

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.06 [pp. 127-143]

Recibido: 12/03/2025 – Aceptado: 09/05/2025

De duración y tiempo originario: una delimitación crítica de Heidegger a Bergson

About duration and original time: a critical delimitation from Heidegger to Bergson

Antonio César Morón

Universidad de Granada

Resumen: El presente trabajo pone en relación dos de los acercamientos más productivos que aporta la filosofía contemporánea para reflexionar acerca del tiempo: el de Bergson y el de Heidegger. Se analizarán las similitudes presentes en sus respectivas estrategias de discurso, haciendo hincapié en el mutuo enfrentamiento al posicionamiento científico, así como se incidirá en la especificidad y delimitación crítica que aporta como diferencia Heidegger respecto a Bergson desde una fenomenología de carácter ontológico existencial.

Abstract: This work brings together two of the most productive approaches that contemporary philosophy provides to reflect on time: that of Bergson and that of Heidegger. The similarities present in their respective discourse strategies will be analyzed, placing emphasis on the mutual confrontation with the scientific positioning of thought about time, as well as the specificity and critical delimitation that Heidegger provides as a difference with respect to Bergson from a phenomenology of existential ontological character.

Palabras clave/Keywords: Martin Heidegger; Henri Bergson; Tiempo (Time); Ontología (Ontology); Ciencia (Science)

1. Introducción

Con el fin de introducir la problemática de este artículo, recordamos las palabras de Einstein a Bergson en su famoso encuentro de 1922 en la *Société Française de Philosophie*, cuando el físico enunció que “El tiempo de los filósofos no existe”, considerando de este modo a la física y a la psicología como los únicos dos acercamientos válidos a su específico campo. “No presento ninguna objeción contra su teoría de la simultaneidad, así como tampoco contra la teoría de la relatividad en general”, argumentaba el filósofo durante la conferencia aludida: “lo que quiero exponer es simplemente esto: una vez admitimos que la teoría de la relatividad es una teoría física, no todo queda cerrado” (CANALES, 2020: 35). Es esta última intervención del francés ante la comunidad científica y filosófica parisina la que debe guiar la arquitectura de este trabajo, en tanto que —y aquí la historia le ha dado por completo la razón al francés— la reflexión sobre el tiempo continúa siendo uno de los temas más fascinantes para la comunidad científica y filosófica actual.

Nuestro objetivo queda constreñido exclusivamente a configurar una idea básica que nos sirva para situarnos en este fecundo campo de aporías del pensamiento, concretando finalmente el foco de estudio hacia lo que denominamos una dimensión ontológica del tiempo, algo que podría resultar paradójico en un primer momento desde su enunciación misma, pues poner en relación sintagmática conceptos relacionados con la medida —dimensión— y con el ser —ontología— solo puede entenderse desde la imperiosa necesidad cognoscitiva que se desprende de la respuesta bergsoniana al científico. La *Société* pasó, y no solo el físico quedó enrocado en su planteamiento de rechazo con respecto a la filosofía, sino que, paulatinamente, el filósofo también se fue radicalizando con respecto a la ciencia física, y, de manera muy palpable, contra la Relatividad.

El tiempo de los filósofos, por supuesto, no había acabado tras la intervención del físico. Pero tampoco el tiempo de Bergson habría de ser incontestable. Aquellos años veinte encuentran un rival completamente a la altura del francés que, como él mismo, hará girar el engranaje de toda su filosofía en torno al tiempo. Y calificamos con este término reservado para las diatribas académicas —*rival*— a Heidegger, pues, en efecto, articulará palabras beligerantes y argumentación crítica sólida contra la arquitectura filosófica bergsoniana, al mismo tiempo que, prácticamente, ninguneará el interés del ámbito científico por el estudio del tiempo. Se establece de tal modo una triangulación que, desde aquí, no podemos menos que calificar como equilátera, en la que Heidegger quedaría erigido en una especie de autoridad, sustentada, fundamentalmente, en una distancia generacional que lo hacía diez años más joven que Einstein y treinta que Bergson. La juventud es, en efecto, un valor muy relevante, especialmente en la primera parte de la obra heideggeriana. Es esa juventud, quizás algo irreverente, la que le lleva a reformular la

metodología fenomenológica, que, por un lado, salva el tiempo ontológico de su absorción cientificista, mientras que, por otro, estigmatiza la problemática espacial concebida por Bergson en torno a la temporalidad psicológica, para elucubrar la posibilidad de un tiempo adherido exclusivamente al ser.

2. Tiempo y duración en la conceptualización bergsoniana

Bergson desarrolla su teoría sobre el tiempo a lo largo de toda su vida, como profesor en seminarios específicos acerca de la historia filosófica de *la idea de tiempo* y en varios ensayos, en los que despliega un profundo conocimiento de las diferentes materias de conocimiento, tales como psicología, biología y física, que le permiten elaborar conclusiones muy sólidas. Una de las diferencias fundamentales que marcarán completamente la articulación de su reflexión en torno al tiempo es aquella que establece un *tiempo intensivo o cualitativo* frente a un *tiempo extensivo o cronológico* o, como el propio Heidegger manifiesta en una oportuna lectura del autor francés: “Intenta ir más allá del concepto vulgar de tiempo y distinguir entre el tiempo entendido vulgarmente, que él denomina *temps*, la *durée*, la duración” (HEIDEGGER, 2000: 282). Nos permitimos, por tanto, utilizar esta terminología en referencia a Bergson, diferenciando así entre *tiempo* y *duración*, con la intención de hacer más eficaz la discursividad del texto. Conviene, además, definir por oposición ambos conceptos, intentando aglutinar, por un lado, sustantivos que actúan por analogía sinonímica, y, por otro, adjetivos que marcan las diferencias entre lo extensivo y lo intensivo del tiempo, y que el filósofo francés despliega en sus reflexiones, muy especialmente a lo largo de su primer ensayo acerca del funcionamiento de la conciencia en su percepción de lo real. Podemos enunciar con Bergson que *tiempo* es lo homogéneo; lo medible; lo mediato; signo; lo fuera de mí; la imagen; la conciencia; el movimiento; el yo refractado; cantidad y simultaneidad. En tanto que *duración* es lo heterogéneo; lo intuitivo; lo inmediato; el dato; lo dentro de mí; lo puro; el sueño; la movilidad; el yo fundamental; cualidad y continuidad.

