

# La lectura heideggeriana del concepto de *tiempo* en *Física IV*

## Heidegger's reading of the concept of *time* in *Physics IV*

DOI: 10.32870/sincronia.v30.n89.e0312

Andrés Budeguer

Universidad Nacional de Tucumán.

(ARGENTINA)

CE: [andresbudeguer96@gmail.com](mailto:andresbudeguer96@gmail.com)
 <https://orcid.org/0009-0006-6047-8809>
Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](#).

Recepción: 14/08/2025 Revisión: 23/10/2025 Aprobación: 24/10/2025

**Cómo citar este artículo (APA):****En párrafo:**

(Budeguer, 2026, p. \_).

**En lista de referencias:**

Budeguer, A. (2026). La lectura heideggeriana del concepto de *tiempo* en *Física IV*. *Revista Sincronía*, 30(89), 68-91

DOI: 10.32870/sincronia.v30.n89.e0312

**Resumen.**

El presente trabajo tiene por objetivo examinar de qué manera Heidegger interpreta y critica el concepto aristotélico de tiempo expuesto en *Física IV*, y preguntarse en qué sentido esta lectura transforma, prolonga o supera la concepción del tiempo como “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (219b 1 – 2). La intención es aclarar cómo la temporalidad del *Dasein* se vincula con la definición aristotélica y con la tradición filosófica que ella inaugura. El trabajo se desarrolla en tres secciones: 1) Reconstruimos los puntos esenciales de *Física IV* relativos a la naturaleza del tiempo; 2) analizamos la relectura heideggeriana del tiempo aristotélico en *Ser y tiempo*, donde se introduce la distinción entre temporalidad originaria y concepto vulgar de tiempo; 3) examinamos el *Informe Natorp* a fin de mostrar que la reflexión heideggeriana sobre Aristóteles no surge *ex nihilo*, sino que forma parte de un proceso de maduración. Proponemos que, a pesar de la crítica a la concepción “vulgar” del tiempo, Heidegger conserva elementos fundamentales de la definición aristotélica, reinterpretándolos en la clave existencial de la temporalidad del *Dasein*.

**Palabras clave:** Aristóteles. Heidegger. Tiempo. *Dasein*.**Abstract:**

The purpose of this paper is to examine how Heidegger interprets and criticizes Aristotle's concept of time as presented in *Physics IV*, and to ask in what sense this reading transforms, extends, or surpasses the conception of time as “the number of



Universidad de Guadalajara

Departamento de Filosofía / Departamento de Letras

motion according to the before and after" (219b 1 – 2). The aim is to clarify how the temporality of Dasein relates to the Aristotelian definition and to the philosophical tradition it inaugurates. The paper is organized into three sections: 1) We reconstruct the essential points of Physics IV concerning the nature of time; 2) we analyse Heidegger's reinterpretation of Aristotelian time in *Being and Time*, where the distinction between original temporality and the vulgar concept of time is introduced; 3) we examine the *Natorp Report* in order to show that Heidegger's reflection on Aristotle does not arise ex nihilo, but rather forms part of a broader process of intellectual maturation. We propose that, despite Heidegger's critique of the "vulgar" conception of time, he preserves fundamental elements of Aristotle's definition, reinterpreting them through the existential lens of Dasein's temporality.

**Keywords:** Aristotle. Heidegger. Time. Dasein.

### El concepto aristotélico de tiempo en *Física IV*

El tiempo es uno de los grandes temas de la *Física*<sup>1</sup> aristotélica, junto con conceptos como los de movimiento, lugar, infinito, entre otros<sup>2</sup>. En el libro IV (217b 29), Aristóteles se plantea de antemano, tal y como acostumbra en sus exposiciones, cuáles son los asuntos a los que referirá. Así pues, en la indagación relativa al tiempo, es necesario abordar dos asuntos distintos: la cuestión de su existencia, por un lado, y la de su esencia, por el otro. La primera es abordada en la sección siguiente, 217b 32 – 218a 30; la segunda, en 218a 30 – 218b 9. Llama la atención entre los intérpretes (e.g. Vigo, 2012, p. 233; de Echandía, 2014, p. 138) el hecho de que Aristóteles afirme que referirá a la existencia del tiempo "por medio de las argumentaciones no técnicas" ( $\deltaι\lambda\tau\omegaν \epsilon\kappaωτερικων λογων$ ), como si existiesen, separadamente, otro grupo de argumentaciones *técnicas* para referir al tema. Para Vigo (2012, p. 233), estos son argumentos que, sin ser sustantivos, cumplen una importante función propedéutica y dialéctica en nuestro análisis del tiempo.

A partir de 217b 32, como afirmábamos, Aristóteles aborda la cuestión de la existencia del tiempo. El filósofo cree que existen argumentos lo suficientemente sólidos como para considerar que el tiempo no existe de manera absoluta ( $\ddot{\omega}\lambda\omega\varsigma$ ), sino solo de un modo muy relativo y oscuro ( $\mu\ddot{\omega}\lambda\iota\varsigma$   $\kai\ \acute{\alpha}\mu\ddot{\omega}\delta\rho\ddot{\omega}\varsigma$ ). A partir de esta extraña consideración inicial, Aristóteles prepara al lector para la presentación de tres argumentos cuyo objetivo será poner en duda la existencia real del tiempo. Así, ante la pregunta ¿es el tiempo real?, el Estagirita responde con un conjunto de paradojas destinadas

<sup>1</sup> Los textos en griego correspondientes a la *Física* de Aristóteles fueron extraídos, en cada caso, de la edición oxoniense preparada por W.D. Ross (1936). Seguimos la versión española de Vigo (2012).

<sup>2</sup> En los capítulos anteriores, Aristóteles aborda el estudio físico del lugar (IV, 1 – 5) y el vacío (IV, 6 – 9), dedicando los últimos cuatro capítulos del libro IV a la cuestión del tiempo (IV, 10 – 14).

a *demostrar*<sup>3</sup> que este no es el caso. Vale la pena recordar que el término griego *παράδοξος*, adjetivo compuesto formado por la preposición *παρά*, significa, en su etimología, *sorprendente* (CGL: 1065).

De acuerdo con Sorabji (1983, p. 7), las paradojas aristotélicas y sus variantes han estimulado, con el paso de los siglos, la invención de novedosas teorías acerca de la naturaleza del tiempo. Ciertamente, gran parte de las discusiones de la Antigüedad tardía y parte de la Edad Media han buscado responder estas interrogantes lanzadas por Aristóteles (Ferrater, 1999, p. 3496). Analicemos las tres paradojas aristotélicas. La primera es el llamado “Argumento a partir de la irrealidad del pasado y futuro” (Vigo, 2021, p. 234), y comprende los pasajes 217b 33 – 218a 3. Aristóteles afirma lo siguiente:

En efecto, 1) una de sus partes ha existido y ya no existe, y la otra ha de existir y no existe aún. Y de tales partes, por cierto, se compone el tiempo infinito como todo tiempo limitado que se tome siempre en consideración. Pero parecería ser imposible que lo que se compone de partes no existentes [pasado y futuro] participe de la existencia<sup>4</sup>.

Este es un argumento cuya estructura resulta relativamente sencilla, aunque parte de un presupuesto ontológico fundamental entre los griegos; a saber: no es posible, pues, predicar “es” o “existe” con referencia a los ámbitos del pasado y el futuro, sino solo del tiempo presente. El tiempo se compone de dos partes: 1) pasado y 2) futuro. Si ninguna de las partes del todo existe, difícilmente podamos afirmar que el todo –el tiempo– existe. En palabras de Vidal Arenas: “aquello que se compone de partes inexistentes difícilmente podría considerarse como algo que participa del ser” (2015: 323). El futuro aun no es, y el pasado ha dejado de ser. En vistas a esta situación, evidente para una ontología como la griega, resultaría cuanto menos sospechoso hablar de *existencia del tiempo*. Futuro y pasado comparten la característica de *no existencia en el tiempo presente* –de otra manera, no tendría sentido referir a ellos, en este contexto, como pasado y como futuro.

