

# Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)\*

## Heidegger and the notion of prescience (*Vorwissenschaft*) as existential propaedeutic. (Part 1: The affection of the time)

**Por: José Ordóñez-García**

G.I. Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla  
Sevilla, España  
E-mail: ordogar@us.es

**Por: Kurt Rüdinger**

G.I. Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad  
Facultad de Filología  
Universidad de Sevilla  
Sevilla, España  
E-mail: kurt@us.es

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2014

**Resumen.** *Introducción.* En este artículo abordamos la noción heideggeriana de “preciencia” (*Vorwissenschaft*), puesto que se trata de conocer y pensar la incidencia de las características del existente en su actividad. Antes de todo está la existencia, que es condición de posibilidad para toda disciplina. El tiempo, que determina a la existencia, se va a convertir en el fenómeno radical que define al ser humano como *Dasein*. Este es el término dado al sujeto de la “preciencia” y que traduciremos por *Extar*; pues creemos que así se puede entender mejor un pensar caracterizado por la finitud. *Metodología.* Hemos elaborado este trabajo mediante un análisis hermenéutico de carácter genealógico fundado en el despliegue de la *eseidad*. *Resultados y conclusiones.* El tiempo no es un tema científico sino precientífico. Por tanto, es la ontología, y no la ciencia, la que se ocupa de él. No es un fenómeno de la física sino un fenómeno afectivo.

**Palabras clave:** Heidegger, fenomenología, existencia, tiempo, preciencia

**Abstract.** *Introduction.* This article deals with Heidegger’s notion of “prescience” (*Vorwissenschaft*), since it addresses knowing and thinking, and the incidence of existing features in their activities. First of all there is existence, which is the condition of possibility for any discipline. Time, which determines existence, will become the radical phenomenon that defines human being as *Dasein*. This is the term given to the subject of “prescience” and that we will translate as *Extar*, because we believe that this is the best way to understand thinking as characterized by finitude. *Methodology.* We have developed this work through a hermeneutic analysis of a genealogical nature based on the deployment of beingness. *Results and conclusions.* Time is not a scientific subject but a pre-scientific one and so it is a topic that concerns ontology rather than science. Not a physical phenomenon but an affective phenomenon.

**Keywords:** Heidegger; phenomenology, existence, time, prescience

---

\* El artículo responde a una de las líneas de investigación del Seminario sobre Heidegger y del Centro de Estudios Heideggerianos. De ellos se han derivado investigaciones para Trabajos de Fin de Master (TFM) y son producto de investigación del grupo “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad”, perteneciente al Plan Andaluz de Investigación (Código: HUM-018), Universidad de Sevilla.

## 1. Introducción

En 1924 Marburgo seguía estando al norte de Frankfurt am Main y la Philipps-Universität Marburg, fundada en 1527 por Philip I de Hesse (es la Universidad protestante más antigua del mundo), seguía albergando en sus aulas, desde una ya larga tradición, a las mejores cabezas del momento. Ilustres entre los cuales han destacado teólogos como R. Bultmann, R. Otto o Paul Tillich, filósofos como E. Cassirer, H. Cohen, H.-G. Gadamer, N. Hartmann, H. Jonas, K. Löwith, Ortega y Gasset o M. Heidegger y estudiantes de la talla de H. Arendt, K. Barth, G. Benn, T.S. Elliot, Boris Pasternak o Leo Strauss pasaron por ella. Un elenco de profunda influencia en la cultura europea de los siglos veinte y veintiuno. 1924 es una año importante no sólo en la trayectoria intelectual de M. Heidegger sino también en la de muchos otros pensadores que transitaron con fuerza esa década prodigiosa y convulsa de Europa.<sup>1</sup>

Heidegger es uno de esos ilustres. Por entonces, tiene 35 años, está casado con Elfride Petri<sup>2</sup> y es padre de dos hijos, Jörg y Hermann. R. Safranski, en su excelente libro sobre el pensador (Safranski, 1997: 159 ss.), nos cuenta algunas cosas de aquellos años en torno a la trayectoria académica y personal de Heidegger: su perseverancia profesional, lógica ambición del joven provinciano pero instalado ya en un cierto prestigio académico entre colegas y alumnos, así como la oportunidad del momento kairótico en el que se vio inmerso, un tiempo propicio no sólo para el conocimiento (su pródiga amistad con Bultmann y Jaspers) sino para las seducciones del mundo de la vida (Hannah Arendt, tal como Hölderlin tuvo a su Susan Gontard). Para la joven Hannah, 18 años, las clases de Heidegger supusieron un fuerte impacto intelectual y, sobre todo, afectivo. Su fascinación podría expresarse en los términos de aquel dicho evangélico: “vino nuevo en odres viejos” (Luc. 5: 36-39). Del mismo modo, Heidegger la sedujo dando vida nueva a los clásicos en un entorno académico dominado desde hacía ya bastante tiempo por un rancio neokantismo perdido en especulaciones áridas y poco estimulantes para un pensador ahído de experiencias vitales. El amor va surgiendo y el maestro cae en la más antigua y humana de las

---

1 En torno al periodo en que Heidegger imparte esta conferencia han tenido ya lugar, y tienen, varios acontecimientos. De 1923 a 1927 S. Freud publica algunas de sus obras más populares (*El yo y el ello*, *Más allá del principio de placer*, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, entre otros ensayos), Reino Unido reconoce a la URSS, muere V.I. Lenin, T. Mann publica *La montaña mágica*, W. Heisenberg desarrolla su teoría de la mecánica cuántica, se celebran elecciones al parlamento alemán en diciembre y A. Hitler es condenado a 5 años de cárcel por alta traición a raíz del Golpe de Estado que organiza, junto a sus correligionarios, en la cervecería Bürgerbräukeller de Múnich, acontecimiento que es conocido como “Putsch de la cervecería” o “Putsch de Múnich”.