Dado que estamos insertos en un primer punto que requiere amplia precisión conceptual, pasemos a desarrollar las implicaciones que conlleva cada uno de los términos atribuidos a los conceptos que dirigen nuestro foco de interés. Los porqués, en definitiva, que sustentan el uso de cada vocablo específico. Así, en primer lugar: el tiempo es medible, porque permite ser secuenciado en ciclos desde la pura racionalidad; mientras que la duración es inexpressable como medida tanto matemática como lingüísticamente, porque escapa a la racionalidad. La única forma para el ser humano de conectar con la duración, de percibirla, se produce necesariamente en la generación exclusiva de bloqueos de

la racionalidad, que el francés detecta en dos momentos muy concretos: el sueño y el instinto. La duración obedece así a un tipo de intuición prácticamente ligada al instinto, dado que solo mediante el bloqueo de dicha racionalidad podemos acceder a ella.

El tiempo es homogéneo, porque permite la alineación de nuestros estados de conciencia para percibirlo como un medio espacializado; mientras que la duración obedece a lo heterogéneo, dado que cada estado de conciencia ante ella es de naturaleza diferente e imposible de alinear dentro de un mismo medio.

El tiempo es signo, porque se comprende a través de un significante que, a su vez, está ligado a un referente cultural, el cual obedece a la propia percepción de lo cíclico secuenciado; mientras que la duración es dato, porque su percepción está ligada de manera inmediata e intuitiva con la realidad, y, además, no permite extraer acerca de sí misma significado alguno; no tendría referente y por esa razón es inefable: “La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores” (BERGSON, 2020: 72). La consideración sónica del tiempo es aquello que realmente determina que este se convierta en algo “absolutamente distinto de la verdadera duración” (BERGSON, 2020: 66). Llama la atención el adjetivo con el que califica la duración –*verdadera*– en contraposición con el adjetivo que repetirá de manera compulsiva en ensayos posteriores, caracterizando el tiempo como *ficticio*.

El tiempo es imagen, en tanto que el signo establece un referente o, mejor dicho, múltiples referentes culturales del mismo. Incluso desde una perspectiva psicológica establecemos una imagen temporal que nos permite contar ciclos con los que enfrentarnos, por ejemplo, a una espera. Mientras que la duración carece de imagen, porque en ningún caso posee referente. Tal y como destacábamos en un párrafo anterior, la conexión con la duración solamente puede hacerse desde una anulación del estado consciente, lo cual implica la imposibilidad de aplicarle imagen alguna.

El tiempo es, está, permanece fuera de mí, porque se sitúa en el espacio, en el cual “no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada” (BERGSON, 2020: 77). Mientras que la duración se sitúa dentro de mí: “es porque yo duro de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual” (BERGSON, 2020: 77).

El tiempo es, está, obedece a la propia conciencia, porque “La conciencia”, nos dice Bergson, “sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo” (2020: 89). Es desde la conciencia desde donde únicamente podemos establecer

la racionalidad necesaria para comprender el significado del tiempo, en tanto que referente de un signo creado por la cultura humana y que vinculamos a nuestra propia experiencia. Mientras que la duración obedece al sueño, porque –insistimos– requiere para su percepción el bloqueo de cualquier estado de conciencia. El ser humano ha hecho de la conciencia y su racionalidad la estrategia básica de su adaptación al medio; luego le es imposible no activar su conciencia ante la realidad. Podríamos plantear algo así como que, de manera inconsciente, intuitiva, el ser humano despliega su conciencia ante la realidad, con la finalidad única de su supervivencia. Y he aquí la tragedia de lo inefable: el ser humano, en tanto que su actividad es consciente, no puede percibir la duración; mientras que, por otro lado, el ser humano automatiza su alerta, su estado consciente; luego podríamos colegir de esta última afirmación que el ser humano tiene el instinto de no percibir la duración, porque su percepción implica debilidad, riesgo ante el medio, al bloquear su propio mecanismo de supervivencia. La pregunta que cabría hacerse entonces es, ¿por qué la naturaleza no ha requerido una evolución de la especie humana como seres siempre despiertos, siempre conscientes? ¿Por qué el ser humano en su evolución no ha dejado de *permitir* el bloqueo de su actividad consciente, cuando ese bloqueo es riesgoso para su supervivencia? En definitiva, ¿por qué el ser humano puede percibir la duración?

El tiempo es movimiento, porque representa un desplazamiento en el espacio, que puede ser dividido y puesto en relación con otras magnitudes físicas como velocidad, aceleración, distancia o dirección. Mientras que la duración es *la movilidad*, porque la movilidad pertenece al ámbito de la acción, capaz de desarrollar la síntesis mental de las distintas posiciones de un móvil percibido, aplicándoles una trayectoria. Esta es la razón por la que Bergson insiste en que “la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento más que a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo – del tiempo la duración, del movimiento la movilidad” (2020: 81). La acción que permite operar con la movilidad escapa al espacio, no tiene realidad más que en nuestro propio instinto y es, por tanto, inextensa.

