

La división disciplinar del tiempo en el joven Heidegger. Las influencias de su concepción de los tiempos de la ciencia y la historia

Fernando Gilabert ¹

¹ Universidad de Valladolid

Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla

Valladolid, España

E-mail: fgilabert@uva.es

<https://orcid.org/0000-0002-7503-3654>

Resumen: Desde el último cuarto de siglo, coincidiendo con la publicación de un gran material inédito, se vienen rastreando en los escritos anteriores a *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo] (1927), obra magna de Martin Heidegger e hito fundamental para la filosofía, aquellos planteamientos que suponen la base de su revolución filosófica, sobre todo en relación a la problemática del tiempo. En este sentido, el presente estudio pretende contribuir a esas indagaciones acerca de los precedentes de la concepción del tiempo que late en su obra central a partir de las influencias que su planteamiento recibe. Si bien estas influencias no se explicitan en la obra de 1927, sí pueden rastrearse más concretamente en la comprensión contextual y filosófica de una obra que ve la luz años antes: la conferencia con que defiende su habilitación. Ya en 1916, Heidegger plantea dos vías de la concepción del tiempo a partir de las influencias fundamentales de la tradición, como Aristóteles, Kant y Dilthey, pero también la física de Newton y la, entonces novedosa, teoría de la relatividad de Einstein. El análisis comparativo que aquí se realiza lleva a una conclusión clara: Heidegger se inclina por una concepción del tiempo donde el ser humano es la base de la temporalidad, en tanto que la medida del tiempo no conforma un patrón, sino un afecto. Esto se radicaliza más adelante al

no ser ya la historia de la humanidad, sino el carácter histórico de la existencia lo que fija la pauta para la comprensión de la concepción del tiempo.

Palabras clave: Heidegger, tiempo, historia, hermenéutica, medida.

Abstract: Since the last quarter of a century, coinciding with the publication of a large amount of unpublished material, researchers have been tracing the writings prior to *Sein und Zeit* [Being and Time] (1927), Martin Heidegger's magnum opus and a fundamental milestone in philosophy, for those ideas that form the basis of his philosophical revolution, especially in relation to the problem of time. In this sense, the present study aims to contribute to these investigations into the precedents of the conception of time that underlies his central work, based on the influences on his approach. Although these influences are not explicitly stated in the 1927 work, they can be traced more specifically in the contextual and philosophical understanding of a work that saw the light of day years earlier: the lecture with which he defended his habilitation. As early as 1916, Heidegger proposed two ways of conceiving time based on the fundamental influences of tradition, such as Aristotle, Kant and Dilthey, but also Newton's physics and Einstein's then-novel theory of relativity. The comparative analysis conducted here yields a clear conclusion: Heidegger leans towards a conception of time in which human beings are the basis of temporality, insofar as the measurement of time does not constitute a pattern, but rather an affect. This is later radicalised when it is no longer the history of humanity, but rather the historical character of existence that sets the standard for understanding the conception of time.

Keywords: Heidegger, time, history, hermeneutics, measure.

*Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt,
Ewigkeit hält sich einfach
(Meister Eckhart)¹*

1. Introducción

Las siguientes consideraciones parten de las apreciaciones que el joven Heidegger realiza en los primeros pasos de su camino filosófico en torno al problema de la relación del tiempo y la historia. Tras la muerte de Heidegger, comienza a publicarse, según él mismo proyecta, su obra completa, con una gran cantidad de material inédito hasta entonces, fijando sus lecciones a partir de protocolos realizados por él mismo o mediante apuntes de sus alumnos, así como de anotaciones en cuadernos, bocetos de tratados no redactados y esquemas de conferencias y seminarios sin un registro fiable hasta la edición actual. Entre todo ese material, destacan múltiples escritos que esbozan su obra principal, *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo], publicada en 1927 y que rápidamente se convierte en un hito fundamental para la filosofía. Desde la aparición de estos inéditos comienzan a rastrearse en los textos anteriores a la obra magna aquellos planteamientos que suponen la base de la revolución filosófica que lleva a cabo Heidegger, sobre todo en relación a la problemática del tiempo. En este sentido, el presente estudio pretende contribuir a esas indagaciones acerca de los precedentes de la concepción del tiempo que late en su obra central a partir de las influencias que su planteamiento recibe.

La argumentación general que se quiere defender es que, siguiendo la estela de las tesis de Dilthey, el entonces bisiño *Privatdozent* (Profesor Lector-Asistente) contempla una separación fundamental entre dos tipos de ciencia, las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 2008: 5), tal separación se refleja en la concepción del tiempo que conciben uno y otro modelo de hacer ciencia. Heidegger, como es sabido, se adhiere a una concepción del tiempo más propia de las ciencias del espíritu, vinculada a un historicismo, que a las de las ciencias naturales, vinculada al tiempo entendido físicamente. El motivo que hace que Heidegger se decida por una y no por otra está determinada por el análisis que él mismo lleva a

¹ "El tiempo es lo que cambia y se diversifica, la eternidad se mantiene simple" (Eckhart, 1936: Predigt LII, 11). Esta sentencia es el epígrafe que Martin Heidegger emplea en su texto de 1915, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [El concepto de tiempo en la ciencia histórica]. Hay que agradecer al Dr. Ian Alexander Moore, el trabajo de compilar y localizar todas y cada una de las citas que Heidegger emplea del Maestro Eckhart en su trabajo "...seit 1910 begleitet mich der Lese – und Lebemeister Eckehardt: Materials on Heidegger's Relation to Meister Eckhart" [Desde 1910, el maestro de la lectura y la vida, Eckhart, me ha acompañado: Materiales sobre la relación de Heidegger con el Maestro Eckhart] (Moore, 2016: 186-218).