Esta primera argumentación viene acompañada, a su vez, por una demostración suplementaria que Vigo denomina “Argumento a partir de la relación todo – partes” (281a 3 – 8). El

<sup>3</sup> Utilizamos el término en un sentido lato, no estricto o lógico.

<sup>4</sup> El pasaje ha sido extensamente comentado por Heidegger (e.g. Heidegger, 2001), sobre todo en torno a la comprensión vulgar griega del ser. El argumento aristotélico parece tener un lejano origen élata, pues fue Parménides el primero en cuestionar la aplicación del *es* al pasado y al futuro. En Platón, esta concepción se mantiene. Aristóteles no introduce, en suma, originalidad alguna en este punto. Acerca de los usos del verbo *ser* (*είμι*) en la lengua griega, el estudio más completo sigue siendo el de C. Kahn (1973).

tiempo presente o *ahora* (vūv) no es, a ojos de Aristóteles, una parte del tiempo, sino un límite del mismo. Este argumento suplementario está dedicado, precisamente, a poner de manifiesto esta consideración –consecuencia, a su vez, de la primera paradoja ya mencionada *ut supra*. Nos permitimos transcribir *in extenso* el argumento:

Además, 2) de todo aquello que es divisible en partes, si existe, es forzoso que existan todas las partes o bien algunas, cuando eso existe. Sin embargo, en el caso del tiempo, las unas han existido y las otras han de existir, y, por tanto, ninguna existe, aun siendo aquél divisible en partes. Pues el 'ahora' no es una parte del tiempo, ya que la parte mide el todo, y es necesario que éste se componga de las partes. El tiempo, en cambio, no parece componerse de 'ahoras' (218a 3 – 8).

A fin de complementar los desarrollos del primer argumento, Aristóteles introduce ahora de manera explícita las nociones de todo (ολόν) y parte (μέρος). Para hablar con propiedad de la existencia de algo divisible en partes deben cumplirse, pues, al menos dos condiciones: la primera es que todas – o al menos algunas – las partes existan; la segunda, que estas *partes existentes* sean medida del todo. La primera condición, por los motivos ya aducidos *ut supra*, no se cumple: pasado y futuro no existen en verdad<sup>5</sup>. La segunda, por otro lado, presenta serias dificultades. Lo único perteneciente, verdaderamente, al tiempo, es el presente o 'ahora' (vūv) y este no es, para Aristóteles, una parte del todo.

Queda en evidencia, pues, con lo dicho, que la segunda condición tampoco es satisfecha por el tiempo: el 'ahora' no es un lapso, sino un mero instante en la sucesión temporal, con lo que no puede ser considerado como una *medida del tiempo*. En palabras de Vidal Arenas:

[...] lo único perteneciente al tiempo de lo cual podemos predicar el ser, es precisamente aquello que no podemos considerar como una extensión y por lo tanto como una parte, a saber, el presente –o en palabras de Aristóteles, el 'ahora' (2015, p. 324).

<sup>5</sup> Esta posición ha sido asumida prácticamente sin excepción en el ámbito filosófico. La idea de que solo existe el presente se conoce, en la filosofía del tiempo contemporánea, como *presentismo*. La tesis contraria, a saber, la idea de que el pasado y el futuro son tan reales como el presente, lleva el nombre de *eternalismo*. Recientemente, Gustavo Romero (2018, 2020) ha aportado interesantes argumentos a favor de la última posición. Aristóteles, por ser hijo de su tiempo, no podría jamás haberla asumido.

Siguiendo la propuesta de división establecida por Vigo para estos pasajes, puede afirmarse que los dos argumentos ya mencionados son, en verdad, diferentes formas de presentar la misma tesis –la idea de que pasado y futuro no existen en verdad. El tercer argumento, el llamado “dilema de la identidad y alteridad del ahora”, no se centra ya en el tiempo como una totalidad compuesta por partes, sino más bien, en el ‘ahora’. La estrategia de este argumento consiste en poner de manifiesto las dificultades con las que nos encontramos al intentar caracterizar el ‘ahora’ o dar cuenta de su *modus essendi*. En 218a 8 Aristóteles afirma lo siguiente:

3) no es fácil saber si el ‘ahora’, que evidentemente establece el límite entre lo que ha pasado y lo porvenir, a) permanece siempre uno y el mismo, o bien b) Si, [...] se trata siempre de un ‘ahora’ diferente” (Vigo, 2012, p. 236).

Vale la pena considerar ambos cuernos del dilema aristotélico con detenimiento<sup>6</sup>; a saber:

- I. El ‘ahora’ permanece siempre uno y el mismo. Aristóteles proporciona dos argumentos contra la tesis de identidad del ‘ahora’; i) todo aquello que es divisible requiere siempre más de un límite (*e.g.* una línea en el espacio necesita *dos* límites). En consecuencia, de la sola divisibilidad del tiempo se sigue la imposibilidad de considerar idénticos a los ‘ahoras’. Por otro lado, ii) si hay un único ‘ahora’, todo lo que ocurre en el tiempo sería, por definición, simultáneo. No podríamos aplicar relaciones temporales de anterioridad y posterioridad en el tiempo.
- II. El ‘ahora’ es siempre diferente. Se parte, propiamente, de la hipótesis de una multiplicidad sucesiva de ‘ahoras’ (218a 11). Dado que los ‘ahoras’ no coexisten, debemos reconocer que estos se destruyeron en algún momento del pasado, a pesar de que existieron *como presentes* en otro tiempo. Sin embargo, es imposible que aquel ‘ahora’ se destruya en otro o en sí mismo. El punto central de esta argumentación es que los ‘ahoras’ no pueden mantener entre sí relaciones de inclusión, de modo que no es cierto que ellos puedan ser diferentes entre sí<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Vale la pena destacar que este es el único argumento, de los tres que Aristóteles discute, que es posteriormente retomado en la discusión de la *Física*, en IV 11, 219b 9 – 33. Es por esto, precisamente, que decidimos analizarlo con atención. Por otro lado, el orden de tratamiento de las alternativas aparece invertido, de modo que primero se analiza II (218a 11 – 21) y se deja I (218a 22 – 30) para el final.

<sup>7</sup> Ciertamente, esta argumentación –y toda la filosofía aristotélica– parte del supuesto de que el tiempo, como el espacio y el infinito, es un *continuo*. Entre dos magnitudes diferentes hay siempre, a su vez, infinitas

Las consecuencias de I son, a todas luces, mucho más radicales que las de II. Si los 'ahoras' fuesen idénticos entre sí, "entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirían en simultáneo con las que están sucediendo hoy, y nada sería anterior ni posterior a nada" (281a 28 – 30). A partir de 218a 30, habiendo ya considerado las dificultades que se relacionan con la existencia del tiempo, Aristóteles pasa ahora a considerar la naturaleza del mismo. El tratamiento es breve e incompleto, pero, sin embargo, constituye la primera "historia del tiempo" de la que tengamos noticia. Para esto, Aristóteles examina las "concepciones tradicionales" (ἐκ τε τῶν παραδεδομένων, 218a 32), siguiendo un procedimiento típico de su filosofía –el mismo puede hallarse, *e.g.*, en *Metafísica I*).

- I. "En efecto, 1) algunos afirman que el tiempo es el movimiento de la esfera celeste" (218a 34). Aristóteles rechaza, pues, la identificación del tiempo con el movimiento de la esfera. La argumentación parte de la idea de que, si tomamos solo una porción del movimiento de la misma, podríamos, también, hablar de tiempo, sin ser esta porción una circunvolución como tal. Por otro lado, dado que el tiempo es un continuo, esta división podría seguir *ad infinitum*. Aristóteles introduce, además, otra hipótesis: "si los mundos fueran múltiples, el tiempo podría ser, indiferentemente, el movimiento de cualquiera de ellos" (218b 3 – 5)<sup>8</sup>.
- II. "2) otros, en cambio, que es la esfera misma" (218b 1). Aristóteles cree que esta posición es demasiado ingenua, pues, como para que no sea necesario ofrecer argumentos demasiado convincentes que pretendan refutarla o descartarla como opción. Es una confusión que se origina a partir de pensar que, puesto que todas las cosas suceden *en el tiempo*, todas ellas suceden también en la esfera del todo<sup>9</sup>.

