

NÚMERO—MOVIMIENTO—TIEMPO: EL CONCEPTO DE TIEMPO EN ARISTÓTELES Y HEIDEGGER

NUMBER—MOVEMENT—TIME: THE CONCEPT OF TIME IN ARISTOTLE AND HEIDEGGER

HYE YOUNG KIM

Archivo Husserl

École Normale Supérieure
(France)

Hye.young.kim@ens.fr

Resumen

Este artículo sigue las huellas del análisis aristotélico del tiempo en el libro IV de la Física que aparecen en el análisis de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) de Martin Heidegger. Según Aristóteles, la comprensión del tiempo sólo es posible mediante la comprensión del movimiento. Nos ocuparemos, en primer lugar, de la relación entre el tiempo y el movimiento. Sigue a continuación una discusión en torno al espacio en referencia al movimiento. Dicha discusión lleva a un análisis adicional del movimiento y el tiempo en conexión con el número. Por último, se expone la estructura de la temporalidad en comparación con la estructura circular del tiempo elucidando la relación necesaria del narrar con el numerar en referencia al *λόγος*.

Palabras clave: Tiempo, movimiento, número, Heidegger, Aristóteles.

Abstract

This paper follows the traces of the Aristotelian time-analysis in Book IV of the Physics in Martin Heidegger's analysis of temporality. According to Aristotle, an understanding of time is only possible through an understanding of movement. We will deal, first, with the relation between time and movement. Then we will discuss the question of space in reference to movement. This discussion will lead to a further analysis of movement and time in connection with number. Finally, the structure of temporality will be elaborated in comparison with the circular structure of time by means of a clarification of the necessary relationship between narration and numbering with regard to *λόγος*.

Keywords: Time, movement, number, Heidegger, Aristotle.

Tiempo y movimiento

¿Qué es el tiempo? Se trata de una breve pregunta con una larga historia. La pregunta por el modo de comprender el tiempo ha suscitado la atención en la historia de la filosofía desde la Antigüedad griega hasta el presente. Pero antes de preguntar qué es el tiempo, se debería preguntar: ¿cómo advertimos el tiempo? En la vida cotidiana decimos: “el tiempo se ha terminado”, o “el tiempo vuela”. En estos dos enunciados se revela un elemento fundamental de nuestra percepción del tiempo. El tiempo se reconoce por medio del cambio. Cuando algo cambia o es cambiado, esto significa que aquello que cambia se mueve o es movido. Aristóteles designa al movimiento y el cambio como las condiciones del tiempo (Aristóteles 1995, 218b). Pero el tiempo no es igual al movimiento (Aristóteles 1995, 219a). Por otra parte, el tiempo no existe sin el movimiento (A 1995, 219a). Todo cambio y todo movimiento se originan en el tiempo (223a). Aquí se muestra un punto decisivo en el análisis aristotélico del tiempo: el tiempo y el movimiento se refieren necesariamente el uno al otro.

Pero, ¿cómo vuela entonces el tiempo? ¿Vuela en general el tiempo? El hilo conductor para estas preguntas se encuentra en el carácter del movimiento. El movimiento forma un continuo (219a). Cuando algo se mueve o es movido, aquello que se mueve tiene al menos dos lugares distintos y entre estos dos lugares se origina, por medio del movimiento, un continuo. Un continuo semejante se forma también por medio del tiempo, dado que el movimiento produce un continuo y el tiempo se origina con el movimiento (219a). Dice Aristóteles: “Pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado” (219a). Mediante el movimiento precisamente se mide el tiempo y, a la vez, con el tiempo, también el movimiento (220a). El tiempo y el movimiento se refieren mutuamente en el sentido de que ambos se determinan recíprocamente (220b). Por medio del tiempo medimos, sin embargo, no sólo el movimiento sino también lo movido (220b). Aristóteles explica que el tiempo puede fungir como medida del movimiento porque el tiempo determina un tramo (*Stück*) del movimiento, tal como el ‘codo’ puede definir una extensión (221a). Lo que define el tiempo es la cantidad del movimiento, pero no la cantidad de lo movido (221b). También lo que está en reposo puede establecer el tiempo. En este caso, la cantidad del reposo y no de lo que reposa es lo que determina el tiempo (221b). En principio, lo que reposa, que puede determinarse también mediante el tiempo, es también movable (221b). En este sentido, el reposo también tiene la cantidad del movimiento.