cabo de las concepciones del tiempo que influyen en la suya propia. Si bien estas influencias no se explicitan en la obra de 1927, sí pueden rastrearse más concretamente en la comprensión contextual y filosófica de una obra que ve la luz años antes: la conferencia con que defiende su habilitación. Así, la base del presente estudio se localiza en *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [El concepto de tiempo en la ciencia histórica] (Heidegger, 1978: GA 1, 413-433)², el texto de juventud que forma parte, como primera lección, de su *habilitationsschrift* (escrito de habilitación) bajo la supervisión de Heinrich Rickert. Desde dicho texto se pretende aclarar la defensa que hace Heidegger de las tesis diltheyanas a propósito de la legitimidad de las ciencias del espíritu y cómo su concepto de tiempo es herencia directa de estas. Ya en 1916, Heidegger plantea dos vías de la concepción del tiempo a partir de las influencias fundamentales de la tradición, como Aristóteles, Kant y Dilthey, pero también la física de Newton y la, entonces novedosa, teoría de la relatividad de Einstein.

El texto de Heidegger toma el carácter de los dilemas de aquellos años, en los que, debido sobre todo a la nueva revolución de la física producto de los descubrimientos de la mecánica cuántica, se diluyen muchas certezas (Bloom, 2008: 122). Las problemáticas que se erigen como mayoritarias y de masas en la época son una constante en las inquietudes heideggerianas a lo largo de toda su trayectoria filosófica,³ aun y cuando trate de revestirlas con un vocabulario que bebe de las fuentes de la tradición⁴, sin embargo, es necesario poner en relación la concepción del tiempo de la teoría

² Al ser este un estudio de clara base heideggeriana, se introducen las referencias a la obra en base al volumen que ocupan en la *Gesamtausgabe* (obra reunida) del pensador de Meßkirch. En el caso de *Sein und Zeit*, correspondiente al segundo volumen de la edición de la obra reunida (GA 2), al ser considerada canónica también la edición de Niemeyer se señala además la paginación de la misma separada por una barra oblicua (/).

³ El clima de cambio que abarca todo el siglo XX hace que el filósofo de Meßkirch fije la mirada en los acontecimientos llamativos que salen al paso en la vida cotidiana y que se muestran como referentes de dicho cambio, desde los primitivos intermitentes (Heidegger, 1977: GA 2, 104-105/78) a la bomba nuclear (Heidegger, 2000: GA 16, 522), del interés por los acontecimientos políticos (Heidegger, 2000: GA 16, 107-117) a las nuevas concepciones del arte (Heidegger, 1983: GA 13, 203-210) y la poesía (Heidegger, 1983: GA 13, 183).

⁴ Hay que hacer notar, en función de lo que señala la nota anterior, que, si bien Heidegger acepta las problemáticas que fascinan a las masas, siempre busca que esas trasciendan. Al fin y al cabo, las citadas problemáticas son asunto de la vida cotidiana y, como tales, forman parte de la habladuría (*Gerede*), de la novelaría (*Neugier*) y de la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y, por tanto, de la caída (*Verfallen*) de la existencia (*Dasein*) (Heidegger, 1977: GA 2, 221-239/167-180). Ahora bien, esta caída que denota la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) existencial trata de trascender hacia un modo de existir con propiedad (*Eigentlichkeit*) (Heidegger, 1977: GA 2, 71/53), por lo que, de la misma manera, parece que repensar los intereses populares dotándolos de un aura de solemnidad a partir del uso de un lenguaje *academicista*, y conforme a unas pautas establecidas por el rigor del pensar pueden suponer esa trascendencia y elevar lo cotidiano a lo trascendente. Pero es que esa rimbombancia en el lenguaje, que sirve por otro lado para disimular las carencias de ciertos académicos de ascendencia meteórica, también forma parte de ese estado impropio. En *Sein und Zeit*, Heidegger cree en ese pase, pero posteriormente se percata de que forma parte de esa caída, porque el lenguaje filosófico de la tradición también lo emplea (Heidegger, 1976: GA 9, 318), pues el estado propio de la existencia es fugaz y captable sólo en su propio instante (*Augenblick*) (Heidegger, 1977: GA 2, 542/410). Se le abren entonces dos

cuántica, que palpita, aún sin llegar a estallar,⁵ en esta primera obra heideggeriana, con la de los antiguos griegos y la de los clásicos modernos, pues ambos también tienen su propia revolución físico-matemática que condiciona su pensar el tiempo (Chiurazzi, 2017: 250-255). Este salto atrás en el tiempo no es gratuito, pues los planteamientos clásicos, a los que Heidegger presta siempre una especial atención, sirven en el presente estudio para obtener una explicación que clarifique la dicotomía heideggeriana entre tiempo físico-natural e historia espiritual.

De este modo, este estudio se divide en dos partes principales: una primera (epígrafe 2), donde se exponen las influencias determinantes de Heidegger respecto del tiempo en torno a tres perspectivas histórico-intelectuales determinantes, a saber, la de Aristóteles (a quien llega Heidegger de la mano de Conrad Gröber), la de Kant (en base a su relación con su tutor de habilitación, Heinrich Rickert), y la fundamental de la lectura de Dilthey. Y una segunda (epígrafe 3), en la que se explicitan las dos formas en que el tiempo se concibe en la tradición, en base a la distinción diltheyana que hace suya Heidegger.