---

magnitudes –entre dos 'ahoras' hay, a su vez, infinitos 'ahoras'. Suscribimos, por tanto, a las palabras de A. Vigo (2007, p. 86): "puede decirse, sin exageración, que la física aristotélica es como tal una física del continuo [...]. La continuidad caracteriza esencialmente tanto a los procesos del movimiento natural como al espacio y al tiempo". Este fue un gran supuesto filosófico y científico que no sería puesto en cuestión sino a comienzos del siglo XX con M. Planck y su hipótesis de la cuantización de la energía.

<sup>8</sup> Esta idea parece tener orígenes pitagóricos u órficos. Un examen cuidadoso de la cosmología platónica puede hallarse en Botteri y Casazza (2015, p. 55 – 74). Acerca de la concepción platónica del tiempo contenida en el *Timeo* nos hemos expresado ya en un trabajo reciente (*cf.* Budeguer, 2024, p. 4 – 6).

<sup>9</sup> Tal y como ha anotado Ursula Cope (2005, p. 32), en toda la argumentación aristotélica de *Física IV*, 10 se asume que puede existir solo una serie del tiempo. Si aceptásemos, en cambio, la existencia de universos múltiples, el argumento I quedaría desestimado por completo. Una argumentación similar, a favor de la idea de que solo puede haber un universo y no múltiples, puede encontrarse en *De Caelo I.9*.

La conclusión a la que llega Aristóteles, luego de haber examinado estos argumentos, es que el tiempo no puede identificarse con el movimiento ( $T \neq M$ ); empero, también es cierto que no puede haber tiempo sin movimiento. En palabras de Berti: “Entonces el resultado al que llegó Aristóteles es el siguiente: el tiempo no es movimiento, pero no existe tiempo sin movimiento” (Berti, 2010, p. 29). El tiempo no ha de ser algo absoluto, como pensaba Platón, sino *relativo al movimiento* (Budeguer, 2024, p. 8). Pasando ya a *Física* IV, 11 encontramos el siguiente razonamiento por parte de Aristóteles:

No es menos cierto, sin embargo, que el tiempo no se da sin cambio. En efecto, cuando en nuestro pensamiento nada cambia, o cambia sin que lo advirtamos, entonces no nos parece que haya pasado tiempo, tal como ocurre a los que cuenta el mito que duermen en Cerdeña junto a los héroes, cuando se despiertan (IV, 11 218b 21 – 24).

Si no percibimos cambio, pareciera que no ha transcurrido el tiempo (Copleston, 2004, p. 277). Si bien la relación tiempo – movimiento no es de identificación, también es cierto que entre ambos existe *alguna* conexión. Aristóteles alude, además, a un mito de que sabemos muy poco. Cuando, en nuestra experiencia cotidiana, queremos referir a un estado de conciencia en el que hemos fijado toda nuestra atención en un único punto, decimos que *el tiempo parece haberse detenido*. De esta misma intuición parte Aristóteles para afirmar, ciertamente, que el tiempo no se da si no advertimos cambio alguno en nuestro pensamiento. Cuando dormimos por un largo período de tiempo, como aquellos que duermen en Cerdeña junto a los héroes, ocurre esta situación. A causa de su “falta de conciencia” ( $\deltaι\alpha\tau\eta\alpha\lambda\theta\eta\sigma\alpha\lambda$ ), quienes duermen conectan dos ‘horas’ diferentes<sup>10</sup>.

Vale la pena insistir en el punto que Berti hace notar (2010, p. 28 – 29); a saber: cuando Aristóteles hace referencia al movimiento ( $\kappa\iota\eta\sigma\iota\zeta$ ) y su conexión con el tiempo no refiere al movimiento de los cuerpos que están fuera de nosotros. Aún si nos encontrásemos en la oscuridad, y todavía se produjese un movimiento en el plano psicológico o gnoseológico, esto nos haría percibir el paso del tiempo. Así, pues, “no es necesario percibir objetos físicos o externos, basta percibir un

<sup>10</sup> Acerca de esta leyenda sobre la cual nos habla Aristóteles sabemos, en verdad, muy poco. De acuerdo con el comentario de Ross (1936, p. 597), el mito refiere a algunos individuos enfermos que iban a ser tratados por héroes en Cerdeña y dormían por cinco días seguidos, sin tener recuerdo alguno de estos sucesos. Lo que queda claro es que Aristóteles trata la historia como una leyenda. Más allá de la veracidad histórica del relato, el mismo ilustra con mucha corrección el punto que Aristóteles busca probar.

movimiento del alma" (Berti, 2010, p. 29). Inténtese, pues, recostarse con los ojos cerrados, y se comprobará esta misma argumentación. El resultado es que "el tiempo ni es movimiento ni se da sin movimiento" (219a 1, ὅτι μὲν οὖν οὕτε κίνησις οὔτ' ἀνεύ κινήσεως ὡς χρόνος ἔστι, φανερόν).

La sección que inicia en 219a 10 (Vigo, 2012, p. 245) es, ciertamente, una de las más complejas del texto aristotélico, y está destinada a introducir las nociones fundamentales de *anterior* y *posterior* (πρότερον καὶ ὕστερον), elementos centrales de la definición aristotélica de tiempo. Desarrollaremos solo sus puntos principales. Si el tiempo es relativo al movimiento, continúa el pensador, como el movimiento es continuo, también el tiempo es una magnitud continua (cf. Nota 7). El supuesto básico de toda la física aristotélica es que toda magnitud es continua y, en consecuencia, el tiempo también lo es, por seguir a la magnitud. Pues bien, al decir que el tiempo es una magnitud continua, Aristóteles sugiere que no podemos hablar, exactamente, de *partes del tiempo*.

Percibimos el tiempo, afirma Aristóteles, cuando percibimos la distancia de un intervalo que separa dos instantes en el tiempo: "Así pues, tenemos conocimiento también del tiempo cuando determinamos el movimiento, empleando como determinación lo anterior y lo posterior" (219a 22 – 23, ἀλλὰ μήν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὥρισωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὥριζοντες). Cuando un trazo del tiempo es recortado por dos instantes sucesivos, así como un segmento es delimitado por dos puntos en el plano espacial, entonces alcanzamos, propiamente, la percepción del tiempo. Delimitar una parte implica, a su vez, medir o numerar (Berti, 2010, p. 29). De aquí surge la famosa definición aristotélica (219b 1–2): "Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y lo posterior" [...] τοῦτο γάρ ἔστιν ὡς χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.). Lo anterior y lo posterior son, pues, los dos instantes que aislamos para limitar el intervalo del tiempo al que hacemos referencia.

Ahora bien, a pesar de que la *Física* es un tratado sobre todo cosmológico, pues versa acerca de los asuntos relacionados con la φύσις, los intérpretes han señalado en diversas ocasiones el papel del alma (ψυχή) tiene en la definición aristotélica del tiempo (así lo hacen, e.g., Ross, 1936, p. 65 y Vigo, 2012, p. 252). No basta, pues, con delimitar una sección de movimiento para encontrarnos, al instante, con el tiempo; necesitamos que el alma enumere dos 'ahoras'<sup>11</sup>. Luego de presentar su

<sup>11</sup> Refiriéndose a la definición aristotélica de tiempo, Berti (2010, p. 34) relata las resonancias que los desarrollos aristotélicos han tenido en la filosofía contemporánea. La analogía entre el instante y el punto indujo a algunos

definición, Aristóteles afirma que existen dos sentidos en los cuales puede ser entendido el *concepto de número* (ἀριθμός); a saber: 1) como lo "numerado o numerable"; o 2) como "aquellos por medio de los cuales numeramos". El Estagirita afirma que es el primer sentido el que se adecúa a su definición de tiempo. Así, cuando afirmamos que el tiempo es el *número* del movimiento lo numerado no es el movimiento en sí, sino que se numera la *magnitud del movimiento* comprendido entre los 'ahoras'. Lo relevante, pues, no es el número por medio del cual contamos (1, 2, 3, n), sino aquello por medio del cual el alma numera la sucesión.