El tiempo posee asimismo el carácter de cantidad en virtud de su conexión con el movimiento. En la cita siguiente, Aristóteles expone los caracteres y la relación del movimiento con el tiempo en referencia a la magnitud (*μέγεθος*):¹ “... pues el movimiento sigue a la magnitud, y el tiempo <sigue> al movimiento, en cuanto son cantidades, continuos y divisibles. Ciertamente, por ser la magnitud de tal índole posee el movimiento tales propiedades, y por medio del movimiento <las posee también> el tiempo” (220b). Las estructuras de la magnitud, del movimiento y del tiempo forman una serie de dependencias (219a) y la magnitud se refiere al espacio y al orden de la sucesión.

1. „Linear magnitude“ (Traducción de P. Wicksteed, F. Conford, 1957); „Distance“ (Traducción de R. Hardie, 2001).

Movimiento, espacio y número

Aristóteles explica que el orden de la sucesión del tiempo se exhibe como “anterior y posterior”, mientras que el orden respecto a la diferencia de lugar significa una diferencia en la posición como “adelante y atrás” en el espacio (ἐν τόπῳ) (219a). Y “dado que en la magnitud se da lo anterior y lo posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior...” (219a). Si el espacio es la condición del movimiento, el espacio es condición del tiempo, también en razón de la relación entre el tiempo y el movimiento. ¿Es pensable el tiempo sin espacio? Esta pregunta lleva a la discusión acerca de qué es el espacio. ¿Es el espacio pensable sin tiempo? ¿Es el movimiento la única mediación entre el espacio y el tiempo? Si el movimiento es en general una mediación entre el espacio y el tiempo, el número juega en esta relación un papel importante. El movimiento entre una multiplicidad de lugares diferentes constituye y revela la sucesión de movimiento y cambio a la que reconocemos como tiempo. Para Aristóteles resulta bien claro que el movimiento mismo no es el tiempo, sino que el tiempo representa el momento numérico en el movimiento (219b). Él designa al tiempo como un tipo de número (219Bb). Puesto que la diferencia entre “más” y “menos” se determina por medio del tiempo, las diferencias cualitativas, o sea, mayores o menores movimientos, reciben su determinación mediante la datación del tiempo (*Zeitangabe*) (219b). El tiempo de la datación pertenece, según Aristóteles, al tipo de lo numerado (*Anzahl*) y no al tipo de lo numerable (*Zählzahl*). Numerado y numerable son diferentes entre sí (219b) en el sentido de que lo numerado significa aquello que se numera, mientras que lo numerable es aquello con lo cual numeramos. Puesto que el tiempo es el número del movimiento, el ser-en-el-tiempo quiere decir en el fondo el ser-en-el-número. “En efecto, ‘ser en el tiempo’ es una de estas dos cosas: o bien 1) ‘ser cuando el tiempo es’ o bien 2) <‘ser en el tiempo’> como decimos de algunas cosas que son en el número” (221a).

El movimiento tiene cantidad y continuidad, es decir, hay fases de movimiento en un movimiento continuo. Las fases de movimiento adoptan el carácter del tiempo en la medida en que se vuelven objeto de una posible numeración (223a). En este sentido el tiempo en general es el número del movimiento continuo (223a-223b). ¿Son entonces el número de lo movido y el número del movimiento diferentes entre sí? Aristóteles señala que el momento numérico en el objeto movido y el momento numérico en el movimiento se copertenecen, del mismo modo como el objeto movido y el movimiento no pueden separarse uno del otro (220a). Un aspecto curioso aquí es que Aristóteles escribe “ἐν τόπῳ” para la expresión “en el espacio”. La palabra τόπος no significa exactamente “espacio” con dimensiones, sino más bien “lugar”. El movimiento se origina no en un lugar sino entre -al menos- dos lugares en la forma del “anterior” y “posterior”. De este “anterior y posterior” en cuanto “adelante y atrás” proviene la significación temporal (Held 1992, 17). El primer τόπος funge como punto de partida y desde el segundo τόπος se mueve de regreso al punto de partida. Respecto de este movimiento entre dos lugares pone Held un ejemplo práctico: un viaje en avión de Frankfurt a Nueva York representa un movimiento entre ambos lugares, que puede ser numerado temporalmente como lapso de tiempo (Held 1992, 15). Hay un movimiento en esos lugares (ἐν τόπῳ) por el cual se origina la

dimensión espacial, y este movimiento entre el primer τόπος como anterior y el segundo τόπος como posterior constituye el lapso temporal en el sentido de “cuánto tiempo”. Por ejemplo: durante ese vuelo la aguja grande de un reloj produce siete veces un movimiento circular uniforme, es decir, el vuelo de Frankfurt a Nueva York dura siete horas. Este movimiento circular se emplea como unidad de medida, y gracias a él puede numerarse el movimiento de lugar del vuelo (Held 1992, 15).