El tiempo refracta al yo, en el sentido de que plantea una imagen del yo en estados bien definidos, que no son sino una sombra del yo fundamental, pero cuya realidad “se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular”; mientras la duración es la esencia de un yo fundamental, cuya “sucesión implica fusión y organización”, que imposibilita la vida en sociedad por atender exclusivamente a la conciencia particular (BERGSON, 2020: 89). Según establece el francés, solo una conciencia inalterada podría captar el yo fundamental; lo cual nos lleva a considerar que la conciencia es necesariamente alterada a partir de la enculturación del ser humano, la

cual se lleva a cabo indudablemente a través del lenguaje. La conciencia inalterada es la que conecta con la duración a través, exclusivamente, del instinto.

El tiempo es cantidad, porque puede ser medido en tanto que es materializado desde un punto de vista matemático y geométrico a partir de una “invasión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura” (BERGSON, 2020: 88); mientras que la duración es cualidad, en tanto que en su percepción cada aspecto es distinto del anterior, porque su percepción obedece a lo que está dentro de mí; la cualidad imposibilita lo cíclico, lo matemático, lo homogéneo, porque establece constantemente diferencia; en definitiva, la cualidad imposibilita la medida.

El tiempo es simultaneidad, porque sus ciclos funcionan como puntos yuxtapuestos en un espacio en el que los fenómenos y los estados de conciencia aparecen y desaparecen. Esta es la razón por la que cabría definir la simultaneidad como “la intersección del tiempo con el espacio” (BERGSON, 2020: 78). Mientras que la duración es continuidad, en tanto que no admite división alguna. La yuxtaposición de puntos simultáneos desde la que decir que las manecillas de un reloj marcan las siete en el mismo momento en el que un tren para en la estación, solo puede ser considerada si situamos ambos fenómenos dentro de un espacio homogéneo y, al concretarlos, nos damos cuenta de que coinciden en el mismo segmento. Desde un punto de vista durativo, en cambio, ambos fenómenos no serían homogeneizados dentro de ninguna línea espacial, lo cual implicaría que no podríamos compararlos, dado que son fenómenos heterogéneos. Es decir, solo podemos percibir como fenómenos homogéneos aquellos que tienen un sentido para nosotros. Quizás en el momento en el que estoy escribiendo esto un cohete está aterrizando en Marte. Pero como la información de un cohete aterrizando en Marte es desconocida para mí, jamás podrá ser simultánea con el preciso instante de pulsar estas teclas. Lo cual implica que toda simultaneidad requiere dos aspectos: información y sentido. La información genera tiempo. El sentido liga unos puntos temporales con otros en base a la voluntad o al propio instinto de supervivencia, anticipando –como ha sido señalado anteriormente– el cuidado de uno mismo hacia sí mismo. Es gracias a la anticipación que utiliza el instinto de supervivencia como puedo conectar la simultaneidad a futuro de un coche lanzado a toda velocidad hacia mí y el impacto con mi cuerpo, con el fin de acelerar el paso, evitándolo.

Bergson trae finalmente a su argumentario un concepto procedente del lenguaje técnico de la física, *endósmosis* (2020: 77)¹, y lo articula como proceso psicológico,

1 Desde un punto de vista conceptual, el tecnicismo es definido como “difusión de fuera adentro, que se establece [...] cuando dos líquidos de distinta densidad están separados por una membrana semipermeable” (DRAE, 2023). A Bergson le interesa principalmente la idea de intercambio que lleva implícita este fenómeno. Un intercambio que, en definitiva, se produce entre la conciencia de

enunciando que será mediante la aplicación de esta, unida al lenguaje, aquello que facilite una penetración del tiempo en la duración, hasta el nivel de confundirlos mediante sustitución. La endósmosis vendría a ser la responsable de iniciar esa acción de mezcla que solo el lenguaje ratificaría en su confusión. Siendo entonces mediante el sueño y el instinto como se garantizaría la presencia de todos los aspectos durativos del tiempo, si bien la tragedia lingüística implica que, en cuanto se intenta comprender la duración desde el tiempo, la duración habrá desaparecido. El signo-símbolo en sí mismo, por definición, es —como veíamos— convencional, es artificial, es ficticio. Esta idea del signo-símbolo del tiempo, le permite al francés acabar definiéndolo como un “fantasma del espacio” (2020: 72) que se genera exclusivamente a partir de una proyección que nos permite expresar la duración como una extensión sobre la que es posible establecer la imagen de una línea continua homogénea. Pero la verdadera duración “no es una cantidad [...] y en cuanto se intenta medirla se sustituye inconscientemente por espacio” (BERGSON, 2020: 76).

La originalidad de Bergson reside definitivamente en considerar que el movimiento percibido por nuestros sentidos es también un signo, de manera que, el seguimiento con los ojos del movimiento de la aguja en la esfera de un reloj no mide la duración, sino que cuenta simultaneidades. Bergson plantea en *Duración y simultaneidad* que el tiempo dilatado del que habla la relatividad sería una ficción, persistiendo así en los postulados elementales kantianos, según los cuales, “solo en [el tiempo] es posible la realidad de los fenómenos”, y, si bien, los fenómenos pueden desaparecer, “el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido”, lo cual implica que “tiempos diferentes son solo partes de un mismo tiempo” (KANT, 2016: 74-75). La reflexión bergsoniana nos permite cuestionar si los conceptos de *tiempo absoluto* y *tiempo real* se refieren a una misma semántica conceptual. Y si, en efecto, la Relatividad ningunea el concepto de *duración* creando, como expone el francés, un *tiempo ficticio*, que solamente puede persistir en juegos de magia de la matemática.