Lo contado, pues, no son los 'ahora' mismos, sino los lapsos intermedios de estos, que son los únicos componentes del tiempo. En 219b 12–33, Aristóteles da respuesta al *dilema de la identidad y alteridad del ahora* (218a 8–30). Veamos su respuesta:

Por su parte, el 'ahora' es en cierto sentido el mismo, y en cierto sentido no. En efecto, cuando se corresponde con sus distintos estados, es diferente –y esto lo constatará su ser 'ahora'–; en cambio, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es el 'ahora', es el mismo<sup>12</sup>.

Así, el 'ahora' es el mismo (ώς τὸ αὐτό) desde el punto de vista de la actualidad del presente; empero, es diferente (ώς οὐ τὸ αὐτό) considerado en su individualidad: un 'ahora' sigue a otro, y así sucesivamente, constituyéndose el tiempo como una sucesión de 'ahoras' irrepetibles. En la segunda parte de IV, 12 (220b 32–21a 26), Aristóteles profundiza en una noción fundamental para la filosofía posterior: el *ser en el tiempo*. En la filosofía aristotélica, todos los entes de los cuales puede predicarse el cambio están, de alguna u otra manera, en el tiempo. Tanto para el movimiento como para las demás cosas, *ser en el tiempo* implica *ser medido por el tiempo*. Con posterioridad, Aristóteles distingue dos usos de *ser en el tiempo* (221a 9–26); a saber: 1) ser cuando el tiempo es; y 2) ser en número (έν αριθμῷ ἔστιν). Si bien se establecen ulteriores subdivisiones en este punto, estos son los sentidos esenciales distinguidos por el filósofo en su exposición.

pensadores europeos modernos (e.g. H. Bergson) a afirmar que Aristóteles tenía una concepción *espacial* del tiempo. Contra esta perspectiva, diversos estudiosos observaron que entre el punto geométrico (espacial) y el νῦν aristotélico había una diferencia fundamental: toda magnitud espacial admite un movimiento reversible; en cambio, no hay reversibilidad alguna en la sucesión de los instantes.

<sup>12</sup> IV, 11 219b 12–15: τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό. ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἔτερον (τοῦτο δ' ἡν αὐτῷ τὸ νῦν <εἶναι>, ὃ δέ ποτε ὄν ἔστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό.

Seguidamente, Aristóteles realiza una observación de la que bien podría decirse que surge gran parte de la tradición fenomenológica posterior; a saber: la idea de que el tiempo *deteriora* las cosas. De acuerdo con el comentario de Vigo (2012, p. 267), Aristóteles atribuye en estos pasajes (221a 30–b7) al tiempo cierta influencia sobre las cosas que *son en el tiempo*. En efecto, Aristóteles afirma lo siguiente al comentar este punto:

Y ciertamente, lo que es en el tiempo sufre una acción por parte del tiempo, en el sentido en que solemos decir que el tiempo consume, y que todas las cosas envejecen por obra del tiempo y se olvidan a través del tiempo, pero no que algo se ha instruido, ni que se ha vuelto joven ni bello por causa del tiempo. Pues el tiempo es por sí mismo más bien causante de corrupción, ya que es número del movimiento, y el movimiento saca a lo existente de su actual condición (221a 31–221b 3)<sup>13</sup>.

Tal y como lo observa Guillermo de Echandía (2014, p. 149), lo verdaderamente destructor no es el tiempo por sí mismo, sino el movimiento, pues este nos va alejando, a veces en silencio, de la existencia. Aristóteles mismo retrotrae la tesis de acuerdo con la cual el tiempo aparece como un factor de negatividad a su propia concepción de que el movimiento, como tal, comporta un factor de negatividad (esbozada, *e.g.*, en *Física* VI, 5 235b 8–9), de modo que el razonamiento puede entenderse, en cierto sentido, como un silogismo hipotético. Al afirmar que el movimiento saca a lo existente de su actual condición (έξιστησιν τὸ ὑπάρχον) se reafirma esta idea con una fuerza insospechada.

Vale la pena resaltar, tomando en cuenta los ejemplos de Aristóteles, lo siguiente; es cierto que del paso del tiempo proviene el olvido, pero no es menos cierto que de este proviene también el aprendizaje. Quien decide instruirse en algún área del conocimiento lo hace, ciertamente, *en el tiempo*, mismo plano en el cual se producirá, en algún momento, el olvido de lo aprendido<sup>14</sup>. Pero

<sup>13</sup> IV, 11 221a 31–221b 3: καὶ πάσχει δή τι ὑπὸ τοῦ χρόνου, καθάπερ καὶ λέγειν εἰώθαμεν ὅτι κατατήκει ὁ χρόνος, καὶ γηράσκει πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου, καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' οὐ μεμάθηκεν, οὐδὲ νέον γέγονεν οὐδὲ καλόν· φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ' ἐαυτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος· ἀριθμὸς γὰρ κινήσεως, ἡ δὲ κίνησις έξιστησιν τὸ ὑπάρχον. Este es, a nuestro juicio, uno de los más bellos fragmentos de toda la *Física*. Sus implicancias para el pensamiento posterior difícilmente puedan ser exageradas.

<sup>14</sup> Borges hace referencia a este doble movimiento de aprendizaje y olvido recurriendo al ejemplo de su propia vida y el aprendizaje de la lengua latina en su célebre poema “Un lector”: Mis noches están llenas de Virgilio; / haber sabido y haber olvidado el latín / es una posesión, porque el olvido / es una de las formas de la memoria, su vago sótano / la otra cara secreta de la moneda (2011, p. 325).

queda claro que Aristóteles busca destacar, pues, el *carácter extático* (del griego, ἔκστασις) del tiempo, su *capacidad destructiva*.

### *Ser y tiempo y la interpretación de Aristóteles*

#### *Aspectos introductorios de la analítica existencial*

En la presente sección consideraremos algunos de los puntos más generales del planteo de Heidegger. En *Ser y tiempo* § 8 (2023, p. 59–60), se traza el plan con el cual se llevará a cabo la investigación:

- a. La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser.
  1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein.
  2. Dasein y temporeidad.
  3. Tiempo y ser.
- b. Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad.
  1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporariedad.
  2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*.
  3. El tratado de Aristóteles acerca del tiempo, como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.

Basta con echar un leve vistazo al índice de la obra de Heidegger para comprobar que aquello que en verdad se ha escrito solo llegó hasta el final de la segunda sección de la primera parte. Así, la Primera Sección de la obra lleva por título “Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” (§ 9–44), mientras que la segunda se titula “Dasein y temporeidad” (§ 45–83). Esta parte escrita coincide en lo esencial con la llamada *analítica existencial*. Este es un punto que, en palabras de Leyte (2015, p. 48), resulta fundamental para la comprensión de la obra: no podemos olvidar, al momento de afrontar un texto de esta envergadura, que es un proyecto que no ha llegado a término.