El lapso de tiempo en tanto “cambio desde-hasta, es decir, en el caso del movimiento de lugar” (Held 1992, 15) es lo que da significado al tiempo, según Aristóteles. Pero en este contexto el movimiento de lugar necesita al menos dos lugares diferenciables entre los cuales se pueda en general producir movimientos. En virtud de este presupuesto el número es incluido como elemento en la discusión sobre el tiempo, el movimiento y el espacio, y juega en este contexto un papel destacado.

El Dos como proto-número (*Urzahl*) y la relación

Los dos lugares, el τόπος de lo anterior y el τόπος de lo posterior, constituyen juntos la dualidad (*Zweiheit*), que funge como “el comienzo de la numerabilidad del movimiento” (Held 1992, 20). Held designa la diferencia entre lo anterior y lo posterior con el nombre de “fases”, que definen el número de fases (Held 1992, 20-21). Las fases revelan el principio por el cual la numerabilidad del movimiento se refiere a la estructura temporal. Sobre la base de que el movimiento más elemental, que funge como unidad de medida, acontece entre dos lugares (puntos) diferentes, el número “dos” remite al corazón del problema. El Dos conforma un espacio delimitado por medio del movimiento, o sea, entre dos lugares (ἐν τόπῳ) se produce ahora una limitación mediante la cual se limita el movimiento, y a través de la cual el movimiento se hace numerable. Algo que sea eterno, ilimitado e infinito no puede ser numerado.

El numerar se basa en las “partes”. El número Dos es el primer momento de la división en partes: la proto-división. El número Dos en este sentido es el proto-número (Held 1992, 22), que presupone el comienzo de todo movimiento. Designar a un fragmento de este movimiento limitado como fase es una manera efectiva de arrojar luz sobre el fenómeno de la numerabilidad del movimiento.

En la interpretación pitagórica de los números, el Dos no vale meramente como mero número dos sino como una figura (*Gestalt*) de la unidad de la multiplicidad. El número Dos se encuentra en una *relación*, es decir, “no existe sin relación, sino que se copertenecen mutuamente” (Held 1992, 19). Empleamos, por ejemplo, en la vida cotidiana el concepto “un par” como en “una pareja”, “un par de zapatos”, etc. (Held 1992, 19), que manifiesta la unidad pensada juntamente con la multiplicidad. Held señala que esta unidad de copertenencia conforma un “concepto de número que forma figuras (*Gestaltbildende*)” (Held 1992, 19). El número del movimiento quiere decir la numerabilidad de la secuencia de fases (Held 1992, 20-21) que forma *figuras*. Gracias a ella se revela el orden figural del mundo según el número (Held 1992, 19). En la matemática griega clásica, el número se comprende de acuerdo con la interpretación pitagórica de los números, que engendra el concepto de relación en la figura del número. La relación se designa en la matemática

griega como λόγος (Held 1992, 19). Es interesante, pero no azaroso, el hecho de que la palabra λόγος en griego signifique *lenguaje*. Si el movimiento se articula en la relación temporal del “anterior y posterior”, λόγος se denomina en nuestra lengua “ahora” (νῦν) (Held 1992, 19). En este sentido entra en juego el tiempo: el tiempo es el número del movimiento. Se muestra así cómo el número, el movimiento y el *Lógos* se refieren necesariamente al tiempo.