2 Para conocer, en cierta medida, la relación de Heidegger con su mujer, se puede consultar la obra de su nieta, Gertrud Heidegger (2005), hija mayor de Jörg Heidegger, a su vez hijo mayor de Heidegger.

pasiones. Con el tiempo, la autenticidad y la decisión resuelta apuestan por su joven amante y admiradora fiel, aunque también por ocultarla, cual metafísica con el ser, de los ojos del mundo; de ese *mit-sein* que Heidegger reserva para su esposa. Se genera un juego de ocultación y desocultación propio de esa doble vida que muchas y muchos sostienen para dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, sin mayores remordimientos.<sup>3</sup> De esta forma, decidió no decidirse exclusivamente por Hannah sino por las dos: por la del ser y por la del ente, actuando inmerso en la plena diferencia.

En la conferencia *Der Begriff der Zeit*, impartida en la *Marburger Theologenschaft* en julio de 1924, se despide públicamente del catolicismo y de su vocación sacerdotal; un par de meses después muere su padre (Friedrich Heidegger). Estos acontecimientos mundanos se le imponen vívidamente y le acucian a tomar alguna decisión. Tan clara es su postura y el tenor de su rigurosidad que la pregunta por el tiempo le obliga a posicionarse en una determinada perspectiva. Ésta aparece en un proceder metodológico muy característico en él a lo largo de todo su pensamiento: dejar claro desde dónde se ubica para responder a determinada cuestión. En este caso ni la teología ni la filosofía son adecuadas para responder a la pregunta *Was ist die Zeit?* (Heidegger, 2004: 107-108). Como si una respuesta que viniera de esas disciplinas estuviese ya instalada *en* el tiempo y no fuera de él, que fuesen fenómenos del tiempo y, por tanto, incapaces de dar cuenta de una mismidad desde sí y por sí mismas.<sup>4</sup> El “desde dónde” a raíz del cual se presenta el tiempo como algo descriptible, como un objeto definido –pero no al modo de un ente sensible (*Gegenstand*) sino como un objeto mental (*Objekt*) *more freudiano*, i.e., de carácter psíquico–, a lo que podemos cercar, lo denomina Heidegger “prensencia” (Heidegger, 2004: 108). Resulta chocante en Heidegger, y en su idiosincrasia reflexiva, que se refiera al tiempo y a lo que le compete en esos términos: “prensencia”, es decir: antes que la teología o la filosofía. Pero no

---

3 Quienes se preguntan perplejos por qué Heidegger no tematizó de manera explícita una reflexión sobre ética (tampoco sobre moral), tal vez puedan encontrar en este periodo de su “vita activa” ciertas razones o justificaciones. En la conferencia de 1924, de la que tratamos aquí, deja muy claro cómo la acción es el fenómeno inmediato que observamos del *Dasein*. De una u otra manera siempre estamos actuando, y en este sentido la ética no se teoriza sino que se “existencializa”; uno está siendo en lo que está haciendo. En el caso de una pasión fundamental, como es la del enamoramiento, Heidegger pudo considerar que actuaba correctamente tanto en lo público, la moral del esposo, como en lo privado, la ética del amante. El ser se dice de muchos modos y todos legítimos, no hay moral que pueda evaluar en el orden ontológico, porque eso no sería más que una reducción óptica que obviaría la diferencia.

4 Cuando años más tarde Heidegger se pregunta por la técnica también nos dice algo similar: “Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik [...] So ist auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches” [La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica [...] hasta tal punto que tampoco la esencia de la técnica en absoluto es algo técnico] (Heidegger, 1962: 5).

sólo antes que ellas sino antes que toda ciencia concreta. Se trata de lo totalmente anterior, de lo totalmente otro y común a cualquier ontología sectorial, algo que no es específico o singular de una de ellas sino que, por ser común a todas, las reúne en lo más básico. ¿Se trata del mito o de algo mítico? No se refiere a una anterioridad cronológica e historiográfica, aunque sí histórica en tanto que existencial. Se inclina no tanto por la existencia como por el existente, por aquel ente cuya característica común, genérica y universal, es el existir. Del mismo modo que la existencia precede a la ciencia, así el existente precede a todo saber óntico. Sin embargo, en este trabajo de Heidegger, la “preciencia” se menciona frente a la teología y la filosofía. Esa preciencia no es otra, como ya sabemos, que la que se interroga por el sujeto que se interroga, en esta ocasión, por el tiempo: pregunta por aquel que se pregunta por el tiempo. De este modo, la conferencia que intenta responder a la pregunta por el “qué” del tiempo gira hacia la fuente de ese “qué”: uno al que le interesa, porque le preocupa, porque le interpela, porque se cuida del tiempo. ¿Y está ese tiempo ahí fuera dado como un ente entre los entes?, ¿está el tiempo a la mano como tantas otras cosas?

El tiempo no habla, no contesta, sino que lo hace aquel que lo subroga y que, a la vez, se ve a sí mismo como un mero usufructo de aquél. Ahora bien, si tomamos el tiempo como objeto estaríamos en las mismas, o sea, concibiendo al tiempo como si fuese un ente entre los entes, algo ahí delante como ese árbol o esa rata que va a atropellar un coche. ¿Cómo podemos llegar a saber qué es el tiempo en sí al margen de mí? ¿Cómo tener claro que lo que digo que es el tiempo no es lo que yo creo que es el tiempo, lo que es para mí? ¿Me ayudará ese reloj que tengo ahí delante? No. Heidegger, después de alargarse en diatribas sobre un reloj normal y corriente, sus manecillas que retornan una y otra vez al mismo sitio, o una campana indicando determinada parte del día, o que si la noche y el día, esas otras manecillas... En fin, que el tiempo no es un fenómeno para los sentidos pero se siente: en la *inquietud* del tren que no llega, en la *ansiedad* por la falta de recursos para vivir, en la *tristeza* por la muerte de un ser querido o en la *decepción* por la incomparecencia de lo esperado. Parece que todo malestar muestra al tiempo mientras que todo bienestar lo desconoce. ¿Se trata entonces de una representación?, ¿lo es el tiempo? Nuestro filósofo contesta que es una preciencia.