El análisis comparativo que aquí se realiza lleva a una breve conclusión que explicita el motivo de por qué Heidegger se inclina por una concepción del tiempo donde el ser humano es la base de la temporalidad. Se debe sobre todo a que su concepción de la existencia, en la que la temporalidad explicita la subjetividad con que se vivencia esta, supone que la medida del tiempo no conforma un patrón rígido que sirve de referencia inamovible, sino un afecto sujeto al cambio en función del estado anímico en que se afronte la propia existencialidad. Esto se radicaliza más adelante en la obra de Heidegger, tomando como referencia ese desembocar en *Sein und Zeit*, al no ser ya la historia de la humanidad, sino el carácter histórico de la existencia lo que fija la pauta para la comprensión de la concepción del tiempo.

2. La problemática contextual: unas influencias determinantes

Es indispensable señalar el contexto de *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* para tratar de entender no sólo el motivo y la situación en que Heidegger redacta ese trabajo y las problemáticas que alberga su periferia, sino también para poder conectarlo con la problemática del tiempo.

camino: de un lado, abandonarse a eso de lo cotidiano, noche del mundo, tinieblas de las que no se puede salir (Heidegger, 1984: GA 5, 248), o tratar de captarlo con otro lenguaje, que ya no puede ser el lenguaje de la metafísica, sino el de la poesía (Heidegger, 1976: GA 9, 314).

⁵ Este estudio defiende como una de las ideas centrales acerca de la concepción del tiempo, el pobre conocimiento que Heidegger tiene de la física einsteniana. Es cierto que cita muchas veces a Albert Einstein, que se cartea con Heisenberg, y que siempre pone la mirada en los descubrimientos de la teoría de la relatividad que a partir de los *Festivals Bohr* salen a la plaza pública, muchas veces con un ojo en exceso crítico (Carson, 2011: 523), pero en sus propios textos demuestra una concepción rudimentaria de la nueva ciencia (Giribet, 2024: 36-38), hasta el punto de que surge la pregunta si acaso Heidegger no confunde los conceptos de la mecánica cuántica con los de la newtoniana (Luna Alcoba, 2003).

En 1915, Martin Heidegger concluye su trabajo de habilitación y lo envía a Rickert (Safranski, 1994: 84). Lo termina de redactar en primavera. Casi un año antes, en el verano, el estallido de la Gran Guerra hace que en el sur de Alemania se respire un ambiente bélico, pero dotando al conflicto de un marcado sentido religioso, hasta el punto de que Heinrich Finke, protector de Heidegger, funda un comité de defensa de los intereses alemanes y católicos en la guerra (Safranski, 1994: 77). El propio Heidegger se ve insuflado de patriotismo⁶, pero a causa de sus dolencias cardíacas, las mismas que pocos años antes le impiden entrar en el noviciado (Haefner, 1981: 361; Ott, 1988: 67), se le considera apto con reparos y se le destina a la reserva (Safranski, 1994: 75). Sin embargo, el entusiasmo por la guerra no afecta a su trabajo académico, pues en 1915, su pensamiento presenta el peculiar rasgo de un filosofar a pesar de la historia (Safranski, 1994: 79). Su furor filosófico se debe, más bien, a otras circunstancias dentro de su biografía académica, que pueden reunirse bajo los nombres de Gröber y Rickert, o, lo que es lo mismo, los de Aristóteles y Kant.

2.1. Gröber y Aristóteles

Conrad Gröber, director del seminario de Konstanz en el que estudia el joven Heidegger y luego arzobispo de Freiburg en tiempos del nazismo⁷, es quien le introduce en la fascinación por Aristóteles al entregarle el texto de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles] (Figal, 2007: 375).⁸ Tal lectura contiene el impulso que da pie al *opus magnum* del filósofo de Meßkirch, pues *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo] se determina a partir de la pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser,

⁶ Que Heidegger es un patriota tradicionalista está fuera de toda duda: ese enaltecimiento de la patria es lo que le lleva a adherirse al nacionalsocialismo en uno de los periodos más oscuros de su filosofía. Ahora bien, es necesario disenter de las voces como Faye (2007) y Farías (1987) que consideran toda su obra como una apología de la barbarie nazi. Su conservadurismo marca más su vida que su pensamiento, pero no hasta el punto de justificar el crimen, sino como una experiencia estética de la comunidad. A este respecto véanse las obras de Lacoue-Labarthe sobre la cuestión (Lacoue-Labarthe, 1988; Lacoue-Labarthe, 2002), aunque también algunas del propio autor del presente estudio (Gilbert, 2016; 2017).

⁷ También Gröber se equivoca, al igual que Heidegger, al considerar al nazismo y al fascismo como movimientos idealistas y revolucionarios que pueden llevar a la estabilidad sin martirios inútiles que permitan a los católicos tomar fuerzas de nuevo, un mal menor frente al bolchevismo que propugna la supresión religiosa. Por ello, como arzobispo, busca la alianza con el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) para combatir el marxismo y, evidentemente, fracasa, pues las directrices nacionalsocialistas también quieren purgar el catolicismo (Zimmermann, 2005: 70).

⁸ Es fundamental señalar que la lectura de Brentano le introduce también en la fenomenología husserliana (Safranski, 1994: 41), por lo que constituye esa piedra fundacional del pensamiento heideggeriano por una doble raíz. Por espacio y propósito de conjunto, no es lugar este para exponer la influencia fundamental de Husserl y de la versión que hace Heidegger del método fenomenológico al añadirle los apellidos hermenéutico y *existencial* y es mejor remitir a otros estudios, como (Xolocotzi, 2004), (Gilbert, 2015), (Moreno Márquez, 2016) o (Expósito Ropero, 2017), pero la lista es extensa.

pregunta fundamental de la filosofía aristotélica que Heidegger recibe en primer lugar no directamente de los textos del Estagirita, sino de la obra de Brentano (Ott, 1988: 61). Sin embargo, ya la semilla se planta y los argumentos de Aristóteles se convierten en una referencia fundamental de la obra del joven Heidegger, buscando siempre la similitud a lo largo de todo su camino de pensamiento (Volpi, 2010). Y no es baladí que Aristóteles sea el modelo de un joven seminarista orientado familiarmente hacia la curia, pues el pensamiento aristotélico constituye la autoridad filosófica de la escolástica, base de la filosofía medieval (Ferrater Mora, 2004: 1060), en la que Heidegger rastrea la categoría de ser y los modos de significar en el lenguaje en su trabajo de habilitación⁹.