Lógos y ahora

Como dijimos más arriba, el movimiento y el cambio se reconocen por medio de las diferencias entre lo “anterior y posterior”. Se determina lo que es anterior o posterior tomando al ahora como patrón de medida. ¿Qué entendemos por ‘ahora’? Los puntos ahora posibilitan y revelan la continuidad y la divisibilidad del tiempo. En cuanto principio de continuidad, el punto temporal ahora produce un continuo entre el tramo temporal (*Zeitstück*) pasado y futuro. A la vez funge como principio limitador (222a). Pero el punto ahora es en cierto sentido siempre el mismo, en cierto sentido, no lo es (219b). Según Aristóteles, sin el tiempo no habría ningún punto ahora y sin el punto ahora, no habría tiempo alguno (219b-220a). Aristóteles define el ahora del siguiente modo: “... también el ‘ahora’ es, por un lado, una división en potencia del tiempo y, por otro, es límite y unidad de ambos <tiempos>. Pues la división y la unión son lo mismo y respecto de lo mismo, pero su ser no es el mismo” (222a). En cuanto punto divide o vincula el punto temporal lo que es anterior y lo que es posterior. Este punto representa siempre el comienzo de uno y el fin del otro.

El tiempo representa un continuo porque el número del tiempo es un número para un continuo (220a). Según el orden de sucesión del número reciben continuidad temporal los tramos y fases del movimiento. Los puntos ahora fungen como el principio para la posible formación de números, tal como los puntos extremos de la línea permanecen como número (220a). El ahora tiene pues la función de un número. El ahora remite aquí a la relación del número Dos entendida pitagóricamente. Esta relación o λόγος se manifiesta en el movimiento como ahora (Held 1992, 20). Sin embargo, el tiempo no existe sin el alma (ψυχή) (Held 1992, 18). Esto quiere decir: entre el pasado (anterior) y el futuro (posterior), el alma saca a la luz al ahora en la figura del “Dos-en-Uno” (Held 1992, 21), cuya estructura se hace patente en la forma de un circuito (*Kreislauf*).

Dos-en-Uno: la estructura circular del tiempo

“A partir de un tipo determinado de movimiento local” (Held 1992, 25) se revela la relación en la forma del movimiento circular. Cada fase de un movimiento semejante entre dos lugares puede verse como “un-moverse-apartándose-del-punto-de-partida y como un moverse-de-regreso-al-punto-de-partida” (Held 1992, 25). En ese circuito la dualidad llega a la unidad por medio del movimiento entre los dos. En la Antigüedad este movimiento circular se designaba como el “movimiento perfecto” (Held 1992, 25), que apunta a “una curvatura ilimitadamente uniforme” (Held 1992, 25). En este circuito se realiza la

dimensión por medio de la cual se nos revela el mundo. Para nosotros dicha dimensión del mundo es experienciable, es decir, podemos *comprender* este mundo. En la siguiente cita, Held explicita la estructura fundamental del dimensionamiento del movimiento temporal, que remite a la concepción del *Timeo* de Platón: “Esta dimensión, la apertura del mundo para su experienciabilidad, se extiende, de acuerdo con la concepción de Platón en el *Timeo*, por así decirlo originariamente en la tensión entre dos proto-movilidades (*Urbewegheiten*), la del ser-venidero (*Ankunftigkeit*), el llegar-a-la-luz de lo experienciable, por un lado, y su marchar-se (*Weggängigkeit*), su deslizarse-hacia-la-oscuridad. Este juego de contrarios (*Gegenzüchtigkeit*) entre el ingresar en el ser y egresar del ser es el dimensionamiento originario del mundo de la vida en cuanto espacio de experiencia por medio del tiempo” (Held 1992, 27).

Este movimiento circular es repetible como “περίοδος” (223b). Cada período semejante en cuanto período de tiempo, como el día, el mes y el año, es un circuito completo² y es conmensurable. Aristóteles designa la vida humana como un circuito y un circuito como una estructura circular del tiempo, es decir, περίοδος (223b). Dicho circuito se refiere al proceso del devenir: “... las cosas humanas constituyen un círculo [*Kreislauf*], <lo cual> vale también para las demás cosas que están dotadas de movimiento natural y tienen generación y corrupción (223b). La estructura del devenir vale para la estructura del tiempo porque el tiempo siempre es a la vez algo que comienza y termina (222b). En el proceso del devenir coexisten el tiempo precedente (*vorausgegangene*) (pasado) y el tiempo venidero (naciente) en un punto ahora. “Puesto que el ‘ahora’ es final y principio del tiempo, aunque no del mismo, sino final del <tiempo> pasado y principio del futuro, <el tiempo> estaría en situación comparable a la del círculo, del cual la convexidad y la concavidad están, en cierto modo, en la misma cosa” (222b).