El punto de partida argumental del análisis de la primera sección se puede resumir del modo siguiente: las cosas aparecen existencialmente, es decir, a la luz del Dasein. Su modo de ser no es el de las cosas –como el de esta mesa, o el de esta silla, o el del lápiz sobre mi escritorio–, porque consiste en *existir*. Heidegger quiere remarcar, por medio de este término tan problemático (cf. Nota 17), que el ente que consiste en *estar abierto* a las cosas, el Dasein, no tiene el significado que pertenece a las cosas. Para Heidegger, entonces, “*estar-en-el-mundo*” es una de las especificaciones fundamentales del Dasein (2023, p. 81). En un sentido importante, para Heidegger, *solo el hombre existe*, dado que las cosas físicas no pueden dejar atrás sus límites –les falta, precisamente, aquella característica “apertura” a la que hicimos referencia. Determinar el carácter *existente* del ser humano es, en opinión de Heidegger, una cuestión propedéutica. La cuestión de la existencia no es otro de los temas metafísicos, sino, por excelencia, aquello que los precede.

Con esto, Heidegger rompe con la relación ontológica moderna entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. Para la visión preontológica instalada en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, tanto sujeto como objeto son entes a los que corresponden determinadas características que los vuelve incompatibles con el ser tal y como ha sido analizado en estas primeras secciones. De esta manera, Heidegger realiza una importante distinción entre el ámbito gnoseológico –que trataría la relación cognoscitiva del sujeto con su objeto– y el ámbito propiamente ontológico, abocado a estudiar la *existencia*. El primer gran resultado pone en evidencia que la existencia del Dasein es inseparable del mundo: Dasein significa *ser-en-el-mundo*. El mundo no podrá ser comprendido como un objeto *enfrentado* a un sujeto, sino solo de modo existencial. Heidegger no apela, como Kant, a categorías, sino a *existenciales*, descripciones de cómo tiene lugar el Dasein. El resultado de la investigación de Heidegger en la primera parte de *Ser y tiempo* (2023, p. 247) arroja los tres caracteres ontológicos fundamentales del Dasein; a saber:

- a. La *factualidad*, en tanto el Dasein se encuentra siempre ya en una situación dada.
- b. La *existencialidad*, el ‘poder ser’ que se abre ante mí bajo ciertas circunstancias.
- c. La *caída*, que remite a mi situación arrojada a un presente que no he elegido.

Con la mención de estos elementos mínimos del análisis heideggeriano consideramos que nos encontramos en mejores condiciones para comprender su crítica al concepto aristotélico de tiempo. El análisis de la primera parte describe cómo se comporta el Dasein, pero no toma en cuenta la

muerte. Esto es llevado a cabo en la segunda parte del texto. El ser solo puede ser caracterizado como “finitud”, y la cuestión de la muerte marca una ruptura del curso del análisis que se había seguido hasta este momento. Bajo estas coordenadas hemos de comprender la introducción de la obra de Aristóteles.

### *La relectura heideggeriana del tiempo aristotélico*

Habiendo destacado los principales y más relevantes puntos de la teoría aristotélica sobre el tiempo<sup>15</sup> y considerado algunos de los más importantes puntos de la primera parte de *Ser y tiempo*, pasemos ahora a analizar la relectura heideggeriana de la misma. Heidegger retoma algunos de los planteamientos aristotélicos en la segunda parte de su obra capital, titulada “Dasein y temporeidad”. En el último capítulo de la mencionada obra (§ 78–83), titulado “Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo”<sup>16</sup>, el pensador alemán confronta su propia concepción con la que denomina, precisamente, la *concepción vulgar del tiempo*.

Ahora bien, vale la pena preguntarse lo siguiente; ¿qué intenta decirnos Heidegger al referir al *concepto vulgar* de tiempo? Una de las intuiciones fundamentales de toda la filosofía de Heidegger, presente ya, como hemos visto, en las reflexiones aristotélicas en torno al tema –sobre todo en *Física* IV, 12 220b 32–221a 26–, es que el hombre vive inserto en la temporalidad. De esta condición temporal, caracterizada por la temporalidad del Dasein<sup>17</sup> nace lo que Heidegger ha denominado el *concepto vulgar* de tiempo. Esta no es sino la concepción del tiempo interpretada en relación al presente. En el análisis que hemos llevado a cabo hasta este momento no hemos tenido en cuenta el hecho de que todo lo que sucede acaece “en el tiempo”. Al comparar las palabras de Heidegger en este punto con las afirmaciones aristotélicas es imposible no notar las semejanzas entre ambos

<sup>15</sup> Utilizamos el término *teoría* en un sentido general, y no en un sentido estrictamente epistemológico, a saber, como un conjunto de enunciados cerrados bajo la operación de deducción. La teoría aristotélica sobre el tiempo –al igual que, e.g., la teoría aristotélica sobre el infinito de *Física* III, 4–8– refiere, más bien, a un conjunto de enunciados destinados a caracterizar lo que Aristóteles entiende por *tiempo*.

<sup>16</sup> El término alemán que Rivera traduce por *temporeidad* es *Zeitlichkeit*. Hemos preferido esta traducción por sobre la clásica de José Gaos (Heidegger, 2018) por su mayor inteligibilidad para el lector castellano.

<sup>17</sup> Hemos preferido mantener el término sin traducir. La famosa traducción de Gaos (Heidegger, 2018) del término por “ser-ahi” se ha extendido entre los lectores de habla hispana, aunque esta construcción no capta de manera cabal, en mi opinión, los diversos sentidos que Heidegger intenta traer a colación. Como bien observa el Rivera (2023, p. 452), *Dasein* pertenece, en cierto sentido, a esos términos filosóficos intraducibles (e.g. *λόγος*, *intencio*), precisamente, por su amplísimo arco semántico y riqueza lexical.

pensadores. En el pasaje IV, 11 221a 1–9, Aristóteles afirma que de todos los entes de los que se mide el movimiento ha de afirmarse, pues, que están en el tiempo. Para Heidegger, el Dasein se distingue sobre todo por estar determinado por la intratemporeidad (Berti, 2010, p. 31). Si bien *Ser y tiempo* no es, precisamente, un texto que se caracterice por ser abundante en sus referencias y notas a pie de página, llama en especial nuestra atención que el filósofo alemán obliterara por completo estas afirmaciones de Aristóteles –no reconoció, al menos de manera explícita, que estaban también en el filósofo griego. Para completar su analítica existencia, es necesario considerar que todo proceso natural y humano está determinado, pues, en uno u otro sentido, por el tiempo. Así, Heidegger afirma:

Pero si es precisamente en su facticidad como la analítica existencial debe hacer ontológicamente transparente al Dasein, se hace necesario reconocerle su derecho *en forma explícita* también a esta fáctica interpretación "óntico-tempórea" de la historia. El tiempo "en el que" los entes comparecen demanda tanto más necesariamente un análisis *fundamental*, cuanto que, fuera de la historia, también los procesos de la naturaleza están determinados "por el tiempo" (2023, p. 417).

El Dasein cuenta fácticamente con el tiempo, sin tener en cuenta una comprensión existencial del mismo. Este es el punto de partida central de la reflexión heideggeriana: "El Dasein fáctico toma en cuenta el tiempo sin comprender existencialmente la temporeidad" (Heidegger, 2023, p. 418). Esta *concepción vulgar* se introduce en la concepción del tiempo como fecha (indicación de los días, los meses y los años) y en la posibilidad del hombre de utilizar el tiempo; esto lo expresa Heidegger afirmando que "El Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primariamente en lo a la mano y en lo que está-ahí" (2023, p. 418). Ahora bien, ¿cómo llega el Dasein a formarse este concepto? Él debe su origen a una nivelación del tiempo originario. Este es el concepto que Aristóteles expresaría, de acuerdo con el autor alemán, por medio de su célebre definición<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Sin embargo, como ha observado correctamente Berti (2010, p. 24), la lectura heideggeriana del texto aristotélico no parece ser del todo atenta. Como ya lo indicamos al analizar *Física IV*, Aristóteles sí que menciona el carácter extático del tiempo; lo hace, *e.g.*, en uno de los fragmentos ya citados: "Pues el tiempo es por sí mismo más bien causante de corrupción, ya que es número del movimiento, y el movimiento saca a lo existente de su actual condición" (221b 2–3). Heidegger cree que este carácter extático pertenece al concepto auténtico, y no al concepto vulgar de tiempo –pretendidamente aristotélico.