Antes que pensar el tiempo, antes que hablar de él, para saber que efectivamente tratamos de él y no de otra cosa, consideremos el interés por él, es decir, interesémonos por aquel que se ve afectado por el tiempo: ¿qué es aquello que me afecta de tal modo que me impele a interrogarme por el tiempo? Este se nos da, al pronto, y según lo preguntado, a resultas de una afección: el tiempo me afecta. ¿O habría que decir más bien que me afecta algo anterior a la noción de tiempo y

que éste se me aparece problemático *después* de aquella vivencia? ¿Es el tiempo lo que digo que es el tiempo? El reloj no es suficiente porque sólo sirve para medir, su finalidad —ya lo constata Heidegger— no es mostrarme el “qué” del tiempo (su *queidad*). No es un ente, a pesar de que al desplegar su esividad lo ontifiquemos. De sobra sabemos que cuando hablamos de algo lo hacemos partiendo ya de unos límites y unas relaciones diferenciales que posibilitan la singularización de ese algo. Por ello, si queremos hablar sobre qué sea el tiempo nos encontramos en una situación que, inevitablemente, cae en la reificación. Desechar el reloj como vía de acceso al tiempo en absoluto garantiza soslayar esa reificación. Toda descripción fenoménica es objetualizadora y supone, por tanto, la distinción sujeto-objeto. ¿Se encuentra el tiempo a salvo de esa relación al ser considerado como un asunto precientífico? ¿Estarían Einstein, Hawking, y la física en general, de acuerdo con este planteamiento?

## **2. Preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial**

El término “preciencia” (*Vorwissenschaft*) resulta de por sí interesante, y más procediendo de Heidegger. Se trata de un conocimiento que tiene la peculiaridad de ser diferente al conocimiento científico. Por tanto, se trata también, sin duda, de un saber, aunque ciertamente —y es nuestra opinión— no de aquel saber por el saber de Aristóteles. El de la preciencia no es un saber sin finalidad, sin objetivo. Sin embargo, su carácter “previo” (*Vor-*) tiene una connotación nada baladí o inocua, puesto que alude a la condición, o condiciones, sin las cuales la misma ciencia positiva no sería posible. Algo parecido a lo que, en Schopenhauer, supone el cuerpo en tanto que fenómeno de la voluntad: éste constituye la condición fenoménica sin la cual la razón carece de existencia, puesto que para todo conocimiento racional es necesaria la instancia del entendimiento. Así pues, la preciencia es a la ciencia lo que el entendimiento a la razón. Si para Heidegger la ciencia es un modo de conocer, cuyas características son el cálculo y la cuantificación, la preciencia actúa al margen de esos dos elementos. ¿Qué tiene de singular esta preciencia? Es meramente descriptiva y no parte de una intencionalidad selectiva, sino que se limita a desplegar los contenidos fenoménicos tal como se le aparecen a la conciencia reflexiva, siguiendo la vía del lenguaje a través de su lógica hermenéutica. ¿Qué contenidos han de ser esos, que no son los de la ciencia? El saber dirige su reflexión hacia fuera o hacia dentro: mira o se mira, por así decir. A nuestro modo de ver, “preciencia” y “conócete a ti mismo” son, en este caso, sinónimos. En este sentido, el considerado por muchos estudiosos como el “giro” de Heidegger (*die Kehre*) no sería un acontecimiento que tuviese lugar después de 1927 sino que, antes bien, pudo tener su origen, o sus antecedentes, en esta conferencia de 1924 (o sería,

al menos, un adelanto de lo que remataría en su obra capital de 1927). El “giro” consiste en volver la mirada *al* existente (que no es calculable ni cuantificable desde un punto de vista ontológico) dando la espalda, en primera instancia, a *lo* existente. Así pues, teniendo en cuenta estas aclaraciones, Heidegger considera que la tarea de esta preciencia ha de ser:

“Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte” (Heidegger, 2004: 108).

[realizar investigaciones acerca de qué podría finalmente ser considerado sobre lo que la filosofía y la ciencia, sobre lo que el discurso interpretativo del *Dasein* dice acerca de él mismo y del mundo.]

Esta propedéutica será publicada *in extenso* con el nombre de *Ser y tiempo*. Aquello que sea el tiempo resulta impregnado por las peculiares características del que se pregunta por él. ¿Se trata entonces de un mero fenómeno representativo tal como lo apuntó Schopenhauer? Sin duda. La respuesta a la pregunta por aquello que sea el tiempo no proviene del tiempo sino de aquel que dice qué es el tiempo. De modo que, según sean las características afectivas de aquel que se pregunta por la *eseidad*<sup>5</sup> del tiempo, así será el significado y el sentido del tiempo. Sin embargo, Heidegger –que sabe esto– intenta delimitar y describir las categorías estructurales universales (*existenziell* dirá él) de cualquier *Dasein* de modo que sepamos, a la hora de abordar la pregunta por el tiempo, cómo se nos manifestará *el* tiempo, *ese* tiempo, según las características de aquel que lo expresa. De ahí que esta preciencia, en cuanto aspira al conocimiento de las características comunes de todo *Dasein*, es un saber de lo general, de lo universal, modo aristotélico, y por tanto, paradójicamente, sería –como en el estagirita– ciencia en sentido estricto: saber de lo general, de lo ontológicamente abstracto, a pesar de tener su fuente en la observación de lo concreto. Así pues, no es posible un conocimiento “objetivo” como tal sino objetivador, que se limita a describir las características determinantes en el desarrollo de cualquier ontología sectorial, algo que podríamos definir como el “*a priori* existencial” de toda ciencia, puesto que corre del lado de su sujeto y que, por lo común, queda fuera de su conciencia y de su interés. La disciplina científica que estudia un determinado sujeto no es impermeable a sus determinaciones en cuanto *Dasein* que es, antes que científico. Por ello, no hay ciencia incondicionada o aséptica.<sup>6</sup> Un mecánico, un zapatero, una enfermera... son *Dasein* antes que cualquiera de esas cosas. Y en cada una de ellas se constituye la temporalidad,