En la esencia del proto-número Dos pitagórico se funda la estructura de este circuito: Dos-en-Uno. “En la nada (*Nichtigkeit*) transeúnte del ahora” (Held 1992, 32), se separan y unen el pasado y el futuro. La relación Dos-en-Uno manifiesta el principio del devenir, en el que dos separados se mueven como uno. El circuito entre el generarse y el corromperse, entre el ser y el no-ser, es un transcurso en el tiempo (222b), es decir, el proceso completo en el tiempo, que manifiesta la mensurabilidad del tiempo, por el cual estamos en condiciones de comprender el tiempo. ¿Cómo sale pues a la luz este transcurso de modo que se nos revele? Esta dimensión del transcurrir, que nos es patente, aparece por medio de nuestro lenguaje, porque el hablar (λόγος) es la exposición (*Darlegung*) de la relación (λόγος) (Held 1992, 27). En las siguientes secciones se discutirá el modo como sale a la luz el λόγος del Dasein humano, o bien, en qué λόγος el Dasein comprende *su tiempo*.

La temporalidad del Dasein

La ontología fundamental en *Ser y tiempo* es un análisis de la temporalidad, que se concibe de manera distinta que el tiempo. La *figura principal* de la ontología fundamental es el

2. Esta exposición del circuito perfecto se explicita mejor en los diálogos *Timeo* y *Teeteto* de Platón (véase también Held 1992, 26).

Dasein, que también se designa como “ser-en-el-mundo“. Como lo manifiesta el nombre de este ente, este ente *es* ahí, en el mundo. De hecho, en *Ser y tiempo* el tema es el Dasein y su temporalidad.

Que el Dasein exista (*existiert*) temporalmente quiere decir que el Dasein existe en un circuito temporal, que se describe del siguiente modo: en la forma de un círculo (*Zirkels*) performativo se revela la forma fundamental de la temporalidad, que se mueve constantemente (Kim 2015, 16). El Dasein está *arrojado* en el mundo. En cada punto del ahora el Dasein es ya siempre *sido* ahí. A partir de ese punto se *proyecta* el Dasein a sí mismo en su poder ser, cuyas posibilidades están en el futuro, hacia el cual el Dasein puede *anticiparse*. Las posibilidades de ser no son, sin embargo, planes firmes que podemos cumplir. Podría haber tantas posibilidades como fuera posible, pero la posibilidad de ser *más auténtica* para el Dasein es la posibilidad de no ser, porque el Dasein tiene una existencia finita, o sea, todos nosotros, Dasein humanos, morimos. De ahí que se nombre al Dasein también como „ser-para-la-muerte“.

Pero el presupuesto necesario del proyectarse del Dasein es su estar arrojado en el mundo, al que debe retornar de modo que se complete el movimiento de la temporalidad. Entre los dos puntos, el punto del ser arrojado en cuanto estar-siendo-sido y presentante (*gewesend-gegenwärtigende*) (Heidegger 2006, 350) y el punto de las posibilidades de ser en el futuro, transcurre el proceso de la temporalidad. En cada punto ahora se mueve este proceso temporal siempre entre esos dos puntos, mientras el Dasein esté existiendo en el mundo. Este movimiento de doble faz es completo en sí como movimiento circular (Kim 2015, 16), cuya integridad desvela el momento de concordancia entre los momentos contradictorios, es decir, los momentos del ser y de la muerte, de la finitud y de la libertad del Dasein. El transcurrir de este movimiento es la autoefectuación (*Selbstvollzug*) del Dasein en cuanto su estructura existencial temporal. En este transcurrir existe el Dasein como ser y no ser.

En estos dos puntos se opera el devenir y en su unidad son acogidos (*aufgehoben*) la generación y la corrupción. „La verdad del ser, así como la de la nada, es, por consiguiente, la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*“ (Hegel 1970 188, trad. 191). Un momento de unidad constituye un momento ulterior del devenir. El ser se presenta siempre junto con la nada, pues sólo puede ser si también puede no ser (Kim 2015, 17). Ambos se presuponen mutuamente y están referidos el uno al otro en la medida que el devenir, en cuanto proceso, en todo momento se mantiene móvil y viviente (Kim 2015, 17): Dos-en-Uno.

„El devenir coincide, por su contradicción interna, con la unidad“ (Hegel 1970, 193; trad. 194). En el proceso temporal y existencial del devenir el ser y la nada se copertenecen, pero no porque coincidan en su indeterminación e inmediatez, como ocurre en el concepto de pensar para Hegel, sino porque el ser del Dasein humano es finito en su esencia y „se revela únicamente en la trascendencia del Dasein sostenida en la nada“ (Heidegger 2006, 43).