Al concepto vulgar del tiempo contrapone Heidegger la temporalidad como ser del Dasein y afirma que esta constituye el modo extático del mismo (Berti, 2010, p. 24). Esta es una concepción tomada a todas luces de la reflexión aristotélica (ἐκστασις). Pero el parágrafo fundamental para nosotros es § 81, titulado “La intratemporalidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo”. El putero del reloj, afirma Heidegger en el mencionado capítulo, muestra lo que Aristóteles entendía por tiempo. La definición aristotélica, que Heidegger cita de manera explícita, τοῦτο γάρ ἔστιν ὡς χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (219b 1–2), es la que Heidegger pretende poner en cuestión. Sin embargo, también es cierto que su influencia es notable, y difícilmente podemos ignorarla al intentar dar cuenta de una comprensión existencial de la temporalidad del Dasein:

Esta definición puede parecer extraña a primera vista, pero se muestra como "evidente" y genuinamente lograda cuando se delimita el horizonte ontológico-existencial de donde Aristóteles la tomó. El origen del tiempo que de esta manera se manifiesta no es problema para Aristóteles. Antes bien, su interpretación del tiempo se mueve en la dirección del modo «natural» de comprender el ser [...] solamente *una vez que* hayamos resuelto el problema del ser, será posible interpretar temáticamente el análisis *aristotélico* del tiempo (Heidegger, 2023, p. 434).

La conclusión heideggeriana es, en este punto, clara: ser y tiempo se encuentran irrevocablemente unidos, y tan solo cuando se haya resuelto en su totalidad el problema del ser –más allá de si esto es posible o no– podremos hacer una crítica cabal a la concepción aristotélica del tiempo (Rivera y Stuven, 2015, p. 170). Si bien Heidegger considera, ciertamente, que la definición aristotélica de tiempo no es auténtica, sino solo vulgar, no puede sino reconocer que esta definición, como afirmábamos al comienzo del presente estudio, ha tenido una influencia sobre el pensamiento filosófico que no puede ignorarse. Esto es reconocido con claridad en *Ser y tiempo*: “Después de Aristóteles, todas las discusiones del concepto de tiempo se atienen *fundamentalmente* a la definición aristotélica” (Heidegger, 2023, p. 434). Si reconocemos que el objetivo preliminar de *Ser y tiempo* es explicitar el horizonte que hace posible la comprensión del ser (Simesen de Bielke, 2017, p. 291), entonces no es posible ignorar la contribución aristotélica en torno al asunto.

El tiempo aristotélico es el tiempo medido numéricamente y es el tiempo medido, como ya sugerimos, por los punteros del reloj: “Y de esta manera, para la comprensión vulgar del tiempo, éste se muestra como una serie de horas constantemente 'presentes' a la vez que transcurrentes y

advinientes" (Heidegger, 2023, p. 434). A esto, dirá Heidegger, lo llamamos *el tiempo del ahora* (Jetzt-Zeit) o "tiempo ahórico". Al final de § 81, el autor alemán afirma que aun cuando la concepción vulgar del tiempo se refiere tan solo al tiempo del mundo<sup>19</sup>, de forma indirecta refiere también al alma y al espíritu (Rivera y Stuven, 2015, p. 173). No hemos considerado, en nuestra exposición sumaria del concepto aristotélico de tiempo, *Física* IV 14, capítulo en el cual Aristóteles trata, precisamente, la relación del tiempo con el alma. Conviene ahora destacar lo que el Estagirita afirma al respecto:

Por otro lado, un punto digno de investigación es no sólo 1) qué relación guarda el tiempo respecto del alma, sino también 2) por qué razón el tiempo parece estar en todo, tanto en la tierra y en el mar como en el cielo. [...] Por otra parte, 1) podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable (223a 16–24)<sup>20</sup>.

La conexión entre tiempo y alma ( $\chiρόνος$  y  $\psiυχή$ ) es, con claridad, uno de los puntos más discutidos de la teoría aristotélica (Vigo, 2012, p. 279; Zachhuber, 2022, p. 16–21). El pasaje citado *ut supra*, naturalmente, parte de la definición que ya hemos tratado. Tomada en su literalidad, daría la impresión de que, si el tiempo es *medida*, entonces es necesario que alguien lleve a cabo el conteo; si solo nuestra alma puede llevar a cabo este conteo, entonces parecería que el tiempo depende de la existencia del alma. Sin alma, no hay tiempo. El problema, así planteado, parecería sencillo: si es imposible la existencia de algo que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible la

<sup>19</sup> Bajo esta interpretación, las reflexiones aristotélicas en torno al tiempo en *Física* serían reflexiones fundamentalmente cosmológicas. Este punto es ratificado por Berti:

Según Heidegger, Aristóteles recaba este concepto del tiempo del análisis de la naturaleza, por tanto, se trata de lo que nosotros podríamos llamar el tiempo cósmico. El cosmos físico, el universo, los días, los meses, los años son los ritmos del universo. (2010, p. 24–25).

Esta es una observación que, si bien es acertada, ha de matizarse. Heidegger no olvida este matiz y es por esto, precisamente, que introduce estas observaciones en el texto.

<sup>20</sup> En los párrafos de *Ser y tiempo* que hemos venido analizando (2023, p. 440), Heidegger cita el siguiente fragmento aristotélico (223a 25): "Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, entonces es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma" ( $ει δε μηδέν αλλο πέφυκεν όριθμεν ή ψυχή καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσην$ ). Se hace también referencia a un pasaje de las *Confesiones* (XI. 26) de Agustín de Hipona (cf. Agustín, 2021, p. 339).

existencia de algo numerable (223a 22–23). Si no hay número sin un agente de numeración, entonces parece claro que, como afirmábamos, no hay tiempo sin alma en esta concepción<sup>21</sup>.

Dado que, como decíamos, Aristóteles –y su concepto vulgar de tiempo– sí hace referencia a la conexión entre el tiempo y el alma, Heidegger cree que “la interpretación del Dasein como temporeidad tampoco queda, en principio, fuera del horizonte del concepto vulgar del tiempo” (2023, p. 440). Estas observaciones, derivadas de las líneas finales de *Física* IV, 14, ponen de manifiesto, al menos en cierto sentido, el valor superlativo que Heidegger confiere a la concepción aristotélica, a pesar de denominarla “vulgar”. El autor alemán, en suma, en su obra magna, afirma en varias ocasiones que la concepción del Estagirita ha inspirado a todos los que vinieron más tarde, desde San Agustín, hasta Kant, Hegel y Bergson. En palabras de Berti, “Todos los grandes filósofos que meditaron sobre el tiempo se inspiraron en la concepción aristotélica” (Berti, 2010, p. 25). No podemos sino estar de acuerdo con Heidegger al afirmar que pensar en el tiempo no es sino pensar en las categorías que nos ha legado el viejo Aristóteles. La estrecha conexión entre Heidegger y Aristóteles queda demostrada una vez más (cf. Volpi, 2012, p. 23)<sup>22</sup>.

### Las formas del Dasein de expresar la intratemporalidad

Antes de finalizar el presente análisis de *Ser y tiempo* quisiéramos resaltar algunos aspectos importantes de § 79, párrafo que no consideré con detenimiento en las páginas anteriores. El mismo lleva por título “La temporeidad del Dasein y el ocuparse del tiempo” (2023, p. 419–424). En él, Heidegger pregunta por las formas en las que el Dasein se toma tiempo mientras tiene que ocuparse de las tareas que van apareciéndole en su trato con el mundo circundante<sup>23</sup>: “El Dasein existe como un ente al que en su ser *le va* este mismo ser [...] En el proyecto, el Dasein se revela como arrojado. Arrojadamente abandonado al ‘mundo’, ocupándose, cae en él” (2023, p. 419). Lo que preocupa a Heidegger en este caso es, a nuestro juicio, una cuestión semántica o lingüística: se

<sup>21</sup> Esta discusión la ha planteado en términos sumamente precisos F. Volpi (1988).