5 Con el término “eseidad” nos referimos al despliegue que hacemos del “es” de una cosa cuando preguntamos por ella.

6 Y no sólo es Heidegger quien es consciente de esto. También Jacques Lacan, con mayor contundencia y convicción, analiza la situación del sujeto y la ciencia (Lacan, 2002: 834-856).

ese aspecto genuino, a resultas de la práctica de cada una de esas actividades. De esta forma, la *temporalidad*, antes que el tiempo, es el determinante esencial, la condición de posibilidad de todo *Dasein*. Pero esta *temporalidad* acontece a raíz de la experiencia radical y constitutiva del ser humano: la muerte, el haber llegado a saber que un día dejaremos de estar aquí. Abandonaremos la temporalidad sin que por ello podamos conocer la eternidad. Y éste es el *a priori* existencial del que ninguna ciencia se libera, lo tenga en cuenta o no su sujeto, puesto que antes que sujeto es *Dasein*.

A nuestro entender, y por lo expuesto, Heidegger es más schopenhaueriano que hegeliano (a pesar de que no se mostró muy pródigo, que sepamos, en el conocimiento de aquél), en tanto en cuanto si el mundo no es más que mi representación, el tiempo no es otra cosa que lo que me represento a raíz de lo que me afecta.

Por otro lado, también se sugiere un asunto crucial en torno a la cuestión de esa *Vorwissenschaft* (literalmente *preciencia*), que en realidad no es una “preciencia”, porque una preciencia sigue siendo una ciencia, con mayor o menor entidad pero ciencia al cabo. Sin embargo, Heidegger se refiere exactamente a una instancia anterior a la ciencia. Desde Aristóteles, ésta se ocupa de los datos de la empiria y de su comprensión y fundamentación: la ciencia representada por contemporáneos suyos como M. Planck o A. Einstein. La *preciencia* de Heidegger no tiene como objeto la empiria común y corriente, a pesar de que disponga de un objeto *temático*, sino que fija su investigación (todo científico investiga, pero no todo investigador tiene que ser forzosamente científico) en aquello que es anterior a toda investigación científica, aquello que es condición de posibilidad de toda ciencia: el sujeto (*Dasein*). No se trata de conocer el mundo así sin más, sino de conocer a aquel que conoce el mundo. En un giro socrático hacia el *gnothi seautón*, Heidegger mira a los otros en el ámbito precientífico, esto es, en la vida común y corriente, la vida diaria de todas y todos en la que la ciencia es una ocupación entre otras y en la que, como se hará explícito en esta conferencia, el saber de la mortalidad es la característica determinante que gestiona esa investigación precientífica.

No hay una ciencia de la muerte, una suerte de tanatología<sup>7</sup>, porque de ella no hay experiencia como tal, sólo una incidencia y una consideración de orden afectivo en la medida en que se trata de un saber subrogado, si se nos permite la expresión, por cuanto siempre es otro el que muere (o *se* muere, según el decir

---

7 Ni la muerte es un objeto, ni es objetivable, sino que es un acontecimiento que ingresa en un saber que no surge de la aspiración sino del encuentro. La ciencia, por contra, es un querer saber lo que no se sabe.

acostumbrado). Éste es el sitio del tiempo, fenómeno genuino de una preciencia (al menos así nos parece con Heidegger). Ni la física, ni la meteorología son las indicadas para investigar el tiempo porque éste no es objeto de alguna ciencia sino que, por ser de orden afectivo, constituye el tema, que no el objeto, de una investigación precientífica. Las formas afectivas del tiempo pudieran ser la espera y la paciencia, situaciones en las que el sujeto es el auténtico referente. Pero no basta con entender la finalidad y el significado de esa preciencia sino que debemos fijarnos también en las características de su sujeto. Sabemos de sobra que el término utilizado por Heidegger para referirse al sujeto de esta preciencia es *Dasein*. La bibliografía sobre el término y su traducción es profusa,<sup>8</sup> pero nos tomaremos la licencia de optar por una primera traducción provisional: *Estar*. Desde nuestro punto de vista, este término se ajusta perfectamente al sentido y la coherencia de las características del *Dasein* en esta conferencia (y después en *Sein und Zeit*): mortalidad y, en consecuencia, historicidad, finitud y contingencia.<sup>9</sup> El *Estar*, por

---

8 Para conocer el recorrido histórico del término y las diversas interpretaciones que sugiere según el ámbito en el que aparece y, en especial, su sentido y significado en Heidegger, y precisamente hasta el año 1927 en que se publica *Sein und Zeit*, v. la excelente obra de J.A. Escudero (2009).

9 Nos hemos permitido sostener esta traducción no sólo por la justificación dada, en cuanto a su ajuste con el sentido hermenéutico desplegado por Heidegger al describir las categorías existenciales del *Dasein*, sino también porque, de acuerdo a nuestra opinión y criterio, el término *Dasein* podía traducirse perfectamente al castellano por el verbo “estar” sin más. En nuestra lengua, “estar” supone, además e implícitamente, un “ahí”, “aquí” o “allí”, es decir que, en muchos casos, las cosas y las personas pueden encontrarse en un sitio cualquiera de éstos e indican a qué distancia, menor o mayor, se encuentran en relación al que pregunta. Nosotros no decimos “¿dónde hay la botella?” o “¿dónde es la botella?”. Si hablásemos así, lo haríamos en términos no sólo absolutos sino también ontoteológicos; incluso tendríamos que evitar el uso del adverbio de lugar, puesto que la botella, al ser, tendría el don de la ubicuidad. Algo en un lugar alude directamente al espacio, es algo que “está”. Decir “ser-ahí” es trasladar lo ontológico a lo óntico; que no se trata del mero ser que está en todos lados: ahí, aquí, allí, acá y acullá... sino que está de una manera concreta. Sobre todo, y esto nos parece interesante, el “estar” representa fiel y certeramente nuestro carácter finito y contingente. El estar y el tiempo son sinónimos. Tampoco tiene sentido, en consecuencia, añadir al estar la partícula adverbial “ahí”, puesto que todo “estar” implica el “ahí”, la espacialidad. El significado de todo esto es mostramos que el *Dasein* tiene una duración como los resfriados, la tristeza o la alegría, por eso su singularidad reside en “estar”.