Entre los dos puntos de la temporalidad, ἐν τόπῳ, se halla la praxis del existir. El círculo existencial de la vida que se encuentra entre el nacimiento y la muerte se diferencia del proceso existencial de la existencia. La estructura de la temporalidad indica la

forma fundamental del modo de ser del Dasein, en la que se refleja el modo de existencia del Dasein como comprender (Kim 2015, 16) La temporalidad que transcurre aparece por medio del λόγος del Dasein, y la relación (λόγος) de las cosas que transcurren la comprendemos por medio del orden de los números. El Dasein *habla* (λόγος) en el ahora (λόγος), o sea, en su ser-en-el-mundo en cada caso presente, en el que transcurre el devenir entre el ser y la muerte. La relación (λόγος) de su pasado y su futuro se desvela en el ahora por medio del habla (λόγος) del Dasein, cuyo orden numerador se muestra gracias a su narración (conteo) (*Erzählung*).

Lógos y recuento (*Erzählen*)

El circuito de la temporalidad apunta a la existencia del Dasein. Heidegger designa al Dasein como aquel ente al que le va su propio ser (Heidegger 2006, 12). Esto quiere decir: el Dasein pregunta por el sentido de ser y se comprende ya en su ser. El Dasein existe en el modo de comprenderse. Como se discutió más arriba, la comprensión del Dasein se revela en el transcurrir de la temporalidad. ¿Cómo llega pues a aparecer por medio del lenguaje (λόγος) como exposición de la relación (λόγος) del Dasein?

En la analítica del Dasein el λόγος se interpreta como habla (Heidegger 2006, 32). Según Heidegger, λόγος como habla quiere decir tanto como δηλοῦν (Heidegger 2006, 32). „El λόγος deja ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquello acerca de lo cual se habla y precisamente para los hablantes (Medium), o bien para los que hablan entre sí (Kim 2006, 122). Heidegger encuentra la esencia del λόγος en el ἀποφαίνεσθαι. El prefijo ἀπό significa „a partir de sí mismo“ (Heidegger 1976, 133). El λόγος deja ver a un ente „a partir de sí mismo“. Por eso Heidegger designa al λόγος como ἀποφαντικός, que quiere decir „mostración“ (Heidegger 1976, 133). La señalada posibilidad del habla como λόγος ἀποφαντικός radica en el dejar ver (Heidegger 1976, 133). La comprensión del Dasein se opera como transcurso temporal, si es que el λόγος del Dasein se debe fundamentar en el hecho de que la comprensión se revela como transcurso (Kim 2015, 128).

El transcurrir (*Geschehen*) temporal-existencial del Dasein es su historia (*Geschichte*). Aquí radica la esencia de su λόγος. La historia del Dasein debería dejar ver. Pero, ¿cómo? Una historia debe ser contada. El λόγος ἀποφαντικός en cuanto habla es el relato (*Erzählung*) para el Dasein que transcurre (Kim 2015, 128). Mediante el relato de su historia el Dasein habla existencialmente, o sea, hace que al Dasein le aparezca su ser (Kim 128) ¿Cómo cuenta el Dasein su historia? ¿En qué radica el sentido de la historia del Dasein?

Droysen (Droysen 1960) describe al yo humano como sujeto del acto de reflexión en el presente (Baumgartner 1997 65, véase también Kim 2015, 137). El yo humano vive en el presente, en el cual está centrada la historia como proceso porque se mueve entre el pasado y el futuro (Kim 2015, 137). La continuidad de la historia es posibilitada por ese proceso de movimiento (Kim 2015, 137). La teoría de los momentos estructurales de Droysen refleja la teoría del tiempo de Husserl (Kim 2015, 138), y la relación estructural entre presente, pasado y futuro en el proceso de la historia se asemeja a la estructura *ekstática* de la temporalidad del Dasein humano en el sentido de que, así

como la historia en cuanto proceso tiene lugar por el acto de reflexión del yo humano, también el proceso de la temporalidad es posibilitado por el proceso de comprensión del Dasein (Kim 2015, 138).