<sup>22</sup> Las categorías de Aristóteles se muestran, una vez más, operativas para pensar nuestro presente. La *Física* del Estagirita, en contra de algunas interpretaciones empiristas recientes, desde el punto de vista estrictamente filosófico y fenomenológico, demuestra su notable capacidad para interpelarnos y sorprendernos. No creemos, en suma, que sea lícito inferir, a partir de la obsolescencia de los conceptos científicos, un paralelo desechar de las especulaciones filosóficas. Al respecto, cf. Vigo (2001–2002, 2006).

<sup>23</sup> Estas observaciones, por otro lado, aparecen con claridad en las lecciones del semestre de verano de 1927, ya analizadas, tituladas *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 2000). Evitando repetirnos excesivamente, hemos decidido mostrar solo el análisis aparecido en *Ser y tiempo*.

pregunta por los modos en los cuales estas formas de trato con el mundo circundante se expresan en nuestro lenguaje cotidiano. El *Dasein* se expresa a sí mismo de manera cotidiana en una multiplicidad de expresiones que Heidegger pretende clarificar<sup>24</sup>.

Son tres las formas de expresión consideradas por Heidegger; a saber: 'luego' (*Dann*), 'entonces' (*Damals*) y 'ahora' (*Jetzt*). Tomemos en consideración, brevemente, algunas observaciones heideggerianas en torno a estas tres formas de expresión:

1. Acerca del 'luego', Heidegger afirma lo siguiente: "En el 'luego' la ocupación se expresa en un estar a la espera [...] subyace, habitualmente en forma tácita, un 'ahora todavía no' que en alguna forma queda dicho en la presentación que está a la espera y retiene" (2023, p. 419). Con el luego se expresa un 'estar a la espera' (*Gewärtigsein*) de algo que está por venir. Cuando la datación no queda determinada –es futura– no falta, pues, la databilidad, sino que se oculta.
2. En relación con el 'entonces', Heidegger dirá que este implica un *ahora ya no más*. Esta expresión, al igual que el 'luego', solo es comprendida con vistas a un 'ahora'. Este es un modo específico de retener el olvido y, de acuerdo con la reconstrucción que propone Heidegger, el horizonte de la retención que se expresa en este 'entonces' es el "anteriormente", es decir, el tiempo pasado. Aquí queda representado, pues, el tiempo pasado –e.g. "entonces, en aquel tiempo cuando".
3. Finalmente, en torno al 'ahora', una de las principales preocupaciones de Heidegger, y también de Aristóteles, el autor alemán afirma que solo en vistas a esta expresión podemos comprender las anteriores. Esto es lo que llamamos "presentificación" o, *ut supra*, denominamos 'tiempo ahórico'. El horizonte del presentificar que se expresa en el ahora, es el tiempo presente, en definitiva, el "hoy".

<sup>24</sup> He introducido esta sección, entre otras cosas, porque creo que acerca a Heidegger a muchas de las preocupaciones de la filosofía analítica y a metodologías que son propias de pensadores pertenecientes al llamado 'giro lingüístico'. Intentar resolver problemas filosóficos –en este caso, ontológicos– por medio de la óptica del lenguaje es, pues, un procedimiento típicamente analítico, aunque aplicado aquí con claridad. Esto permite ver la extravagancia de la distinción que se ha impuesto en la filosofía del siglo XX. Sobre esta distinción recomiendo especialmente el extenso estudio de Franca D'Agostini (1997).

Estas tres formas de referirnos al tiempo en la existencia cotidiana se fundan, para el autor alemán, en el carácter *exáctico-horizontal* de la temporalidad propia (2023, p. 421). Esta es una concepción tomada, a todas luces, de la concepción aristotélica, especialmente por medio de sus ecos del concepto de ἔκστασις. Por más que Heidegger intente desmarcarse de Aristóteles termina, en cierto sentido, haciendo uso de sus aportaciones. Pero, más allá de esta cuestión terminológica, la razón principal de Heidegger para su alejamiento de la concepción tradicional –desde Aristóteles hasta Bergson– es su orientación naturalista y su incapacidad para aprehender la estructura profunda del *Dasein*<sup>25</sup> (Ver Tabla 1).

Tabla 1.

Expresión en el discurso	Temporalización	Horizonte temporal
‘Luego’	‘Estar a la espera’	Más tarde (futuro)
‘Entonces’	Retención y olvido	Anteriormente (pasado)
‘Ahora’	Presentificación	Hoy (presente)

Fuente: Elaboración propia.

#### Algunos comentarios acerca del *Informe Natorp*

Quisiéramos, antes de finalizar el estudio presente, hacer una referencia breve al llamado *Informe Natorp* (2002), documento redactado por Heidegger en 1922. En enero de ese año, Heidegger lleva ya tres años trabajando como asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo. A mediados de ese año, al anunciararse dos vacantes de profesor extraordinario –en las universidades de Marburgo y Gotinga–, el joven Heidegger considera aplicar para los puestos. Pero, a pesar de que su prestigio ya ha llamado la atención de la escena filosófica alemana, el filósofo alemán no cuenta aún con una cantidad sustancial de publicaciones. Para compensar este vacío redacta, precisamente, un manuscrito en el que detalla sus investigaciones en cursos e intereses futuros (Heidegger, 2002, p.

<sup>25</sup> En *Principios metafísicos de la lógica* (Heidegger, 2009, p. 231), último curso que dicta Heidegger en Marburgo, el autor concluye que son cinco los rasgos fundamentales de la comprensión existencial, no naturalista, del tiempo; a saber: 1) A la esencia del tiempo le es propio su carácter extático; 2) le es propio un carácter de horizonte; 3) el tiempo no pasa, no está, sino que ‘madura’; 4) el tiempo no está relacionado con la sensibilidad, sino que es más originario que esta; y, finalmente, 5) no se capta el tiempo cuando se concibe al *Dasein* desde la contemplación, sino desde una metodología práctica. No hemos tomado en cuenta estas lecciones, pero pueden interpretarse como una continuación de las tesis de *Ser y tiempo*.

106). En el plazo de unas pocas semanas, Heidegger confecciona el informe titulado *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*. En noviembre de 1922, desde Gotinga responden a Husserl: Heidegger ocupará la segunda plaza de la lista de candidatos, sobre todo a causa de su estilo algo críptico.

Por otro lado, Paul Natorp, profesor en la Universidad de Marburgo, no tarda en escribir a Husserl. Admira profundamente la originalidad del informe de Heidegger, de modo que coloca al joven pensador en el primer lugar de la lista para cubrir la vacante del catedrático N. Hartmann. A partir del semestre de invierno de 1923/24, Heidegger da inicio a su carrera como docente en la ya mencionada Universidad de Marburgo. Por su parte, R. Safranski relata el episodio del siguiente modo (2010, p. 154): "Paul Natorp vio en ellas un 'esbozo' genial, y para Gadamer, que entonces estaba haciendo el doctorado con Natorp y pudo examinar el manuscrito, éste pasó a ser una verdadera 'inspiración'"<sup>26</sup>.