Si traducimos en primera instancia, y como un primer intento, *Dasein* por *Estar*, nos instalamos en el concepto estático y abstracto. Por ello, al referirnos al *Estar* en cuanto existente concreto, singular e inmerso en una determinada acción, deberíamos utilizar, también de manera provisional, el término *estante*. El *estante* es “el que está” (a diferencia de Yahvé, “que es”): lo que acontece entre el nacer y el morir. Además, precisamente, el *estante* es aquel que se toma a sí mismo como referente experiencial. Diremos, para no alargarnos ya en exceso, que la temporalidad derivada del saber de la muerte funda la autointerpretación constituyente del *estante*. En cuanto el *Estar* es siempre un estar haciendo algo, el tiempo sería el instrumento conceptual que viene a medir la duración y delimitación de cada acción. Mientras que las acciones se acaban, aparecen y desaparecen, el estar es lo que nunca desaparece, desde una perspectiva ontológica, mas que con la muerte. Ésta no pone fin a las acciones de un sujeto sino a su estar, del que aquellas son una consecuencia. Por tanto, el sujeto constituye (inmediatez) al estar a la vez que éste es tomado en consideración por el sujeto (conciencia).



tanto, es siempre relativo, nunca es absoluto. El verbo “ser” tiene un antiquísimo origen teológico (a Yahvé o Alá le van el ser, pero no al *Dasein*). Por eso, el “es” constituye un atributo de la divinidad, que ni fue ni será sino que es. Por eso, también, tiene razón Heidegger cuando afirma que esta preciencia no es ni teología ni filosofía,

sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben, welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein (Heidegger, 2004: 108).

[en tanto en cuanto no se empeña en dar una definición sistemática y universal del tiempo, puesto que tal definición tendría que replantearse fuera del tiempo, en el contexto de otras categorías.]

Tenemos ahí la razón de por qué Heidegger no considera esta reflexión filosófica sino mera investigación preparatoria. El objetivo de la Filosofía, para él, consiste en establecer “eine allgemein gültige systematische Bestimmung” [una definición sistemática y universalmente válida], tal como sostuvo Platón y después Aristóteles, de ahí que esta “prensencia”, en tanto que prefilosófica (¿?), sea ya no sólo una suerte de constancia de su admiración por los presocráticos sino, sobre todo, su reconversión en lo que ahora Heidegger reconoce como fenomenología existencial.<sup>10</sup> Antes que la teología, la filosofía o la ciencia (o la esencia), hay un estar en un cierto modo, en una cierta actividad que tiene que ver con lo más común y universal de cualquier sujeto ordinario. Este sujeto común y corriente no se ocupa, por lo general, en buscar definiciones generales y universalmente válidas;

---

10 Sin embargo, en otra conferencia pronunciada en agosto de 1955, en Cerisy-la-Salle (Normandía), con el título *Was ist das - die Philosophie?*, nos invita a considerar el significado de la palabra *filosofía*, en su contexto griego, como aquel que ama τὸ σοφόν. ¿Que significa esto? Según Heidegger:

Aber wir können es nach Heraklits eigener Auslegung erläutern. Demnach sagt τὸ σοφόν dieses: Ἐν Πάντα, “Eines (ist) alles”. “Alles”, das meint hier: Πάντα τὰ ὄντα, das Ganze, das All des Seienden. Ἐν, das Eins meint: das Eine, Einzige, alles Einigende. Einig aber ist alles Seiende im Sein. Das σοφόν sagt: Alles Seiende ist im Sein (Heidegger, 1984: 13).

[Podemos explicarlo según la propia interpretación de Heráclito. Así, τὸ σοφόν quiere decir: Ἐν Πάντα, “Uno (es) todo”. “Todo” aquí es: Πάντα τὰ ὄντα, la totalidad, el todo del ente. Ἐν, el Uno, significa: lo uno, único, que une todo. Pero todo ente es unido en el ser. Lo σοφόν dice: todo ente es en el Ser]

Treinta y un años después, la filosofía adquiere para Heidegger un significado, en cuanto a su tarea más propia, que no anda muy lejos de la *religio*, en la medida en que encuentra en la unidad, en la aspiración a ella, el elemento “comunitario”. En este periodo, estamos ante el encandilamiento del lenguaje, de su explícita tematización, y aparentemente lejos de la reflexión sobre el tiempo. Y sin embargo, el tiempo, antes que otra cosa, se dice, no basta con entenderlo desde un sustrato afectivo. Ser o estar constituyen las formas del tiempo a raíz de su afección fenoménica en el habla, al hablar. El ser habita en el lenguaje, mientras que el *Ex-stare* sale y entra porque su virtud es la *estancia*, la temporalidad. De ahí que el tiempo jamás pueda hacerse con el ser, más que en uno de sus modos: la temporalidad de todo “es”, por cuanto se encuentra ligado a un determinado *estante* que lo despliega a riesgo propio.

esta es una actividad concreta que realizan algunos sujetos. Por el contrario, todo sujeto, al margen de o en su ocupación específica, se encuentra en una determinada situación afectiva y anímica, y todo sujeto, sin excepción, “está”. Por consiguiente, la conferencia se limita a exponer cuáles son esos fenómenos fundamentales del sujeto común y corriente cuya característica es “estar fuera de sí”, como mortal que es y lo sabe,<sup>11</sup> y que ni es Dios, ni se le parece (porque no es en sí ni para sí, tal como cree el loco, que lo es por eso). Nos enfrentamos, en todo caso, a una investigación caracterizada por el “estar”, dicho más exactamente: por el despliegue del estar mediante una exposición del tiempo, que no es otra cosa que hacer que aparezca la temporalidad en el lenguaje.