Todo el camino filosófico hasta *Sein und Zeit*, lo realiza Heidegger de la mano de Aristóteles, e incluso más allá de 1927 sigue teniendo ese papel determinante.¹⁰ Pero la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles tiene la peculiaridad de ser en clave ontológica, incluidos los tratados aristotélicos que la tradición metafísica aborda desde otras perspectivas, como la *Física* o la *Ética*. Esa manera de leer a Aristóteles es de una importancia crucial, pues se encamina a la destrucción de la historia de la ontología tradicional para abrir paso a un nuevo modo que posibilite la comprensión del ser más allá de lo ente (Heidegger, 1977: GA 2, 3-6/2-4). La lectura ontológica de los textos aristotélicos parte de la premisa de que *physis* es la expresión de los griegos para el ser (Heidegger, 1983: GA 40, 17), pero tal sentido se pierde en la historia de la filosofía, siendo necesario volver a recuperarlo, puesto que señala que la relación con el mundo, del que forma parte la existencia y que él mismo, a su vez, forma parte de la existencia, es extraña y exótica. Pero para volver a tomar en consideración tal sentido, es necesaria una praxis respecto del ser, como la que hace Aristóteles, que no es una ética en el sentido de una moral¹¹, sino una pretensión de "decir el ser" (Heidegger,

⁹ El trabajo de habilitación de Heidegger, que defiende con el texto central de este estudio, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, se titula *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y de significado en Duns Scoto], donde examina el pensamiento escolástico en un esfuerzo por comprender fenomenológicamente sus conceptos (Heidegger, 1978: GA 1, 189-410). Sin embargo, es pertinente señalar que, aunque el título aluda al teólogo escocés, el foco principal es el texto de Tomás de Erfurt *Tractatus de modis significandis seu Grammatica Speculativa* [Tratado de los modos de significar o Gramática especulativa], que hasta el primer cuarto del siglo XX se atribuye a Scoto y que Heidegger localiza en la *Opera Omnia* del filósofo sutil editada por Wadding Vives de 1895 (Pérez Estévez, 2006: 130). Dicho texto recoge sistemáticamente los preceptos gramaticales de la escuela modista. Para este subgrupo escolástico, la gramática se preocupa de las características permanentes, profundas y comunes a todas las lenguas, susceptibles de descubrimiento y análisis más allá de las peculiaridades concretas, y todo con el supuesto aristotélico de la unidad de la mente humana (Bursill-Hall, 1971).

¹⁰ La influencia de Aristóteles en los planteamientos filosóficos de Heidegger es tal que incluso algunos consideran que su ambición política al aceptar el cargo de rector en tiempos del nazismo era la de convertirse en el preceptor de un gobernante, ser el guía de un guía (Rodríguez-García, 2009: XXVII). Así, si Aristóteles es el tutor de Alejandro Magno, Heidegger fantasea con asesorar a Hitler (Safranski, 1994: 274), tratando de llevar a la praxis política lo que supone su teoría ontológica (Ott, 1988: 277).

¹¹ De modo aclaratorio, hay que volver a exponer la visión de la ética más allá del perverso sentido que la moral impone en la tradición, es decir, volver a la ética a partir del carácter que le otorga Aristóteles, quien la basa en la mismidad, y que es la que Heidegger toma como praxis. La mismidad parte de un análisis del sí mismo desde *ya-en-el-mundo*. Nada

1983: GA 40, 18), de modo que la ambición heideggeriana es reelaborar esa praxis limpiándola de los errores adquiridos en la tradición.

De la comprensión de la *physis* por parte de Aristóteles forma parte la comprensión del tiempo, en tanto que éste es una de las condiciones previas de los movimientos que la determinan (Aristóteles, 2016: 222b), tal vez la fundamental porque en el tiempo es dónde acontece todo (Heidegger, 2004: GA 64, 108). Pero el tiempo alberga la paradoja de que no es nada en sí mismo, sino que sólo tiene existencia en función de esos acontecimientos que en él acontecen y que se gestan conforme al cambio, al movimiento (Heidegger, 2004: GA 64, 109). Esto le concede un carácter parcial que choca con la idea de tiempo absoluto de la física newtoniana y que lo acerca a la teoría de la relatividad de Einstein, pero hay que matizar: que las hipótesis de la relatividad einsteniana se aproximen a la concepción del tiempo aristotélica no significa una recuperación explícita de una teoría filosófica denostada inicialmente por la física, como ocurre con Leibniz en la propia teoría de la relatividad (Raffo Quintana, 2025), con el heliocentrismo de Polemarco en el sistema de Copérnico (Dilthey, 2000: 43) o, aún más allá, con el atomismo presocrático en la física cuántica (Russell, 2020: 65), porque tanto en Aristóteles como en el mundo moderno, se alude a la concepción *vulgar* del tiempo (Heidegger, 1977: GA 2, 554/418), a saber: el tiempo como lo numerado en movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior, tal y como lo señala el Estagirita (Aristóteles, 2016: 219b). De esa concepción vulgar del tiempo bebe la física einsteniana del mismo modo que la moderna.