En estas investigaciones tempranas sobre la filosofía aristotélica, Heidegger lee a la *Física* como una ontología del ente natural caracterizado, en lo esencial, por el hecho del movimiento (Vigo, 2006, p. 47). Una lectura atenta de las porciones del *Informe* dedicadas a investigar la *Física* pone de relieve, pues, esta preocupación. Si Aristóteles se preocupa por examinar las opiniones de los antiguos filósofos de la naturaleza con detenimiento (*Física* I 2, 184b 15) es porque pretende demostrar hasta qué punto fracasan en sus intentos de explicar de manera satisfactoria el movimiento. Pues bien, para Aristóteles, el movimiento es un *hecho de la experiencia*, y es por esto que no intenta demostrarlo; lo da por supuesto (I 2, 185a 13). El mundo del que nos habla la *Física* de Aristóteles (Vigo, 2001–2002) es un mundo en movimiento, de cosas con propiedades y relacionadas con otros sistemas. En este sentido lee Heidegger el libro III de la *Física*: "Para Aristóteles resulta decisivo mostrar que, por principio, no es posible aprehender categorialmente el fenómeno del movimiento con las categorías proporcionadas hasta ese momento por la ontología tradicional" (Heidegger, 2002, p. 82). La *ontología tradicional* a la que Heidegger hace referencia es, ciertamente, la ontología desarrollada por Parménides y Meliso.

Introducimos esta sección breve en torno al *Informe Natorp* para mostrar que solo en un sentido aparente Heidegger realiza una lectura parcial de *Física* IV. Bien podría pensarse, tomando

<sup>26</sup> Véase también el relato de H. Ott sobre este período de la vida del filósofo (1988, pp. 131–141).

en consideración tan solo los pasajes ya comentados de *Ser y tiempo*, que Heidegger desconecta las reflexiones aristotélicas sobre el tiempo de la teoría del movimiento, formulada con lujo de detalle en *Física III*. Pero, como afirmábamos, esta falta de conexión es solo aparente, pues Heidegger es plenamente consciente de que una lectura de la filosofía aristotélica ha de ser sistemática si es que aspira a ser completa. Esto ha sido puesto de relieve por las investigaciones de F. Volpi, quien afirma:

La publicación de los cursos que Heidegger dictó en Marburgo desde el semestre de invierno de 1923-1924 hasta el semestre de verano de 1928 permite esclarecer la evolución de su pensamiento en los años inmediatamente precedentes a la publicación de *Ser y tiempo*, esto es, uno de sus períodos más intensos y fecundos (Volpi, 2012, p. 69).

En el curso del semestre de verano de 1925, desempeñándose como profesor en la Universidad de Marburgo, por ejemplo, Heidegger focaliza su atención en el problema de la verdad, discusión que ha quedado volcada en el libro *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Heidegger, 2006). Por medio de una lectura atenta de los presupuestos fundamentales de la filosofía de Aristóteles, Kant y Husserl, Heidegger va madurando, paulatinamente, las concepciones que terminarían formando parte de *Ser y tiempo*.

### Consideraciones finales

El análisis comparativo permite afirmar que la concepción heideggeriana del tiempo no puede entenderse sin la referencia a Aristóteles. La definición del tiempo como número del movimiento según lo anterior y lo posterior, elaborada en *Física IV*, constituye no solo un hito histórico, sino también un punto de apoyo ineludible para la crítica de Heidegger. En respuesta a la pregunta central de nuestra investigación –¿en qué sentido Heidegger transforma o supera la concepción aristotélica del tiempo?– pueden señalarse tres conclusiones principales:

1. Continuidad conceptual. Heidegger asume, como Aristóteles, que el tiempo no es una sustancia aislada, sino que depende de la experiencia humana: sin quien cuente, no hay tiempo numerable. Esta intuición aristotélica prepara el terreno para la idea heideggeriana de que el *Dasein* “temporaliza” su propio ser.
2. Reinterpretación ontológica. Mientras Aristóteles concibe el tiempo como medida del movimiento, Heidegger desplaza la pregunta: el tiempo no es un

fenómeno físico numerable, sino el horizonte constitutivo del ser del hombre. La temporalidad deja de ser un dato cósmico y se convierte en estructura existencial.

3. Crítica a la “vulgaridad” del concepto. Heidegger considera que la definición aristotélica refleja una comprensión derivada (centrada en el “ahora” sucesivo y mensurable) que oculta la temporalidad originaria. Sin embargo, su crítica no anula la herencia aristotélica: la presupone y la radicaliza, mostrando que incluso la concepción “vulgar” del tiempo señala veladamente hacia el ser del *Dasein*.

La referencia al *Informe Natorp* confirma que Heidegger se relacionó tempranamente con Aristóteles de manera sistemática. Este documento muestra que su reflexión sobre el tiempo es el resultado de un proceso prolongado y no un mero recurso tardío para *Ser y tiempo*. En suma, la lectura heideggeriana no elimina la concepción aristotélica, sino que la reinterpreta: la desplaza de la física a la ontología fundamental, de la cosmología a la analítica existencial. De ahí la relevancia perdurable de *Física IV* como punto de partida, incluso para quienes, como Martin Heidegger, la declaran insuficiente.

## Referencias

- Agustín de Hipona (2021). *Confesiones*. Estudio preliminar, traducción directa y notas por Silvia Magnavacca. Losada.
- Aristóteles (2012). *Física: Libros III – IV*. Traducción, introducción y comentario por Alejandro G. Vigo. Biblos.
- Aristóteles (2014 [1995]). *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos.
- Berti, E. (2010). *Ser y Tiempo en Aristóteles*. Traducción de Patricio Perkins. Editorial Biblos (Paideia Fenomenológica).
- Borges, J.L. (2011). *Obra poética*. Sudamericana.
- Botteri, G. y Casazza, R. (2015). *El sistema astronómico de Aristóteles: una interpretación*. Ciudad Autónoma de Biblioteca Nacional.
- Budeguer, A. (2024). Algunos aspectos del concepto de *tiempo* en Platón y Aristóteles. *Revista Sincronía*, XVIII(86) pp. 3–12. <https://doi.org/10.32870/sincronia.axxviii.n86.1.24b>
- Coope, U. (2005). *Time for Aristotle. Physics IV. 1–14*. Oxford University Press (Oxford Aristotle Studies).
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*. Traducción de Juan Manuel García de la Mora. Editorial Ariel.
- D'Agostini, F. (1997). *Analíticos y continentales, guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Editorial Cátedra.

- Ferrater, J. (1999). *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24). Trad. Juan José García Norro. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Gedisa Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [Informe Natorp]. Traducción y edición de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2018). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2023). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta.
- Kahn, C.H. (1973). *The Verb 'Be' In Ancient Greek*. Dordrecht –Reidel Publishing Company.
- Leyte, A. (2015). *Heidegger. El fracaso del ser*. Bonalletra Alcompas.
- Ott, H. (1988). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Versión española de Helena Cortés Gabaudan. Alianza Editorial.
- Rivera, J. E. Stuven, M.T. (2015). *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Vol. III. Segunda Sección. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Romero, G.E. (2018). *Scientific Philosophy*. Springer.
- Romero, G.E. (2020). *La naturaleza del tiempo*. Editorial Laetoli.
- Ross, W.D. (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford University Press.
- Safranski, R. (2010 [1997]). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducido por Raúl Gabás. Tusquets Editores.
- Simesen de Bielke, M. (2017). Conceptos y fundamentos para una crítica del *tiempo vulgar* en Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofía*. (52) pp. 277–318. <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.787>
- Sorabji, R. (1983). *Time, creation and the continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Duckworth.
- Vidal, J. (2015). La concepción del tiempo en Aristóteles. *Byzantion Nea Hellás*. (34) pp. 323–340. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712015000100014>
- Vigo, A.G. (2001–2002). Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles. *Seminarios de Filosofía*. (14–15) pp. 77–110. <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/1091/1663>

Vigo, A.G. (2006). ¿Está obsoleta la *Física* de Aristóteles?. *Estudios Públicos*. (102) pp. 43–67.

<https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/564/941>

Vigo, A.G. (2007). *Aristóteles. Una Introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad (Colección IES).

Volpi, F. (1988). Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a 16–29. En: E. Rudolph (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart, pp. 26 – 62.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julia De Ruschi. Fondo de Cultura Económica.

Zachhuber, J. (2022). *Time and Soul. From Aristotle to St. Augustine*. Walter de Gruyter.