencionalidad es un no todavía que está a la espera de realización, por tanto, este movimiento tiende hacia el futuro. El movimiento trascendental que se dirige hacia su respectivo cumplimiento tiene dos formas elementales de darse, la primera, manifiesta la tendencia de aprehensión de modo pasivo. La segunda forma es la conciencia activa que se dirige a la aprehensión concreta de un objeto determinado. Sin embargo, la conciencia siempre es afectada por los datos de contenido de manera pasiva. La actividad es el resultado de la atención de la conciencia puesta en el objeto que posteriormente ha arrojado datos a la percepción de su estar presente. Por tanto, no es que Husserl niegue la realidad del tiempo pasado y futuro, ya que el pasado es una modificación del presente que precede a una nueva impresión originaria y el futuro es un pre-delineamiento del acto. Pero es obvio que Husserl, por categoría lógica, conserva la inminencia del presente por encima de otras dimensiones temporales, ya que es el presente el dador de contenidos. La crítica de Heidegger se concentra a que Husserl no vislumbra el carácter proyectivo del hombre, pues el *Dasein* en su existencia no es nunca un ser íntegro (completo), sino que siempre es proyectado a las posibilidades. Pero la fenomenología trascendental de Husserl está cimentada en la intencionalidad, siendo esta el carácter proyectivo de la conciencia que teleológicamente pretende conocer.

El concepto de conciencia marca la diferencia radical entre los autores. La crítica fundamental de Heidegger a la postura husserliana se basa en la negación categórica de la existencia de un sujeto que emerge de su solipsismo para acceder a la experiencia trascendental. Para Heidegger, el carácter esencial del hombre es la existencia en la facticidad. El carácter de ex-sistencia expresa *el estar fuera de sí*; pretende pues afirmar que el hombre es inminentemente su trascendentalidad. Esta posición contrasta con el sujeto reflexivo que de alguna manera está aislado de la experiencia inmediata.

Otra de las distancias más destacadas entre los autores consiste en la disposición formal de la conciencia intencional. Husserl indica que el cumplimiento de la intención está en el aprehender cognoscitivamente el objeto trascendente. Heidegger, asume esto como un error fenomenológico en la medida que el *Dasein* arrojado se relaciona con el mundo primeramente con los objetos de ocupación. En otras palabras, el trato inmediato del *Dasein* con el mundo es a nivel práctico; los objetos del mundo comparecen primeramente como útiles y no como daciones de consistencia temática. Algunos podrían objetar que existe un mínimo grado de conocimiento en toda relación práctica con el objeto, sin embargo, la idea que expone Heidegger precisa que no existe un conocimiento de tematización científica en la relación cotidiana con los objetos del mundo, sino que el *Dasein* comprende el *quehacer* con el útil, porque está inmerso en la tradición que lo precede. No necesita conocer temáticamente el objeto, sino comprender el para qué del mismo. La intencionalidad para Heidegger tiene una disposición teleológica y direccional conducido al pragmatismo con los objetos del mundo circunspectivo. En primera instancia no existe un conocer expositivo y predicativo de verdad, como lo entendía Husserl.

Respecto al concepto de tiempo, Husserl describe el tiempo como la sucesión de momentos ahora, en donde cada ahora constituye un contenido aprehendido por la percepción. Heidegger se contrapone a esta postura supuestamente naturalista del tiempo, supuestamente porque la experiencia del tiempo concebida por Husserl es de carácter fenomenológico, surge de la conciencia de la intersubjetividad proyectada al mundo trascendental. Por eso es imposible indicar que la postura de Husserl sea fundamentada en la simpleza del naturalismo. Pero sí se puede decir que Husserl no se distanció de la tradición al considerar el tiempo presente como el tiempo privilegiado, en donde se posibilita las presencias del mundo. Algunos podrían observar el sesgo husserliano respecto al tema, mencionamos esto porque las presencias son consideradas como la realidad evidente, y la razón lógica así lo indica. Pero el ente que tiene la forma del *Dasein*, por su carácter de incompleto, nunca será un ser entero si no en la muerte. Por tanto, mientras exista es inminentemente proyectivo, siempre está en proceso de realización. Esto lleva a que las categorías metafísicas no pueden definir su esencia. Esencia que sólo puede manifestarse en su *siendo* (ser como proyecto). El presente del análisis heideggeriano se define en el instante como el momento fenomenológico-existencial del acto resolutorio. En cada instante se despliega la posibilidad de que el *Dasein* asuma su existencia en la propiedad de su ser culpable o responsable. Podemos entonces concluir que el presente pensado por Husserl es de carácter lógico mientras el instante de Heidegger es pensado como la posibilidad ontológica de asumir la vida en cada decisión. Existe otro problema teórico que distancia los dos autores: Husserl manifiesta que las impresiones perceptivas que aprehende la conciencia tienden al infinito, pues no es posible enumerar la cantidad de datos de aprehensión que ingresan en forma de retenciones a la conciencia. Esta consideración es para Heidegger enteramente errónea, pues si el hombre no tiene en cuenta su propia finitud jamás podrá elegir el acto resolutorio por su existencia.