3. Antes de Heidegger: la estrategia de Husserl como punto de partida

Con la finalidad de conocer la respuesta heideggeriana en toda su amplitud y aclarar sus diferentes deudas epistemológicas y conceptuales, conviene detenernos en Edmund Husserl, por ser, además de su mentor, el filósofo coetáneo más respetado y admirado por el de la Selva Negra, hasta el punto de que, en 1928, editó la compilación de sus escritos en torno al concepto de tiempo en el tomo noveno del *Anuario de Filosofía e*

temporalidad y el espacio mismo dentro del marco conceptual de la duración.

Investigación Fenomenológica de la Universidad de Friburgo. Dicha edición había sido preparada por Edith Stein en 1917.

Husserl establece una diferencia inmediata entre la realidad que implica el objeto y el *dato fenomenológico* concebido como “la unidad de la conciencia que abarca intencionalmente lo presente y lo pasado” (2022: 38). Dentro de esta lógica aplica al objeto carácter durativo en tanto que al fenómeno le reserva la trascendencia del cambio. A su vez, el cambio implica un *modo decursivo* que rompe con la continuidad real del objeto, mientras genera una sensación de continuidad constituida a partir de la suma de dos modos de la conciencia: *modo impresional* y *modo retencional*. El modo impresional de la conciencia está referido a *lo dado ahora* –percibido en el instante generando una impresión–; en tanto que su modo retencional se refiere a *lo sido* –no percibido en el instante, pero presente como recuerdo–.

Ambos modos, sumados, producen una *fluidez* del decurso temporal –pasado, presente y futuro–, que permite la *representación* del fenómeno obedeciendo a su singularidad de cambio, frente a la *duración* del objeto, que no es representable, al no ser susceptible de posición dentro de un orden, debido a su continuidad. Pasado, presente y futuro son representados entonces fenoménicamente como *recuerdo* –conciencia de *haber sido*–, *percepción* –conciencia de *ahora* concebido como punto límite en una extensión de tiempo– e *imagen* –que sería posible establecer gracias a la *serie bidimensional infinita* como una de las leyes apriorísticas del tiempo, que permite formular predicciones de lo que todavía no ha ocurrido–.

Recuerdo y percepción constituirían lo que Husserl denomina *fases del ahora*, las cuales identifica con el *acto de percibir*, y que serían contrapuestas a *lo percibido*, de manera análoga a la dicotomía inicial *objeto* frente a *fenómeno*. El argumentario acerca de las *fases del ahora* requiere de la aparición de uno de los conceptos más originales del filósofo moravo: el *hundimiento*. En efecto, el hundimiento es un concepto derivado argumentalmente del *modo decursivo* referido al cambio. Implica que cada *ahora* percibido es modificado mediante retenciones incesantes dentro del *campo de tiempo*, cuya fluidez y sensación de continuidad residen en una *serie de puntos del ahora*, que necesitan hundirse en un horizonte de pasado, con el fin de permitir la continuidad de la percepción. El hundimiento hace “retroceder el objeto temporal en el pasado [contrayéndose] sobre sí y [oscureciéndose]” (HUSSERL, 2022: 39). Si no existiese hundimiento, la percepción del tiempo permanecería bloqueada; nuestra conciencia acabaría sin continuidad en la primera imagen percibida, lo cual haría inviable la adaptación al medio y, con ello, cualquier posibilidad de existencia.

Estamos ahora en disposición de acercarnos al espacio de mayor originalidad del filósofo. Y es que Husserl liga, iguala, las *fases del ahora* con el acto de percibir: a esto lo denomina *tiempo de la percepción*, y tiene la particularidad de *durar*. Las *fases del ahora* se hunden pues en el tiempo. Lo percibido, en cambio, no se hundiría en el tiempo, sino en el fenómeno: a esto lo denomina *tiempo de lo percibido*, y tiene la particularidad de cambiar. Esta diferenciación –*durar/cambiar*– conlleva una implicatura fundamental que podría alcanzar el rango de ley: las fases del ahora *desfenomenalizan* el fenómeno conectándolo con el objeto. Nos permitimos utilizar un neologismo propio como este último, dado que lingüísticamente nos ayuda a dibujar de manera plástica la idea de desaparición del fenómeno –en tanto que contracción sobre sí mismo, en tanto que hundimiento– y continuidad en el objeto. Porque el fenómeno no es más que un modo de la conciencia y la conciencia se extingue en el tiempo, mientras la duración del objeto permanece.

4. Tiempo originario e intratemporalidad en la conceptualización heideggeriana

En su conferencia sobre *El concepto de tiempo* impartida ante la Sociedad Teológica de Marburgo, Heidegger expone la cuestión de partida de la física en torno al tiempo: el *qué*. Esta apreciación inicial supone de facto una anulación de la propia física como método para indagar acerca del concepto. Recordemos que, en el citado ensayo, Heidegger destacará como base para el cuestionamiento acerca del tiempo otra partícula interrogativa: *cómo*, un “*cómo* en el que todo *qué* se pulveriza” (2011: 60). Esta frase es demoledora. Magistral. Y bella. Y es que, parafraseando al de Messkirch, lo único que la física tiene que comprender y definir con respecto al tiempo es “la medición de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales” (2011: 28). Si bien Heidegger precisa en una obra posterior que “los movimientos que se dan en la naturaleza y que definimos espaciotemporalmente [...] no transcurren ‘en el tiempo’ como si transcurrieran en ‘un tubo’; se hallan, en cuanto tales, por completo desprovistos de tiempo” (2006: 399).