En la reconstrucción del saber histórico el relato adquiere una posición central (Baumgartner 1997, 220; véase también Kim 2015, 140). El acto de relatar „posibilita en la vida práctica del que obra la construcción del tiempo pasado y futuro, en cuya continuidad consiste en general la posibilidad de una historia o bien del relato de una historia“ (Kim 2015, 140).

En el marco de la acción humana, la gran diferencia entre tiempo y temporalidad consiste en que la temporalidad es relatable, mientras que el tiempo sólo es numerable (Kim 2015, 143). La dimensión que se espacializa (*verräumlicht*) en el proceso de la temporalidad es la existencia del Dasein. La existencia es más que la vida, que tiene lugar en el circuito periódico del tiempo (*περίοδος*). En la estructura circular del tiempo experimentamos la repetición de las estaciones en las que vivimos, crecemos y envejecemos. La estructura circular del tiempo es numerable, como el último domingo, mi verano número 17 o el cumpleaños 80 de alguien.

Es cierto que la temporalidad puede ser numerada, pues el circuito existencial de la temporalidad es el proceso de comprensión que se determina por la historicidad. La comprensión del Dasein que transcurre es su historia, la que él mismo puede contar. En cada punto del presente comienza su historia, y se completa con su posibilidad propia de no ser, que está anticipada en su proyectarse.

La temporalidad como historia es el transcurrir que es siempre necesariamente un proceso *finito*. „La historia del Dasein es continua no en el sentido de una crónica, sino como el proceso unitario del futuro que está-siendo-sido y presente (*gewesend-gegenwärtigend*) (Heidegger 2006, 350), es decir, el proceso *ekstático*-temporal de la existencia“ (Kim 2015, 144). Yo, en cuanto Dasein en cada caso humano, existo finitamente, y este fin es la condición del proceso. En razón de esto, de que el acontecer del Dasein está llamado a su posible fin, este proceso en lo esencial es siempre futuro, puesto que el fin como posibilidad está radicado en el futuro. De ahí que la historia del Dasein no sea tan sólo una reconstrucción del pasado sino una comprensión viviente de su ser hacia su modo futuro (Kim 2015, 143).

Numerar y relatar

Sin embargo, el discurso de la historia lleva siempre a la polémica sobre el tiempo, pues ninguna historia puede contarse sin referencia al tiempo. Schmidt-Biggemann explica que no es posible la historia sin lo nuevo (Schmidt-Biggemann 2007, 362; véase también Kim 2015, 148-149). La historicidad del Dasein señala que el Dasein existe como acontecer, o sea, como *Ereignis*. La estructura de la temporalidad fundamenta el tiempo de la historia, que constituye la secuencia de los acontecimientos (*Ereignisse*) (Schmidt-Biggemann 2007, 364; véase también Kim 2015, 149).

El nombrar objetivo de la secuencia de tiempo se realiza por medio del numerar (Kim 2015, 149). Los números muestran el orden de la sucesión que se realiza por medio del carácter del numerar. El numerar ordena los números en una determinada serie, es decir,

los números reproducen la sucesión de los acontecimientos. La estructura fundamental de la historia formula esta sucesión. Con la secuencia temporal comienzo, medio y fin puede ser contada una historia (Kim 2015, 149).

La vinculación necesaria entre el numerar y el relatar implica que el relatar siempre sigue al transcurso de los acontecimientos. El concepto de relatar se refiere en las lenguas indoeuropeas al concepto de numerar (Kim 2015, 149). La palabra numerar se ha modificado semánticamente, de modo que significa „recontar“ („*nachzählen*“) o „contar“ en el sentido del relatar una historia. La significación iterativa de la palabra contar se ha perdido, pero hay abundantes ejemplos en las lenguas indoeuropeas del parentesco entre el concepto de relatar y el concepto de numerar (Kim 2015, 149).

Con todo, esta sucesión se entiende de modo diferente que la sucesión de puntos temporales, como la una, las dos, las tres respecto de las horas, o el otoño después de la primavera y el verano. La sucesión temporal de la historia como comienzo, medio y fin no significa un orden de los números numerados sino el orden del comprender que relata, en donde el fin también puede hallarse en el pasado o el comienzo en el futuro.