Husserl considera el fenómeno temporal del pasado como presentificación que afecta la conciencia. El olvido es consecuencia del pasado, se explica como el desplazamiento de los objetos inmanentes hacia zonas más alejadas de la conciencia. Los objetos inmanentes no se desvanecen de forma absoluta de la conciencia, permanecen en el fondo oscuro e indiferenciado. Los recuerdos son los contenidos que no están nivelados en el fondo de la conciencia, en cambio conservan cierta prominencia de sentido. Por ello la conciencia atencional o reflexiva puede una y otra vez volver a ellos. Contrariamente, Heidegger considera que el pasado es retornar hacia la posibilidad del *Dasein* de ser sí mismo. Este retornar no está dirigido a recuerdos específicos como lo plantea Husserl, más bien es un regreso hacia la condición de arrojado, hacia la posibilidad auténtica de existencia. El olvido para Heidegger significa la caída en el mundo cotidiano, estableciéndose así la distancia más extrema del *Dasein* con su propio ser.

El tiempo futuro para Husserl constituye la expectativa de realización de los actos. Es decir, el tiempo expectante es una potencia que requiere de un movimiento (intencionalidad), para cumplirse en acto. La postura antagónica la expone Heidegger considerando el futuro como la temporalidad propia del *Dasein*. Pues el *Dasein* es sus posibilidades y estas tienen el carácter de proyecto.

Indiscutiblemente los autores consideran el fenómeno del tiempo como constitutivo de toda realidad. Husserl procura exponer el tiempo como el hecho originario en donde los objetos se manifiestan y se conservan, condición de posibilidad para que se dé el fenómeno del conocimiento. El tiempo se constituye como el fenómeno que estructura la conciencia interna, pues el fenómeno de tiempo posibilita la existencia de los contenidos en ella. Heidegger manifiesta el tiempo como el horizonte de la existencia del *Dasein* y de los entes intramundanos que comparecen ante él. El tiempo es el horizonte propio de la existencia que está enviada a comprender su ser. Heidegger establece que todo horizonte es proyectivo, por tanto, la existencia misma goza de esta condición. La comprensión del *ser* se halla en el horizonte de futuro, siendo esta otra razón para primar este éxtasis por encima de los demás.

En virtud de las razones expuestas, *“el futuro se perfila en el horizonte del mundo y no puede si no serlo por el ser que en su propio porvenir le va a su propio ser”* (Sartre 1993). El porvenir no existe como una representación como arguye Husserl. El futuro representado está tematizado y por tanto deja de ser mi porvenir. Por esta causa el *Dasein* entendido como proyecto existente no se puede comprender como un ser que planifica su estar-en-el-mundo; esto anularía el carácter de la facticidad de la existencia y de las posibilidades. El futuro tampoco puede ser entendido como un ahora que aún no es, ya que esto supone la caída en la presentificación. El hombre que carga con el ser-culpable (responsabilidad) de su ser-sido, huye del presente dirigiéndose en cada ocasión hacia el futuro mediante sus posibilidades. Sartre señala que el futuro es la carencia de la presencia que arranca al hombre de la pura presencialidad, es decir, de su estar demorado o en reposo en el presente. Existe el futuro porque el *Dasein* tiene que ser su siendo y no una simple presencia; en esto radica el sentido fundamental de ser-proyecto. *“Me proyecto hacia el futuro para fundirme en él con aquello que me falta”* (Sartre 1993), somos seres posibles en cuanto incompletos. Soy un ser posible (ser-futuro) dentro del horizonte de mis posibilidades ya dadas en la tradición, y estas posibilidades serán realizadas por mí, en el modo de total indiferencia (el futuro no es algo que pueda ser planeado ni tematizado)), para comprender, agenciar y alcanzar un posible que soy (Sartre 1993).

BIBLIOGRAFÍA

- Conde Soto, Francisco. «Importancia y evolución del concepto del Tiempo en la Fenomenología de Edmund Husserl.» Revista internacional de filosofía Contrastes, 2009: 105-123.
- Conde Soto, Francisco. Tiempo y conciencia en Edmund Husserl. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2012.
- Dastur, Francois. Heidegger y la cuestión del tiempo. Buenos Aires: Signos, 2006.
- Escudero, Jesús Adrián. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Titivillus, 2009.
- Hegel, G.W.F. «Conciencia.» En Fenomenología del espíritu, de G.W.F Hegel, 63-104. Mexico: Fondo de cultura económica, 1994.
- Hegel, G.W.F. «Primera sección de la filosofía de la naturaleza. La mecánica.» En Enciclopedia de la ciencias filosóficas, de G.W.F Hege, 312-319. Madrid: Alianza, 2005.
- Heidegger, Martin. *El concepto de Tiempo*. Barcelona: Herder, 2008.
- Heidegger, Martin. *Ontología o Hermeneútica de la Facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2014.
- Husserl, Edmund. «Investigacion quinta. Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos. Investigación sexta. Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento.» En Intestigaciones lógicas, 2, de Edmund Husserl, 473-484; 645-663. Madrid: Alianza, 1999.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund. «Sección tercera. Sobre el método y los problemas de una fenomenología pura.» En Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, de Edmund Husserl, 145-210. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Niel, Luis. «La autoconstitución de la consciencia absoluta. Posibilidades y limites en la explicación de la constitución de la consciencia del tiempo en los manuscritos de Bernauer de Husserl.» Themata, 2005: 135-153.
- Sartre, Jean Paul. «Segunda sección. El ser para sí.» En El ser y la nada, de Jean Paul Sartre, 107-248. Barcelona: Altaya, 1993.
- Sassi, Raúl. «Husserl y la experiencia del tiempo.» En memoria académica, 1972: 91-110.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de humanidades, Universidad San Buenaventura, 2015.