Podemos asentir o no a la afirmación de Heidegger según la cual esta preciencia no es filosofía, básicamente porque la etimología comúnmente aceptada del término griego la traduce, como se nos ha venido repitiendo una y otra vez canónicamente, por “querer saber”, “aspirar al saber” o “amar al saber”.<sup>12</sup> En cualquier caso una cosa parece obvia: el término *Dasein*, que vertimos ahora al castellano, en una segunda y más precisa traducción, por la palabra *Extar*, desde la perspectiva ontológica, y *extante*, desde una perspectiva óptica y activa,<sup>13</sup> pertenece a esa preciencia que intenta desplegar Heidegger. No es, por tanto, y según su punto de vista, un concepto filosófico, teológico o científico: el *Dasein*

---

11 Aunque lo sabe, actúa como si no lo supiese. No es un cínico, al modo que plantea P. Sloterdijk, que lo sabe y lo hace, ni un ignorante al modo de Marx, no lo sabe pero lo hace (ni su epigono psicopopmarxista S. Žižek), ni un sabio, lo sabe y no lo hace.

12 G. Colli nos recuerda (Colli, 1994) que para Platón el término “filosofía” señalaba el camino a un saber perdido, el de los sabios antiguos, y que, por tanto, el “filósofos” era aquel que al no saber, al no poseer la sabiduría de los antiguos, aspiraba a ella. De ahí que el acto del *filósofo*, su actividad, fuese considerada ya un regreso, un intento de recuperar lo perdido. El *filósofo* no era un “sofos” –situación que ya Heidegger tenía en cuenta en 1955, pero parece que no era así en 1924– aunque lo quería. Pero ese querer pudo confundirse con la mera erudición historiográfica, que no piensa sino que lee y estudia a los antiguos, y tal vez por ello esta preciencia, a la que alude Heidegger, no sea otra cosa que el mero ejercicio de pensar, que, de hecho, es lo que reivindica en su conferencia *Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, impartida en el coloquio “Kierkegaard vivo” celebrado en París en 1964. Pensar no es lo mismo que aprender lo que otros han pensado: uno puede pensar de manera espontánea, al margen de que su objeto sea pensado a raíz de una relación inmediata o de una relación mediata, o sin olvidar que todo pensar, que no es otra cosa que intentar resolver un interrogante, no tiene lugar sin antecedentes, es decir, sin un determinado conocimiento adquirido.

13 *Extar* y *extante* son grafías antiguas de *estar* y *estante* (vide RAE: Banco de datos -CORDE- [en línea]. *Corpus diacrónico del español*, disponible en: <http://www.rae.es>. Acceso el 25 de mayo de 2013). Con este término reúno, espero que con acierto, la característica o características que, en su idioma, intenta expresar Heidegger relacionadas con su *Dasein*, a saber: finitud, contingencia, historicidad y, sobre todo, el “estar fuera de la eternidad”, del constante y permanente “es”. Glosando a J. Lacan “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 2001: 498). Nosotros podemos expresarlo de esta forma: donde estoy no soy, y donde soy no estoy.

es al pensar lo que el *zoon logon echon* a la filosofía, el *theós* a la teología o el *arjé* a la ciencia. Al tiempo le ocurre lo mismo, pues no está más allá del *Dasein* (del sujeto) como un objeto o un ente entre los entes; por el contrario, todo lo dado para el *Extar* aparece temporalmente, se le aparece con esa condición incondicionada. El tiempo es una cuestión precientífica porque sus referentes fundacionales son afecciones existenciales. “Ya no” y “todavía no” son afectos sentidos por el referente inmediato “ahora”, que siempre es el mismo: “este ahora”. A pesar de que Heidegger sospechase constantemente de la identificación del ser con la presencia (error garrafal, según él, del platonismo), con lo que “está” ahí delante y, en consecuencia, con lo presente en el presente, sin embargo resulta muy difícil no cuestionarse una y otra vez lo que él critica. Es cierto que, en esta conferencia, no habla ni reflexiona explícitamente sobre el ser como tal, pero si nos detenemos a meditar la cuestión de la presencia nos asaltan ciertas dudas e interrogantes.

Entendemos que Heidegger acierta en su crítica en tanto en cuanto “se comprende” (“*man versteht*”) a la presencia como el “es”, lo eterno, al modo como Platón concibió el *eidós*, y efectivamente lo que aparece, lo que se presenta, no es el aparecer como tal sino que en lo que se presenta “está” sólo aquello que se presenta, un ente específico. De este modo, el ser es el afuera de todo *Extar*, lo que nunca aparece ni desaparece sino lo que hilvana la realidad sin dejar ninguna cosa en el afuera. Un sujeto, un *extante*, no selecciona lo que pasa por su pensamiento, porque para ello ha de haber primero un conjunto de cosas; no puedo seleccionar lo que aparece en el pensamiento sino que la selección tiene lugar cuando reflexiono sobre las cosas aparecidas. Cuando me pregunto “¿qué es... ? La respuesta no consiste básicamente más que en desplegar aquello que se me aparece al pensar y someto a reflexión. Esto ocurre en un *extante* determinado, con unas características determinadas e inserto en un aquí y ahora. La pregunta por el “es”, la “eseidad”, no puede cerrarse como algo definitivo, y esto por razones obvias: ningún *extante* puede decir el “es”, lo eterno. Todo decir se encuentra sujeto a la temporalidad: las palabras desaparecen y los libros reposan en estantes como cadáveres hacinados. El colmo de esto es una paradoja: “¿que es el tiempo?”. Es como preguntarse por uno mismo teniéndose a sí como un objeto; “como si” el tiempo fuese un objeto, algo ahí delante mío perfectamente delimitado, claro y distinto, algo presente ante mis ojos como ese árbol que veo ahí, pero también presente en mi cerebro, en mi pensamiento, en mi reflexión. En definitiva, siempre que pienso a raíz de la pregunta por el “es” de alguna cosa lo hago en presente, ni en pasado ni en futuro. No importa si Heidegger escribió la conferencia hace ya muchos años, el caso es que el texto lo leo ahora, lo tengo aquí delante y está presente a mis sentidos y en mi reflexión, y es para mí de una determinada manera en función de mi aquí y