2.2. Kant y Rickert

La teoría de la relatividad de Albert Einstein socava los presupuestos de la base científica de la Modernidad, a saber, la física newtoniana, que considera al espacio y al tiempo como algo absoluto, teniendo a los demás conceptos y cálculos como algo relativo en virtud de esa absolutez (Newton, 2009: I, 6). Pero con la nueva física cuántica vuelve la cuestión del estatuto ontológico del tiempo, porque persigue comprender y definir la medición de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales (Heidegger, 2004: GA 64, 109). Y ese cuestionamiento es lo que interesa a Heidegger desde un primer momento porque le permite confrontarse con toda la tradición, desde Aristóteles a Einstein pasando por Newton y, por ende, por Kant.

La física newtoniana se hace fuerte con la filosofía kantiana. Al fusionarla con las hipótesis de Leibniz, presentadas inicialmente como enfrentadas (Koyré, 2009: 23-24), Kant presenta al espacio y

tiene que ver con los otros ni con el bien común, salvo que esos otros *afectan* en el interactuar al estar también en el mundo. De este modo, no es una moral que da unas pautas reglamentadas, sino un preguntar de continuo, pero no al modo metafísico, esto es, por el *qué*, sino por el *cómo*. Esta concepción de la ética no es exclusivamente aristotélica y, por ende, de Heidegger, sino que también se encuentra en otros pensadores señeros como, por ejemplo, Kant, quien habla de una moral, identificada con esta ética, dentro del sí mismo (Kant, 1970: A 289).

el tiempo como un *a priori* de la sensibilidad, es decir, estructuras mentales que permiten la percepción y organización de la experiencia, de modo tal que espacio y tiempo constituyen un marco previo en el que encajar las experiencias sensoriales. El marco espacio-temporal además, si bien es vivenciado subjetivamente, es compartido formalmente por todos los sujetos cognoscentes, lo que da la base para entender la realidad fenoménica (las cosas tal y como son percibidas) (Kant, 1970: B 66).

Ese marco *a priori* se presenta ante la conciencia como una intuición pura y del mismo modo que ocurre en la física de Einstein y en los presupuestos de Aristóteles no es ni esto ni aquello, manteniéndose en cierta forma desconocido (Heidegger, 2010: GA 3, 45). Pero en este marco de dos ejes (espacio y tiempo), uno tiene mucho más peso que otro: el tiempo es algo a lo que ningún fenómeno puede escapar, pues hay fenómenos, como los pensamientos, que no se dan en el espacio, pero todos se miden en el tiempo (Kant, 1970: B 46), pero además, y es más importante aún, es lo que posibilita todo el orden interno de la conciencia subjetiva (Kant, 1970: A 33, B 49). Esto liga al tiempo radicalmente con la experiencia de la subjetividad trascendental, lo que implica romper con las tesis neokantianas de Rickert que forzaban a mantener las cuestiones relativas de una *Weltanschauung* (cosmovisión) fuera del ámbito de la filosofía (Rickert, 2013).

Porque a Kant llega Heidegger a través del director de su trabajo. Las investigaciones de Heinrich Rickert, y por extensión de la escuela neokantiana de Baden o del sudoeste (*Südwestdeutsche Schule des Neukantianismus*), constituyen una influencia fundamental que se ve reflejada en la totalidad de la obra heideggeriana, pero en sentido negativo: Heidegger trata de combatir la interpretación predominante de la filosofía del pensador de Königsberg en la Alemania de su tiempo, sobre todo cuando a partir de 1923 marcha a Marburg, donde radica la otra escuela *fuerte* neokantiana con autores como Cohen, Natorp o Cassirer.¹² Para los neokantianos de ambas escuelas, el propósito fundamental del empleo que realizan de la filosofía kantiana es para convertirse en una suerte de conciencia de la ciencia desde una base ética con la que Heidegger no puede estar más en desacuerdo, entre otras cosas, porque deja la interpretación del tiempo como intuición pura en los márgenes.

Esa oposición tiene su base en la relación con Rickert porque en sus teorías acerca del valor, sin embargo, encuentra unos restos metafísicos con los que poder afirmarse en la esfera de la modernidad (Safranski, 1994: 73-74), tan insuflada de cientificismo. Ahora bien, más que teórico, está la posibilidad de que el desafecto sea de índole personal, pues Rickert ningunea el trabajo de Heidegger y solicita a un ayudante que redacte un informe para no tener que leerlo (Safranski, 1994: 91).

¹² Una vez más hay que restringirse al espacio, pero es interesante mencionar la pugna que Heidegger mantiene desde 1923, que marcha a Marburg, hasta 1928, que regresa a Freiburg, con los estandartes del neokantismo y cómo continúa durante algunos años más. Prueba de ello es el célebre debate de Davos de 1929. A este respecto puede verse (Rodríguez Aramallo, 2009).

Es posible que ese desprecio condicione sus pretensiones de traer a Kant al bando de la metafísica y sustraerlo de los de la teoría del conocimiento y de la moral.