Conclusión: tiempo y temporalidad

„El comienzo del tiempo radica allí donde la vida y el movimiento se reúnen“ (Held 1992, 22). Para el Dasein humano que somos nosotros mismos, la temporalidad es más originaria que el tiempo, porque la temporalidad del Dasein es su existir mismo. La comprensión del Dasein mediante el relato no es un proceso intelectual sino existencial, es decir, no transcurre sólo en la cabeza sino que *es* su ser-en-el-mundo. Por eso la comprensión de la temporalidad se diferencia de la conciencia del tiempo o de la reflexión de la vida del yo. En la comprensión del Dasein radica el sentido de la temporalidad. El sentido del tiempo, en cambio, no se fundamenta en la comprensión humana.

La temporalidad del Dasein no apunta solamente a la vida del Dasein, sino a su existencia. El mundo en cuanto dimensión de la existencia constituye la espacialidad del comprender, cuyo movimiento en el transcurrir se exhibe como historia. En cuanto historia, la temporalidad es narrada, no sólo numerada, porque el orden de la serie temporal se reformula y se comprende en la temporalidad. El comienzo de la existencia no muestra ningún punto temporal determinado sino nuestro ya-haber-sido-en-el-mundo. Tal comienzo es el comienzo del sentido por el cual pregunta el Dasein y en el que se comprende a sí mismo. La narración de la temporalidad comienza con el comprenderse y su fin está incluido de antemano ya como posibilidad en el momento del comienzo.

Después de que Agustín de Hipona pusiera el foco del discurso sobre el tiempo en la dimensión de la conciencia, la ontología fundamental ha presentado la perspectiva de la problemática del tiempo en otro nivel, a saber, en referencia a la comprensión existencial del ser humano. En el análisis de la temporalidad del Dasein, la discusión sobre el tiempo supera los límites de la física, con lo cual el tiempo es tratado en el ámbito metafísico. Es un momento notable, porque el tiempo siempre es para nosotros un tema metafísico en el sentido de que no es un objeto concreto de investigación que pudiera ser explicitado al modo de un objeto tangible, tal como un árbol o una mesa.

Y sin embargo la existencia es la vida, si bien la vida no es necesariamente la existencia. En la estructura cíclica del tiempo se refleja la estructura de la temporalidad. La espacialidad de la existencia humana en cuanto comprensión no representa la dimensión biológica, ni la fisiológica o la fisicalista, de la vida, pero la existencia es imposible sin la corporalización de la vida en la carne. El movimiento de la temporalidad no es manifestación de algún movimiento fisicalista -ni tampoco espiritual o psicológico- que hiciera perceptible y medible al tiempo. Pero el movimiento comprensor del Dasein existente *transcurre* en el mundo donde estamos en forma actual. El seguimiento de las huellas del análisis del tiempo de Aristóteles en la ontología fundamental del Dasein muestra una huella significativa de la búsqueda de la filosofía por la comprensión, lo que indica que nuestra comprensión del mundo en el comprenderse está determinada por nosotros mismos porque somos siempre seres-en-el-mundo.

Bibliografía

- Aristoteles, *Physics*. Übersetzung von P. Wicksteed, F. Conford, Cambridge, Loeb Classical Library, 1957.
- Aristoteles, *Physikvorlesung*. Übersetzung von Hans Wagner. 5. Auflage. München: Oldenbourg Akademieverlag. Trad. cast.: *Física. Libros III-IV*. Traducción, introducción y comentario: Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- Aristoteles, *Physics*. Übersetzung von R. Hardie, R. Gaye, New York, The Modern Library, 2001.
- Baumgartner, Hans Michael, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Droysen, Johann Gustav, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Rudolf Hübner (Hrsg) 4. Unveränderte Auflage, Darmstadt, WBG, 1960.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997. Trad. cast.: *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2006. [N. del Tr.: citamos según la versión castellana con ligeras variantes, agregando el número de página tras el original de la edición alemana.]
- Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- Heidegger, Martin, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26*, Bd. 21, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Die Wissenschaft der Logik. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. Trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para el uso de sus clases*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Planas, Madrid, Alianza, 2005. [N. del Tr.: citamos según la versión castellana, agregando el número de página tras el original de la edición alemana.]

Held, Klaus, „Zeit als Zahl. Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike.“ *Zeiterfahrung und Personalität*. Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

Kim, Hye Young, *Sorge und Geschichte. Phänomenologische Untersuchung im Anschluss an Heidegger*, Berlin, Duncker und Humblot, 2015.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, „Nachspiel: Ereignis, Zeit, Erzählung Eine geschichtsphilosophische Betrachtung.“ *Apokalypse und Philologie*, Göttingen, V&R Unipress, 2007.