mi ahora; cada aquí y ahora es diferente, cada aquí y ahora, en su simultaneidad, despliega la *eseidad* de distinta forma. No hay *extante* que pueda acaparar lo eterno más que con el delirio, mediante la fantasía de un “como si”. Por tanto, el ser no es lo presente ni lo que se presenta, en eso estamos de acuerdo, sólo garantiza lo presente y lo que se presenta, de ahí que, en filosofía, como en otras disciplinas, sólo haya discusión, constante y permanente disputa entre cazadores que siempre marran la presa porque sólo apuntan a una suerte de fantasma.

En la pregunta que despliega la *eseidad* del tiempo, comprobamos que Heidegger echa mano de un reloj, de las campanas de la iglesia, del día y la noche y de Einstein. Y vemos cómo todo eso de lo que se vale resulta inútil para responder a la pregunta. Para él, el afrontamiento de la pregunta por el tiempo exige, en primer lugar, saber qué dicen otras disciplinas acerca del *Dasein* y acerca del mundo. Ésta es la tarea que ha de llevar a cabo esa preciencia (Heidegger, 2004: 108). Así pues, hay que abordar al *Dasein* y a su mundo antes que al tiempo. Heidegger no se pone manos a la obra de inmediato, esto es, no nos expone sus consideraciones en relación al *Dasein* y a su mundo, sino que se detiene en uno de los instrumentos más cotidianos y habituales de ese mundo: el reloj.<sup>14</sup> Mediante él, nos dice, se nos manifestará el tiempo (Heidegger, 2004: 108). Como sabemos, estos son los juegos previos de Heidegger para hacer de lo habitual, de lo común y corriente, el punto de partida inmediato y espontáneo que pronto cederá en aras de un fenómeno más profundo; lo ontológico no es el ámbito que, en primera instancia, habita el existente sino lo óntico, tal este reloj. Sin embargo, unas líneas después, el autor nos recuerda qué decía Aristóteles del tiempo: “[...] ist das, worin sich Ereignisse abspielen” (Heidegger, 2004: 109)<sup>15</sup> [es eso donde suceden los acontecimientos]. El tiempo es el lugar donde, por tanto, se trata de una noción espacial. Comprobamos, una vez más, cómo al hablar “de” o “sobre” una cosa, nunca lo hacemos desde la cosa misma, puesto que la estructura cognoscitiva de nuestro pensamiento acostumbra a relacionarse con diferencias, alteridades, en definitiva con un “objeto” (*Gegenstand*: lo que está ahí frente a nosotros, ante nuestros ojos). En principio, todo lo que está

---

14 Hay un libro muy interesante de Joan González (González, 2008) sobre el tiempo en Heidegger.

15 La traducción de Heidegger se refiere a la *Física* (lib. 4, cap. 11, 219a ss.), pero la traducción española de Guillermo R. de Echandía (Madrid, 1995: 152 ss.) es muy distinta a la de Heidegger y en ella no encontramos esa expresión referida a la definición del tiempo como aquello “en donde se producen los acontecimientos”. Además, Heidegger no se para a pensar la relación que establece Aristóteles entre el movimiento, el cambio y el tiempo, cuando nos recuerda la afirmación del estagirita: “Veränderung ist in der Zeit” [“El cambio es en el tiempo”] (*ibid.*). A poco que reflexionemos, podemos llegar a la idea de que el cambio tal vez no sea otra cosa que el resultado de nuestra percepción de algo diferente en una misma cosa en dos momentos distintos, partiendo de una primera referencia que tiene la característica de la anterioridad, aunque el espacio sea el mismo.

ahí delante, y no de una forma meramente temática, se presenta en algún sitio y, por lo tanto, dentro de las dimensiones espaciales. Pero con el tiempo nos encontramos con un objeto realmente singular, puesto que a pesar de que su “donde” pudiera encontrarse en un reloj (el tiempo ahí en ese reloj), nos encontramos verdaderamente con un instrumento de medida, con una suerte de *metron* que se vale de números para su tarea. Sin embargo, un reloj no puede medir el tiempo, al menos el de los acontecimientos, que es a lo que se refiere Heidegger, pues sería como introducir lo definido en la definición. El reloj es un artificio para dividir y clasificar. No es el tiempo, a pesar de que todo el mundo lo señale y lo mire, e incluso a pesar de que nuestro pensador considere que la eseidad de algo no se encuentre en ese ente; todo saber se sitúa ante o frente a (por mucho que Hegel se empeñase en sostener algo tan extravagante como eso de la autoconciencia). Los fenómenos que propone Heidegger para llegar a saber qué sea eso del tiempo son los acontecimientos (sus auténticos referentes vivenciales): estos suceden “en” el tiempo. Aunque, ¿no sería más exacto reconocer que es el acontecimiento lo que funda al tiempo? Hasta que no me encuentro con la muerte del otro, hasta que no me hago cargo de ella y la veo en mí, no conozco el tiempo, no se me abre, no se me presenta.