¿Deberíamos concluir tras esta última afirmación que la física trabaja con algo fantasmagórico, tal y como veíamos que concluía Bergson en diferentes escritos? No. Heidegger sí considera que las mediciones de la ciencia, en cuanto al movimiento dentro de un marco espaciotemporal, son legítimas y correctas, por el mero hecho de que el movimiento *acontece* en el tiempo; luego no es ni fantasmagórico ni ficcional. Lo que no acontece para Heidegger es el tiempo como ente por sí mismo, como si fuera un *tubo* —entendemos que de ensayo— que pudiera ser manipulado en un laboratorio por parte del físico. La física podría manipular el movimiento, pero no manipular el tiempo. Es decir,

la física podría manipular el modo de acontecer del movimiento, pero no el del tiempo. Dado que el movimiento acontece en el tiempo “solo porque su ser queda descubierto en cuanto naturaleza pura y siempre”, es decir, que el movimiento acontece en el tiempo “que nosotros mismos somos” (HEIDEGGER, 2006: 399). El movimiento acontece en el Dasein para revelar la propia naturaleza temporal del Dasein, de manera que “No se trata de conocer el mundo así sin más, sino de conocer a aquel que conoce el mundo” (ORDÓÑEZ-GARCÍA & RÜDINGER, 2014: 161), haciendo alusión al concepto de *precencia* –*Vorwissenschaft*–, que cobrará un valor decisivo a lo largo de las primeras incursiones públicas del alemán acerca del concepto de tiempo. “No: el tiempo es, sino: el Dasein ocasiona su ser en cuanto tiempo” (HEIDEGGER: 2006: 398), evidenciando que el tiempo es un *cómo* y no un *qué*: la cuestión es cómo se muestra la naturaleza temporal del Dasein; y el movimiento es solo una de las formas de acontecer que tiene esa naturaleza temporal. Y de ese *cómo* concreto es del que se encargaría la ciencia física. No de *cómo* es el tiempo; sino de *cómo* es el movimiento.

Sorprende, por otro lado, el empleo del concepto de *espaciotiempo* aplicado al sistema de medición de la física. Sorprende por su contemporaneidad: este concepto parte de Minkowski como respuesta a la formulación de la *Relatividad especial* publicada en 1905. Y sorprende a su vez por su aceptación sin ningún tipo de valoración crítica, cuando con respecto a Bergson –lo veremos posteriormente– sí es muy crítico en cuanto a la mixtura de espacio y de tiempo que este último realiza desde la publicación de su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* del año 1889, es decir, dieciséis años antes de que Einstein publicara su primer artículo sobre relatividad y diecinueve antes de que Minkowski estableciera el concepto de *espaciotiempo* como un nuevo paradigma de la física y de la matemática.

Con respecto a la Relatividad, destaca Heidegger dos características que acaba ligando con la reflexión aristotélica: no existe un espacio absoluto y no existe un tiempo absoluto; y, derivado de ello, no existe la simultaneidad. Advierte el filósofo alemán que esta teoría conlleva un aspecto *destrutivo*, sin duda porque contradice toda la física y filosofía occidental desde Newton, que sí veía en el espacio y el tiempo absolutos externos a los acontecimientos y a cualquier tipo de entidad. Por otro lado, destaca de la teoría un aspecto *positivo*, que habría que ligar a las ecuaciones de transformación de Lorentz, en cuanto a la capacidad de describir procesos equivalentes en sistemas tanto en reposo como en movimiento inercial o, incluso, en movimiento acelerado².

2 No olvidemos que la relatividad es deudora directa de la visión del físico de Países Bajos, Hendrik A. Lorentz, en un grado tan elevado que incluso el propio Einstein la citó en alguna ocasión como “la teoría de Einstein y Lorentz” (CANALES, 2020: 119).

La Relatividad nos dice que diferentes relaciones espaciotemporales deben regirse por las mismas leyes físicas. Para ello –y de esto no nos habla Heidegger– la Relatividad se ve obligada a encontrar un absoluto, toda vez que el tiempo y el espacio han sido relativizados. Ese absoluto lo encuentra en la velocidad de la luz –(*c*)eleritas– como velocidad máxima del universo, lo cual implica que la luz es ajena a la aceleración.

Ninguna de estas conclusiones aparece ni en los objetivos de análisis ni en la epistemología misma de la propuesta de Heidegger. El aspecto más crítico acerca de la física einsteiniana queda reducido a un análisis fenomenológico de la simultaneidad, desde el cual se cuestiona en primer lugar “cómo *algo* en general está *en el tiempo*” y “*en qué modo y dónde* es el tiempo”, es decir, “si el tiempo en general es y se le puede analizar como ente” (HEIDEGGER, 2000: 288). Avanzando en las reflexiones de la conferencia de Marburgo, encontramos un fragmento en el que cuestiona directamente el sistema que la física propone. “¿Cómo se le muestra el tiempo al físico?” (HEIDEGGER, 2011: 30), comienza cuestionándose, para elaborar una aguda reflexión en cuanto a tiempo, medición y relojes en la que viene a concluir que el físico, ya sea en cuanto a su reflexión más moderna, ya sea en cuanto a su reflexión más clásica, nunca estará en condiciones de conocer acerca del tiempo, porque su expectativa está planteada exclusivamente de manera superficial y en ningún caso ontológica. El planteamiento de Heidegger es que si el físico puede medir es porque el instrumento utilizado –el reloj– repite de manera cíclica una secuencia, ofreciendo así una *duración*. Esta duración, que consiste en una repetición constante, se distribuye de manera *arbitraria*. He aquí el adjetivo que incide con mayor sorpresa en su impacto. ¿Qué quiere decir que la duración se distribuye de manera arbitraria? Primero, ¿dónde o en torno a qué se distribuye? Y después, ¿por qué su forma de distribución es *arbitraria*? Esto sí es reflexión genuina de Heidegger.

Respondiendo a la primera de las preguntas, podríamos argumentar que la duración se distribuye en tanto que es secuenciada en cantidades que podemos nombrar numéricamente. Y, respondiendo a la segunda pregunta, lo arbitrario de esa distribución está en las cantidades mismas, es decir, que no existe ninguna motivación por la cual la repetición cíclica del tic-tac de un reloj deba ser un segundo o un minuto o una hora. Esto es lo arbitrario: lo convencional; convenimos en el mundo occidental el cuánto de la duración de la repetición y a ese cuánto le otorgamos una cantidad que es definida por números. Incluso los ciclos lunares o solares escapan asimismo a la motivación, dado que, aparte de las diferentes formas de medición que han impulsado los diferentes tipos de calendario a lo largo de la historia, la acción misma de secuenciar, de medir, en definitiva, implica una convención social, la cual necesita de manera inexorable de un referente, y

ese referente, sí o sí, siempre es arbitrario, porque es imagen convencionalizada de la realidad, pero no la realidad misma.

Desde el punto de vista aristotélico, el alemán otorgará al momento específico de tiempo que significa el *ahora* [*nun*] un carácter también arbitrario; en efecto, si la cuantificación del tiempo es convencional, no podría dejar de serlo el *ahora*, de manera que, en su arbitrariedad, *ahora* significa diferentes cantidades de tiempo para los diferentes usuarios del tiempo; es más, *ahora* constituiría una imprecisión, dado que la medición que utiliza no es matemática, sino lingüística, y la circunstancia de la medición de cada ahora queda sometida a la arbitrariedad.

Las secuencias anterior o posterior, al igual que el ahora, no se refieren al tiempo, sino al movimiento. Lingüísticamente lo que enunciamos pues no es el tiempo, sino el movimiento. Desde esta perspectiva, podríamos establecer una caracterización fenomenológica del tiempo como aquello no tangible donde sucede el movimiento. Conviene matizar esta idea desde la metafísica aristotélica:

[del movimiento y el tiempo] se dice, en efecto, que poseen cantidad, y que son continuos, porque es divisible aquello de lo cual son afecciones. Y me refiero con esto, no a lo que se mueve, sino al espacio en el cual se mueve: al tener cantidad [el espacio], la tiene también el movimiento, y al poseerla este último, la tiene, a su vez, el tiempo (ARISTÓTELES, 2023: 242-243).

La causalidad introducida mediante la conjunción *porque* está referida al hecho de poseer cantidad, no al de poseer continuidad; es decir: dado que el tiempo posee cantidad, es divisible; y lo es como continuidad. Con el fin de situar convenientemente esta cita en su contexto, debemos recordar la diferenciación que realiza el estagirita entre aquello que puede ser dividido *en partes discontinuas* —a lo que denomina *pluralidad*—, frente a aquello que puede serlo *en partes continuas* —a lo que denomina *magnitud*—. El tiempo sería, por tanto, una magnitud a la que solo sería posible aplicarle pluralidad cuando conectamos el movimiento con el espacio. Sin espacio, el tiempo sería no tangible en su continuidad vinculada al movimiento. De modo que, la actividad que realiza falazmente la inteligencia humana es ligar mediante la razón —mediante el lenguaje— el movimiento al tiempo, unificándolos de tal manera en su concepto que, amalgamados, se muestran indiferenciables.

Al movimiento se le puede aplicar edad, evolución y sucesión numérica. El tiempo carece de eso. Memoria, percepción y predicción constituyen el significado conceptual mediante el cual articulamos lingüísticamente el orden del movimiento ligado al tiempo pasado, presente y futuro. En este sentido, Heidegger desarrolla en el párrafo setenta y nueve de *Ser y tiempo* el concepto de *databilidad*, como una estructura relacional

mediante la cual el Dasein está en el mundo. Y lo hace utilizando exclusivamente marcadores de situación y de duración. La *databilidad* es considerada como “el reflejo de la constitución extática de la temporalidad” (2023: 421) y puede ser más o menos determinada con referencia a una fecha concreta en torno a la cual se establece la datación. Por otro lado, la última afirmación citada implica la consideración, por parte del alemán, de una especie de especularidad entre el tiempo y el lenguaje, en tanto que la proyección temporal del Dasein se manifestaría de manera natural en el lenguaje. Por esta razón, Heidegger se pregunta “¿De dónde sacamos este *ahora-que...*?” manifestado en el lenguaje, para concluir diciendo que “en todo momento disponemos de ello, pero sin haberlo recibido en forma explícita; constantemente lo usamos, aunque no siempre en forma verbal. La más trivial locución cotidiana, como cuando decimos: ‘hace frío’, connota un ‘ahora que’...” (2023: 420).

El adverbio *antes*, siempre que determine proyección hacia el pasado, implica un movimiento ejecutado a través de la memoria. El adverbio *ahora* implica un movimiento ejecutado a través de la percepción. El adverbio *después*, siempre que determine proyección hacia el futuro, implica un movimiento ejecutado a través de la predicción. Es importante introducir la especificidad de las determinaciones proyectivas de los adverbios utilizados, dado que lingüísticamente podríamos utilizar *antes* con determinación proyectiva hacia el futuro, como cuando decimos: “antes de salir de casa, cogerás un abrigo”; *después* con determinación proyectiva hacia el pasado, como cuando decimos: “después de salir de casa, cogió un abrigo”. Es el verbo, pues, el que establece la determinación proyectiva de todo aquel contexto que permanece junto a él.

Según podemos colegir acerca de todas estas afirmaciones, es evidente que para Heidegger el lenguaje es innatamente no solo no-aprendido, sino incluso demandado por el propio Dasein para manifestar una temporalidad que, en definitiva, lo constituye a sí mismo. El de la Selva Negra reduce los *universales semánticos* (WIERZBICKA, 1966) referidos al tiempo a exclusivamente cuatro términos: *antes*, *después*, *ahora* y *mientras*. Situación y duración. Así, por ejemplo, el término mixto destacado de ubicación-intensidad lo traduce Heidegger como una fórmula compuesta del *ahora*, en tanto que *ahora-que*, mediante la cual, dice: “mentamos un momento de tiempo [Zeitpunkt]” (2023: 420). Lo que parece evidente es que Heidegger plantea que el lenguaje antes de plantearse como un logos específico del ser humano debe comprenderse como un requerimiento ontológico-existencial del Dasein situado en el tiempo para su propio cuidado y supervivencia.

Siguiendo la reflexión aristotélica, Heidegger destaca cómo el ahora –aparte de su imprecisión– siempre viene situado entre un antes y un después, acerca de los cuales deberíamos plantear el mismo argumento en torno a su arbitrariedad. Pero Heidegger

abandona esta reflexión para aplicar un segundo adjetivo al concepto de duración que definirá, en este caso, la esencia de su medición: *homogéneo*. Un adjetivo de estricta estirpe bergsoniana del que Heidegger se servirá para intentar caracterizar el tiempo tal y como se le muestra al físico.

El tiempo de la duración es necesariamente homogéneo y es exclusivamente desde esta homogeneidad desde donde es posible establecer la *medición* que constituye el objetivo específico y único de la física en torno al tiempo. De todo lo expuesto se infiere que el pensamiento sobre el tiempo como una estructura uniforme –esto es lo homogéneo– no puede ser más que un artificio creado por la convención humana que alcanza su máxima dimensión en la física. Y continúa su argumentación con su imagen más genuina para explicarlo: el tiempo como un *desenrollar* (HEIDEGGER, 2011: 31). Llama la atención de forma inmediata acerca de esta imagen la necesidad de emplear acción añadida a la plasticidad visual que implica toda imagen. Así, el tiempo se muestra en dicha acción con una forma determinada, un rollo, algo que se despliega. Es más, puesto que el verbo *desenrollar* requiere ineludiblemente al menos una valencia caracterizada por un papel semántico de agente, dado que *alguien* desenrolla, debemos concluir esta reflexión diciendo que, en efecto, el tiempo del que se ocupa la ciencia física es un concepto que obedece a un artificio cultural que, siendo humano, elimina de sí toda heterogeneidad que configura la diferencia entre unos seres humanos y otros, y cuya convención implica una arbitrariedad que, en definitiva, es la que posibilita una teoría científica acerca del tiempo. Sin embargo, ni la Mecánica newtoniana ni la Relatividad ni ningún otro patrón novedoso de la física podrán responder jamás a una ontología del tiempo, porque todos los sistemas de la física, de antemano, yerran tanto el punto de partida –el qué, el cuánto, el cuándo– como su objetivo máximo: la medición.

En *La pregunta por la técnica*, Heidegger viene a reforzar esta idea desde un punto de vista que adquiere un carácter de mayor trascendencia en su planteamiento. Plantea el alemán que “la física moderna es la precursora [...] del engranaje”, en tanto que es la física moderna aquella que desvela el carácter oculto de las cosas, haciendo el filósofo especial referencia a la generación de energía, al desarrollo de la electrónica y a la novedosa tecnología atómica. El engranaje [*Gestell*] es conceptualizado como un modo de acceder a la esencia de la naturaleza, entendiéndola como “el conjunto de cosas ordenadas, dispuestas, producidas y entrelazadas por medio de un control racional de las fuerzas” (HEIDEGGER, 2021: 61) para ser dominadas por el hombre, a partir de su desocultación. Al hablar de física moderna, se está refiriendo específicamente a Werner Heisenberg, y a su conferencia titulada *Imagen de la naturaleza en la física actual*, de la cual destaca Heidegger la sorpresa de que “la física tenga que resignarse, de una manera creciente,

a que su ámbito de representación escape a la intuición”, no como dictamen que pueda responder a una comisión de investigadores, sino “provocado por el dominio del engranaje, que exige que la naturaleza resulte ordenable como fondo permanente”, de manera que “por más que abandone el modo de representación dirigido exclusivamente hacia los objetos [...], nunca será capaz de renunciar a una cosa: el hecho de que la naturaleza se anuncie por medio de algún modo de verificación y de cálculo” (HEIDEGGER, 2021: 36-37).

Entendemos que se refiere a que la física teórica –y en mayor medida la cuántica, de la que Heissenberg es en ese momento uno de sus máximos exponentes– establece una representación de mundo basada en probabilidades de actuación de las partículas, de manera que no es posible objetualizar –y menos percibir– el referente de la medición física, que ahora se muestra exclusivamente en su abstracción.

El tiempo escapará, pues, al físico. Pero no solo al físico. También escapará al filósofo más comprometido con la investigación acerca del tiempo; y aquí reside lo verdaderamente interesante en cuanto a la reflexión heideggeriana. Porque también indicará explícitamente el de Messkirch que la ontología del tiempo es ajena a los planteamientos de Henri Bergson, a pesar de utilizar conceptualizaciones derivadas de su discurso: algunas de ellas matizadas en Husserl y otras directamente aglutinadas a partir del discurso del francés.

Con todo, Heidegger establece una doble articulación de conceptos relacionados con el tiempo. Por un lado, hablará de una *temporeidad originaria*, que liga de manera sustancial con el *fenómeno de tiempo*, es decir, “el tiempo en el que lo que está-ahí llega a ser y deja de ser” (2023: 348): lo que podríamos denominar *existencia* del Dasein, desde la certeza en cuanto posibilidad ontológica de que “la muerte supone el fin de la existencia y con dicho fin se acaba todo, incluido el tiempo mismo. La línea de tiempo no continúa una vez que acaece la muerte, una vez que uno muere, no se prolonga al resto de la humanidad” (GILBERT, 2024: 102).

Por otro lado, hablará de *intratemporeidad*, en el sentido de una *forma óptica del concepto vulgar de tiempo*. Esta intratemporeidad se presenta no como un concepto diferente de la temporeidad originaria, sino como una forma derivada, vulgar –insistimos–, que tiene la mente humana de conocer –diferente a la intuición de carácter prelógico– el tiempo. Lo determinante, en cuanto a su distancia epistemológica con el bergsonismo, no estaría entonces en esta doble conceptualización, sino en que, para Heidegger, no habría diferencia entre el tiempo vulgar –la intratemporeidad– y la temporeidad originaria, dado que la intratemporeidad se presenta como un *modo esencial de temporización*, es decir, una forma de conocer, concebir, medir... la temporeidad originaria. Para Bergson, sin

embargo, sí existe una diferencia entre *duración* y *tiempo* y esto es lo que verdaderamente critica Heidegger, que se entienda que un concepto y otro están referidos a entidades diferenciadas, es decir, que no sea uno tan solo un modo *vulgar* de acercarse a otro, sino que hagan referencia a fenómenos diferentes desde un punto de vista ontológico.

5. Conclusión: la delimitación crítica de Heidegger a Bergson

El alemán le atribuirá al francés una “exteriorización de un tiempo cualitativo” (2023: 348), lo cual quiere decir que, cuando habla de tiempo, lo que hace Bergson realmente es exteriorizarlo y, por ende, referirse al espacio. Lo que estaría haciendo, en definitiva, Bergson, considerado desde una perspectiva heideggeriana, sería igualar *tiempo* a *espacio*. Con lo cual, cuando Bergson habla de tiempo, no estaría refiriéndose a algo que pudiera resultar equivalente al propio concepto de *tiempo originario* heideggeriano, sino que directamente estaría confundiendo, de este modo, tiempo con espacio. Y este es el momento en el que conviene preguntarse por qué Heidegger acepta en 1924 la noción de *espaciotiempo* que se deriva de la física relativista, pero considera una interpretación “enteramente determinada e insatisfactoria” (2023: 348) la de Bergson. El de Messkirch es taxativo ante esta cuestión: “El tiempo no se deja espacializar” (2008: 103).

Es muy probable que la respuesta a esta pregunta se derive de una de las conclusiones a las que habíamos llegado anteriormente en torno a los cuestionamientos epistemológicos de acercamiento al tiempo que tienen la filosofía y la física. Cabría inferir que el alemán consideraba la reflexión bergsoniana dentro de una materia epistemológica común, con unos mismos objetivos, y no podía admitir desde una perspectiva ontológica lo que desde una perspectiva física, sí: el espaciotiempo se presenta así como cuestión de físicos, para los físicos, y en ningún caso tendría consecuencias destacables para su marco teórico; por el contrario, la mixtura de espacio y de tiempo que plantea Bergson sí resulta inaceptable, por las consecuencias que se derivarían para una ontología de la existencia.

En definitiva, podríamos plantear que, para Heidegger, la medición sería una forma vulgar de hacer visible la temporeidad originaria, en tanto que para Bergson la medición haría solo visible el espacio, concibiendo la duración como un elemento acerca del cual no cabe medición alguna ni –y esto es quizás lo que más puede interesarle al alemán– ontología posible. Heidegger, finalmente, considera el tiempo “un horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo” (2023: 38). Este horizonte es tan obligado para el ser que se convierte incluso en una *tarea*. Es por ello que la crítica de Heidegger a Bergson no es algo trivial o un intento de establecer el ego propio de alguien más joven sobre la tradición; es un deber ontológico, algo que no podría haber

sido de otro modo, dado que la constitución misma del Dasein implica *la comprensión del ser siendo*, de un modo incluso anterior al propio ser; es decir, que se es un ser para comprender el ser y esa comprensión sucede exclusivamente en el Tiempo Originario, si bien se manifiesta vulgarmente en la Intratemporeidad de un modo físico, racional y medible en lo impropio del habérselas cotidiano con el tiempo.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (2023). *Metafísica* Madrid: Gredos.
- BERGSON, H. (2020). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- CANALES, J. (2020). *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*. Barcelona: Arpa.
- GILBERT, F. (2024) "Temporalidad y finitud: Haber-sido existencial y muerte futura en el camino hacia *Sein und Zeit*". *Claridades. Revista de filosofía* 16(1), 93-122. DOI: 10.24310/crf.16.1.2024.16534
- HEIDEGGER, M. (2023). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2008). *El concepto de tiempo. Tratado de 1924*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- HUSSERL, E. (2022). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- KANT, I. (2016). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Taurus, 2016.
- ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. & RÜDINGER, K. (2014). "Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial (Parte 1: El afecto del tiempo)". *Estudios de filosofía* 50, 155-169. DOI: 10.17533/udea.ef.21143
- WIERZBICKA, A. (1996). *Semantics Primes and Universals*. New York: Oxford University Press.