2.3. Y Dilthey

Pero en la escuela de Rickert encuentra Heidegger la que es su tercera influencia fundamental: Wilhelm Dilthey, decisiva para la lección de 1916 (y para el resto de la filosofía de Heidegger) (Vattimo, 1971: 18). Los neokantianos de Baden distinguen radicalmente la naturaleza de la cultura, algo que heredan de la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas o del espíritu. El auge del positivismo en el XIX implica considerar que sólo los conocimientos que se pueden reglar conforme a leyes generales, como la física o la matemática son válidos (Kolakowski, 1971), perdiendo las ciencias del espíritu su estatus epistemológico al ser sospechosas de especulación, como es el caso de la historia. Pero ello incide en el problema de si su soporte teórico es igual para ambos tipos de ciencia (Agís Villaverde, 2020: 168). Dilthey señala que, junto a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), hay un conjunto de saberes unidos por la comunidad de su objeto, a saber, la historia, el derecho, la música, la filosofía, etc. Estos remiten al espíritu humano y los denomina ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 2008: 5). Las ciencias naturales señalan al mundo desde los aspectos universales y las ciencias del espíritu parten de la particularidad de cada hecho, siendo irrepetibles cada vez (Rickert, 2013).

De este modo, la historia es el ejemplo de ciencia del espíritu, al acontecer cada hecho histórico sólo una vez, particularmente, no pudiendo ser sometido bajo la universalidad de la ciencia natural y debiendo ser interpretado no desde el positivismo, sino desde la comprensión hermenéutica (*hermeneutisches Verständnis*) (Dilthey, 2008).

3. Tiempo de la ciencia y tiempo de la historia

La lección con que Heidegger defiende su habilitación se divide en dos partes siguiendo el modelo diltheyano de separar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu. Pero además a estas dos partes les antecede una muy breve introducción que señala una ruptura con la hegemonía de la teoría del conocimiento en la tradición de la filosofía clásica alemana, a la postre fuerte en el neokantismo (marburgués). Así Heidegger habla de cierto impulso metafísico (*metaphysischer Drang*) que supone una apertura (o un retorno) a otra forma de conocer más allá de la predominante (Heidegger, 1978: GA 1, 415). Esta apertura (o retorno) es una manera de resistencia al poder de la cientificidad en las formas de comprensión del mundo moderno. Esa cientificidad, entendida siempre al modo de las ciencias de la naturaleza, se inmiscuye en todas las áreas del saber, incluidas aquellas que Dilthey llama ciencias del espíritu y se oponen a las de naturaleza en algo fundamental: su metodología.

En el fondo, la cuestión de la cientificidad es un problema metodológico. No es este el lugar para profundizar en la cuestión de la metodología¹³, pero es necesario señalar lo que se persigue con el método: si bien en cada disciplina, el método está determinado por el objeto de la investigación y por las perspectivas desde las que se examina este objeto (Heidegger, 1978: GA 1, 416), pero responde a una búsqueda de sentidos válidos que propicien la verdad del conocimiento. Heidegger señala en este primer paso de su pensamiento, que el problema estriba en que una indagación de las reglas de validez y verdad aptas para cualquier metodología, la lógica, no interesa al científico, puesto que este centra su cometido exclusivamente en el avance y en las novedades que pueda aportar a su disciplina (Heidegger, 1978: GA 1, 417). Aunque el filósofo de Meßkirch empieza a confrontar más adelante con los argumentos de la lógica como filosofía *científica*¹⁴, todavía pretende refrendar a esta como el modo de llegar a los conceptos más generales a partir de la percepción que de ellos tienen las disciplinas particulares. Así, en esta ocasión trata de elucidar el concepto de tiempo que maneja la ciencia histórica desde una comparativa con la ciencia física.

La ciencia física es la física moderna, la que comienza con Copérnico y Galileo, la que se sistematiza con Newton, la del tiempo (y el espacio) absoluto(s). Esa física se rige por leyes que determinan las manifestaciones de la naturaleza, de modo tal que pueda darse un patrón de predictibilidad cada vez más preciso. Pero para ello recurre a un patrón de medida, a una mensurabilidad, que debe gobernar sobre todos los fenómenos, unificándolos en una dinámica general (Heidegger, 1978: GA 1, 421). Así la concepción de la física del tiempo se ajusta a esta mensurabilidad, expresando en ecuaciones y otras nomenclaturas matemáticas la forma vulgar del tiempo, aquella que ya expone Aristóteles muchos siglos antes. Pero, además, el tiempo mismo se convierte en la referencia misma de tal mensuración (Heidegger, 1978: GA 1, 423), de modo que su absolutez lo convierte en un fundamento matemático mismo de la física, rompiendo su propia dinámica y fluidez. Puede aducirse que la nueva física einsteniana tira por tierra la concepción del tiempo como algo absoluto, sin embargo, en tanto que el concepto de tiempo sirve en ella para lo mismo, como mensuración, no cambia en nada la estructura de su concepto, sólo su manifestación cuántica en las ecuaciones.

Aparentemente con la historia pasa lo mismo: el tiempo se presenta como una ordenación, una medida, que determina los eventos que se dan en la Historia *cronológicamente* (*chronologisch*) (Heidegger, 1978: GA 1, 426). Pero esto se toma así por un error de interpretación acerca de la esencia de la ciencia histórica, a saber, pensar que el objeto del estudio es el hecho en cuanto tal

¹³ Es posible que el problema central de la filosofía heideggeriana sea la cuestión del método. Primero adquiere los métodos heredados de la Escuela neokantiana de Baden, luego se fascina con el método fenomenológico de Husserl, pero piensa que debe darle un matiz más específico a propósito de la hermenéutica. Ese pase del método fenomenológico al hermenéutico (existencial) es posiblemente el gran aporte de Heidegger. Puede verse (Rodríguez García 1997; Xolocotzi, 2004; Gilabert, 2023).

¹⁴ Heidegger planta cara no a la ciencia, sino a su preponderancia como valor de verdad pero en sentido moderno, como *certeza*, más que como *verdad*. Y es en ese sentido como trata de recuperar el carácter griego de lógos, donde no tiene nada que ver con la moderna lógica. A este respecto (Gilabert, 2022).

(que se puede numerar conforme a lo anterior y posterior) y no aquel que *hace* el hecho, es decir, lo humano mismo, no en tanto que ser biológico, sino como ser cultural, pues es en la cultura humana donde los hechos *tienen lugar*. Así, la ciencia de la historia tiene como cometido la representación de las objetivaciones de la vida humana en relación a su propia cultura (Heidegger, 1978: GA 1, 427).

El concepto de tiempo de la historia no guarda relación con el carácter homogéneo del concepto de tiempo de la física. Tiene ese componente *humano* que lo hace voluble, pues la Historia no trabaja con cantidades sino con fechas que sólo tienen sentido y valor si se considera su contenido históricamente relevante (Heidegger, 1978: GA 1, 431). Las fechas históricas son marcas numéricas sin sentido en sí mismas porque pueden sustituirse por otro número equivalente cambiando el comienzo de la numeración. Pero el cálculo arranca siempre con un *hecho* humano importante.

4. Conclusiones

Unas breves conclusiones, si bien hay conciencia de que aún quedan muchos matices que destacar de este trabajo breve de los inicios del pensar heideggeriano, indican la apertura a la concepción del tiempo que luego se tiene en *Sein und Zeit* al señalar precisamente que es el ser humano la base de la temporalidad, en tanto que la medida del tiempo no conforma un patrón, sino un afecto. Esto es, en la obra de 1927 y en otras obras que la preceden, se radicaliza al no ser ya la historia de la humanidad, sino el carácter histórico de la existencia lo que fija la pauta para la comprensión de la concepción del tiempo. Esa idea de historia, como se anuncia en este estudio, viene dada a partir de la concepción del tiempo que toma Heidegger de Dilthey, pues el elemento fundado en la historicidad es el que marca la pauta del afecto frente al tiempo que se funda en un carácter numérico, mensurable, que la física moderna (tanto newtoniana como einsteiniana) toma como referente, por lo que, del mismo modo, es necesario señalar que el filósofo de Meßkirch denosta también la concepción del tiempo que late en los presupuestos de Kant y Aristóteles. Esto es, de todas las influencias fundamentales que toma en su filosofía respecto del tiempo, es la de Dilthey aquella en la que se atrinchera, pero no porque sea la única que aparece pensada conforme a sus presupuestos, sino que también estas son tomadas en consideración por el joven Heidegger pero no terminan de convencerle al suponer un carácter mensurable y no existencial del tiempo.

De este modo, el objetivo que persigue Heidegger en *Sein und Zeit* ya se prefigura: señalar que es la existencia subjetiva quien marca la pauta del tiempo, en tanto que aduce la temporalidad; no sitúa *en* el tiempo, sino que en sí mismo *es* tiempo al tener ese carácter histórico, pues el tiempo no es un mero instrumento de medida de la existencia, sino que es algo *esencial* en tanto que la constituye. Por lo que se puede claramente definir una trama identitaria detrás de la existencia: el tiempo que cada uno *es*. Cada existente posee una historia que va más allá de la Historia, más allá del conjunto de hechos de la humanidad o de un determinado grupo social o étnico. Esta historia

particular de cada existente es la que marca precisamente la pauta antes señalada de la temporalidad dado que siempre se pretende ubicar en un tiempo desde la cotidianidad: se abre la puerta a una historia subjetiva del existente. **P**

Bibliografía

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (2020). *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*. Sindéresis.

ARISTÓTELES (2016). *Physica* [Física]. Ed. W. D. Ross. Oxford University Press.

BLOOM, Philipp. *The Vertigo Years. Change And Culture In The West, 1900-1914* [Los años del vértigo. Cambio y cultura en Occidente, 1900-1914]. Weidenfeld & Nicolson.

BURSILL-HALL, Geoffrey Leslie (1971). "Speculative Grammars of the Middle Ages: The Doctrine of the partes orationis of the Modistae" [Gramáticas especulativas de la Edad Media: La doctrina de las partes de las oraciones de los modistas]. *Approaches to Semantics*. Vol. 11.

CARSON, Cathryn (2011). "Modern or antimodern science? Weimar culture, natural science, and the Heidegger-Heisenberg exchange" [¿Ciencia moderna o antimoderna? Cultura de Weimar, ciencias naturales y el intercambio entre Heidegger y Heisenberg]. En Carson, Cathryn; Kojevnikov, Alexei; Trischler, Helmuth (Eds.). *Weimar culture and quantum mechanics: Selected papers by Paul Forman and contemporary perspectives on the Forman thesis* [Cultura de Weimar y mecánica cuántica: artículos seleccionados de Paul Forman y perspectivas contemporáneas sobre la tesis de Forman]. Imperial College Press.

CHIURAZZI, Gaetano (2017). *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile* [Dynamis. Ontología de lo inconmensurable]. Guerini.

DILTHEY, Wilhelm (1883/2008). *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las Humanidades]. Vandenhoeck & Ruprecht.

DILTHEY, Wilhelm (1900/2000). *Allgemeine Geschichte der Philosophie* [Historia general de la filosofía]. Vandenhoeck & Ruprecht.

EXPÓSITO ROPERO, Noé (2017). "Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Vol 3.

FARÍAS, Victor (1987). *Heidegger et le nazisme* [Heidegger y el nazismo]. Verdier.

FAYE, Emmanuel (2007). *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935* [Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía: en torno a los seminarios inéditos de 1933-1935]. Livre de Poche.

FERRATER MORA, José (2004). *Diccionario de Filosofía*. Ariel-RBA.

FIGAL, Gunther (2007). *Heidegger Lesebuch. KlostermannSeminar 21* [Heidegger Libro de lectura. Klostermann Seminario 21]. Klostermann.

GILABERT, Fernando (2015). "Heidegger y la transformación de la fenomenología". *Eikasia, Revista de filosofía*. Vol. 63.

GILABERT, Fernando (2016). "The concept of *Volk* en Heidegger as an exponent of fundamental ontological structure of *Mit-Sein*" [El concepto de pueblo en Heidegger como exponente de la estructura ontológica fundamental del Ser-con]. *Diacrítica. Revista do centro de estudos humanísticos*. Vol. 30, N° 2.

GILABERT, Fernando (2017). "*Deutschland über alles*. El vínculo entre la germanidad de Heidegger y la noción de *Volk* en *Ser y Tiempo*". En Sánchez-Espillaque, Jessica; Rodríguez García, María (Eds.). *Pensamiento en curso*. Universidad de Sevilla.

GILABERT, Fernando (2022). "*Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no pensar de la ciencia". *Azafea, Revista de filosofía*. Vol. 24.

GILABERT, Fernando (2023). "Saltos en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método". En Cardella, Sebastián Nicolás y Demey, Rodrigo (Eds.). *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas*. Universidad Nacional de San Martín.

GIRIBET, Gastón (2024). *Heidegger en los márgenes de la ciencia*. Salta el pez.

HAEFFNER, Gerd (1981). "Martin Heidegger (1889-1979)". En Höffe, Otfried (Ed.). *Klassiker der Philosophie II*. Beck.

HEIDEGGER, Martin (1978). GA 1: *Frühe Schriften (1912-1916)* [Escritos tempranos (1912-1916)]. Klostermann¹⁵.

HEIDEGGER, Martin (1977). GA 2: *Sein und Zeit (1927)* [Ser y tiempo (1927)]. Klostermann.

¹⁵ En el listado de referencias empleadas, las obras de Heidegger citadas, en lugar de ordenarse conforme a la fecha de edición, se colocan conforme al número de volumen de la *Gesamtausgabe*. Siguiendo el modelo de Klostermann, se incluye junto al título la fecha de redacción/publicación entre paréntesis.

HEIDEGGER, Martin (2010). GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysics* (1929) [Kant y el problema de la metafísica (1929)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1984). GA 5: *Holzwege* (1935-1946) [Camino de bosque (1935-1946)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1976). GA 9: *Wegmarken* (1919-1961) [Hitos (1919-1961)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1983). GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976) [De la experiencia del pensar (1910-1976)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2000). GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976) [Discursos y otros testimonios de un recorrido vital (1910-1976)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1983). GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (1935) [Introducción a la Metafísica (1935)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2004). GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924) [El concepto de tiempo (1924)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1927/2006). *Sein und Zeit* [Ser y tiempo]. Niemeyer.

KANT, Immanuel (1787/1970). *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura]. De Gruyter.

KOLAKOWSKY, Leszek (1971). *Positivist Philosophy. From Hume to the Vienna Circle* [Filosofía positivista. De Hume al Círculo de Viena]. Pelican.

KOYRÉ, Alexander (1957/2009). *From the Closed World to the Infinite Universe* [Del Mundo Cerrado al Universo Infinito]. The Johns Hopkins University Press.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (1988). *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique* [La ficción de lo político: Heidegger, arte y política]. Bourgois.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2002). *Heidegger: la politique du poème* [Heidegger: La política del poema]. Galilée.

LUNA ALCOBÁ, Manuel (2003). "El ser como fuerza. Isomorfismos entre Heidegger y Newton". *Estudios filosóficos*. Vol. 52, N° 149.

MEISTER ECKHART (1936). *Die deutschen und lateinischen Werke* [Las obras alemanas y latinas]. Kohlhammer.

MOORE, Ian Alexander (2016). "'...seit 1910 begleitet mich der Lese – und Lebemeister Eckehardt': Materials on Heidegger's Relation to Meister Eckhart" [Desde 1910, el maestro de la lectura y la vida, Eckhart, me ha acompañado: Materiales sobre la relación de Heidegger con el Maestro Eckhart]. *Bulletin Heideggerien*. Vol. 6.

MORENO MÁRQUEZ, César A. (2016). "Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre aceptación y entrega (Husserl/Heidegger)". *Studia Heideggeriana*. Vol. 5.

NEWTON, Isaac (1687/2009). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [Principios matemáticos de la filosofía natural]. Project Gutenberg

OTT, Hugo (1988). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* [Martin Heidegger. Camino a su biografía]. Campus.

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio (2006). "De Duns Scoto a Martin Heidegger". *Revista Española de Filosofía Medieval*. Vol. 13.

RAFFO QUINTANA, Federico (2025) "Leibniz y la aplicación de la matemática a la física". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 42, N° 1.

RICKERT, Heinrich (1899/2013). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Estudios culturales y ciencias de la naturaleza]. Celtis.

RODRÍGUEZ ARAMALLO, Roberto (2009). *Cassirer y su neoilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Plaza y Valdes.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2009). "Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?". En Heidegger, Martin. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Tecnos.

RUSSELL, Bertrand (1945/2020). *The History of Western Philosophy* [La historia de la filosofía occidental]. Simon & Schuster.

SAFRANSKI, Rüdiger (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit* [Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo]. Hanser.

VATTIMO, Gianni (1971). *Introduzione a Heidegger* [Introducción a Heidegger]. Laterza.

VOLPI, Franco (2010). *Heidegger e Aristotele* [Heidegger y Aristóteles]. Laterza.

XOLOCOTZI, Ángel (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza y Valdés.

ZIMMERMANN, Hans-Dieter (2005). *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht* [Martin y Fritz Heidegger: Filosofía y carnaval]. Beck.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>