Volvemos, por tanto, a la consideración del tiempo como el espacio de los acontecimientos, el *lugar donde* suceden, un espacio realmente efímero en la medida en que los sucesos casi no llegan a estar sino a aparecer, que sería como la estancia mínima en el tiempo, como la menor “cantidad” que fundara todo otro referente métrico. Nos referimos al tiempo para los acontecimientos y al espacio para lo sensible: sucede, sucedió o sucederá, y ahí, aquí, allí, arriba, abajo (el bolígrafo estaba aquí ayer, un suceso que se refiere a una des-aparición porque lo que aparece aquí y ahora, para los sentidos, es un libro). El sitio de los acontecimientos tiene, además, una particularidad: los acontecimientos no son fenómenos objetivos, puesto que sólo a la consideración de un *extar* concreto le puede acontecer algo mientras que a otro no le suponga acontecimiento alguno. De ahí el carácter subjetivo de todo acontecer; otra cosa es que una determinada comunidad acepte, por educación o por costumbre, la consideración de un acontecimiento determinado, como podría ser, por ejemplo, la conmemoración del día de los difuntos. Por consiguiente, el acontecimiento tiene la propiedad del “para alguien” (“para uno”), en primera instancia, y “para muchos”, en una segunda, es decir: uno (genérico *Extar*) es el constituyente del acontecimiento. Heidegger llega a este mismo punto tras detenerse en algunos preámbulos relacionados con las máquinas del tiempo: “Die Frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen” (Heidegger, 2004: 111) [La pregunta por aquello que sea el tiempo ha remitido nuestra reflexión al Extante].

A nuestro modo de ver, considero que esta “versión” de *Dasein* por *Extante* logra reunir, así lo esperamos, tanto la temporalidad propia del “estar” como el extrañamiento del “ser”, a la vez que la asunción instantánea de la muerte: ella es el acontecimiento repentino por excelencia. Fuera de la eternidad, que es ningún sitio, y obligado a buscar uno, el existente siempre “está fuera del instante”: es *Extante*. Procediendo así no hacemos otra cosa que conceptualizar lo que tiene un origen afectivo; una emoción desatada por la interpretación afectiva de una percepción en clave vivencial: el otro que, de repente, muere.

Nuestro concepto representa el ámbito, el horizonte referencial desde el que obtiene su legitimación la preciencia aludida por Heidegger. No se ocupa por éste o aquél fenómeno ligado, entre otros, al ser humano, sino que su tarea es el ser humano entero en aquello que le es absolutamente singular y específico: la muerte.<sup>16</sup> Eso en lo que, paradójicamente, no se piensa y deja perplejo, que inunda y penetra en lo más hondo del *Extante* —el cual “acontece” por eso—, tiene como consecuencia fundamental una forma de actividad característica en nosotros: el preguntar. No se trata de una obviedad sin importancia o una suerte de nadería. Cuando escuchamos una y otra vez que lo interesante, en esta labor nuestra a la que llamamos filosofía, es hacerse preguntas y que las respuestas no son tan importantes, tenemos ya ante nosotros una indicación a tener en cuenta. Preguntamos de una misma forma, por ejemplo: “¿qué es la libertad?”, pero las respuestas pueden ser muy diferentes. Podemos ser muchos los que nos hagamos esa misma pregunta, pero también muchos los que demos respuestas distintas. Queremos saber, pero ¿sabemos? Sabemos que morimos, ¿y cómo reaccionamos? Preguntando: ¿por qué? ¿para qué? ¿qué? Este es el territorio de la “preciencia” cuyo sujeto nos es otro que el *Extante*, es decir: el ser humano común y corriente antes de que busque activamente olvidar este saber mediante otro que sea capaz de ocultar aquél a la conciencia. A fin de lograrlo, se ocupa de saberes que supuestamente consiguen este objetivo, y son tan eficaces que, efectivamente, parece que la muerte desaparece de nuestra conciencia y vivimos “como si” ya no supiésemos lo que habíamos llegado a saber de nosotros mismos. Pero la muerte acontece de forma imperativa y a la conciencia no le queda otra que sobrecogerse. El preguntar es una reacción afectiva, no es racional, son las respuestas las que vienen a dar razón, las que constituyen una suerte de paliativo para soportar un saber trágico. El origen del universo, del cambio climático, de la enfermedad, son una suerte de fármacos que vienen a aliviar lo insoportable y, en algunos casos, de su acontecer prematuro. ¿Serán las ciencias, cada una de ellas,

---

16 El otro me la muestra, se me da como un fenómeno, y en este sentido es trascendental al modo kantiano. Mientras que la mía siempre me será, en ese sentido, trascendente.

maneras distintas de reaccionar afectivamente a ese saber insoportable? ¿Pérdidas de tiempo para perder al tiempo?

### **Bibliografía**

- COLLI, G. (1994) *El nacimiento de la Filosofía*. Barcelona, Tusquets.
- ESCUADERO, J.A. (2009) *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder.
- FREUD, S. (2001) “El yo y el ello”. En: *Obras Completas* (vol. 7). Madrid, Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ, J. (2008) *Heidegger y los relojes*. Madrid, Encuentro.
- HEIDEGGER, G. (2005) *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* (Trad. Castellana: Heidegger, G. (2012) *Alma mía*. Santiago de Chile: Manantial). München, Deutsche Verlags-Anstalt.
- HEIDEGGER, M. (1962) “Die Frage nach der Technik”. En: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, Günther Neske, pp. 5-36.
- \_\_\_\_\_ (1984) *Was ist das - Die Philosophie?* Pfullingen, Günther Neske.
- \_\_\_\_\_ (1988) “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”. En: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer, pp. 61-80.
- \_\_\_\_\_ (2004) “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. En: *Gesamtausgabe (Band 64)*. Frankfurt a.m., Vittorio Klostermann, pp. 105-125.
- LACAN, J. (2001) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En: *Escritos 1*. México, Siglo XXI, pp. 473-512.
- \_\_\_\_\_ (2002) “La ciencia y la verdad”. En: *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 834-856.
- SAFRANSKI, R. (1997) *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets.