

# ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS



## HERMENÉUTICA Y TIEMPO: LAS INSUFICIENCIAS DEL NEOPOSITIVISMO PARA DAR CUENTA DE LA EXPERIENCIA TEMPORAL

### HERMENEUTICS AND TIME: THE INSUFFICIENCIES OF NEOPOSITIVISM TO ACCOUNT FOR TEMPORAL EXPERIENCE

Juan José Sánchez Altamirano

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Licenciatura en Filosofía,  
 Universidad Iberoamericana Puebla, Departamento de Humanidades, Puebla, México.



<https://orcid.org/0009-008-6279-3057>, e-mail: [zjuanjo@gmail.com](mailto:zjuanjo@gmail.com)

Recepción: 18 de marzo de 2023 – Aceptación: 28 de julio de 2023

#### Resumen

La sociedad actual está inserta en la urdimbre de un discurso de antiguo abolengo: el positivista. Dicho discurso decimonónico se antoja superado para una buena parte de los filósofos hoy en día, especialmente desde la ominosa caída del principio de verificación. Sin embargo, todavía parece haber resquicios propios de dichas tendencias. Por ello, este trabajo tiene el propósito de presentar algunas dificultades con respecto a la posición neopositivista y naturalista, especialmente en cuanto que se manifiesta como incapaz de dar cuenta a cabalidad de la experiencia de la temporalidad. Asimismo, se sugerirá que la posibilidad de explicar dicho fenómeno deviene mucho más plausible si se estudia no sólo desde la fenomenología, sino también desde la hermenéutica. Heidegger, Marion, Ricoeur y muchos otros parecen haber abierto un camino que, si se sigue en sus principios originarios, tiene la capacidad de generar explicaciones de un orden distinto que las explicaciones positivistas.

Palabras clave: Tiempo, hermenéutica, Heidegger, positivismo, fenomenología.

#### Abstract

Today's society is embedded in the fabric of a discourse of ancient ancestry: the positivist discourse. This nineteenth-century discourse has been superseded for a good part of philosophers today, especially since the ominous fall of the principle of verification. However, there still seem to be some traces of these tendencies. Therefore, this paper aims to present some difficulties with respect to the neopositivist and naturalist position, especially insofar as it manifests itself as incapable of giving a full account of the experience of temporality. It will also be suggested that the possibility of explaining this phenomenon becomes much more plausible if it is studied not only from phenomenology, but also from hermeneutics. Heidegger, Marion, Ricoeur, and others seem to have opened a path which, if followed in its ordinary principles, has the capacity to generate explanations of a different order than positivist explanations.

Keywords: Time, hermeneutics, Heidegger, positivism, phenomenology.

## 1. Introducción

En las *Confesiones*, san Agustín escribe su celeberrima frase preguntándose sobre la naturaleza del tiempo: «¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quisiera explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé. No obstante, digo con fiadanza que yo sé que, si nada pasara, no sería tiempo pasado; si nada adviniera, no sería tiempo futuro, y si nada fuera, no sería tiempo presente».<sup>1</sup> Dicho planteamiento suscita una cantidad importantísima de cuestionamientos sobre la naturaleza y sentido del tiempo. De hecho, podría decirse que san Agustín reinstauró —siguiendo a Platón y a Aristóteles— una de las preguntas más importantes que llegaría a plantearse tanto en sede filosófica como teológica. Tales problemáticas han sido abordadas por un sinnúmero de pensadores de la tradición filosófica, desde Boecio, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino hasta Leibniz, Kant, Hegel, Newton, Husserl, Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Bergson, McTaggart, Bradley y Marion. Platón y Newton creían, por ejemplo, que el tiempo era absoluto, mientras que Aristóteles y Leibniz consideraban que éste se constituía a partir de las relaciones temporales que existían entre eventos (Emery *et al.*, 2020). ¿Acaso no estribaron muchas de las reflexiones del siglo pasado en comprender el tiempo? ¿No se constituyó el siglo pasado como el siglo en el que se debatió, incluso en el ámbito de las ciencias naturales, sobre la naturaleza del tiempo? ¿No estuvieron endilgadas las grandes contribuciones de Albert Einstein y la Escuela de Copenhague hacia las reflexiones respecto a la naturaleza de la temporalidad? ¿No escribió hace algunos años Stephen Hawking *Una breve historia del tiempo*, mostrando así la continua vigencia de la reflexión sobre la temporalidad? ¿No negó McTaggart el tiempo mismo al señalar que las series temporales B necesitan de las series temporales A, pero que las series temporales A son de suyo contradictorias, conmoviendo a la comunidad científica y filosófica? (Emery *et al.*, 2020). El tiempo transcurre cautivándonos, asombrándonos, apremiándonos; el tiempo es ineluctable e inevitable; el tiempo pasa inexorablemente, o, por lo menos, se apila indefectiblemente, como diría

.....  
 1 «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus». San Agustín, *Confessionum*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Editio latina, Libri XIII, 14, 17, traducción mía, 11 de noviembre de 2022, recuperado de: <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>

Jean-Luc Marion<sup>2</sup>. El tiempo es constitutivo de nuestro ser, y, por consiguiente, exige reflexiones diversas, reflexiones capaces de trascender los paradigmas neopositivistas y naturalistas todavía imperantes en nuestra sociedad posindustrial.<sup>3</sup>

En efecto, allende la multiplicidad de emociones, sentimientos y reflexiones que el tiempo pueda haber evocado a lo largo de la historia del pensar humano, hay que decir que las exigencias del cuestionamiento que tienen por objeto al tiempo se han enmarcado frecuentemente en la tesitura de un entendimiento neopositivista de la realidad<sup>4</sup>, un positivismo que brega por instaurarse como árbitro supremo de cualquier potencial labor investigativa que busque llevarse a cabo en la actualidad, sea relacionada con el tiempo

.....  
 2 «Queda un tercer argumento en favor de la inseparabilidad de la carne: la edad, o más bien, el envejecimiento. Su fuerza proviene de que pone en juego el principio mismo de la finitud, la temporalidad (Kant, Heidegger). Uno puede sorprenderse de que la analítica del *Dasein* describa los éxtasis del tiempo, en particular el “aquello ante lo cual” del estado yecto (*Geworfenheit*), sin señalar que el tiempo, sobre todo según el haber-sido, no pasa, sino que, por así decirlo, se apila. Porque el tiempo no pasa; si pasara, no dejaría ninguna huella y, así, no destruiría nada. El pasado se apila más bien en la carne de mis miembros, músculos y huesos, que se curvan y pierden sus capacidades anteriores; pero sobre todo se apila ahí donde mi carne se vuelve superficie [fr. *surface*] —sobre mi rostro [fr. *face*]. En efecto, sobre mi cara, el tiempo deja huellas, sus huellas. Mejor: son las huellas del tiempo las que la marcan por excelencia, la dibujan y la modelan sin cesar, haciéndola declinar en tantos bosquejos insensiblemente desalineados, cada uno casi parecido a los que lo enmarcan, pero, en los extremos, casi completamente irreconocibles. No se ve nunca dos veces la misma cara porque el tiempo, al apilarse en ella, la deforma en la medida que la forma. Sólo el tiempo puede sacar el retrato de una cara, porque sólo él la dibuja. Sólo el tiempo nota [fr. *remarque*] la cara porque sólo el tiempo la marca [fr. *marque*] —narra su toma de carne. Pero hay más: el tiempo, como pasado cumplido, no debería jamás poder aparecer si se limitara a pasar; como la muerte, desde que el instante está ahí, ya no lo está para mí. Si pasara [fr. *passait*], por definición, el tiempo perecería [fr. *trépasserait*] de suyo —incluso él primero. Sin embargo, aparece porque pretendemos, a justo título verlo pasar. Aparece entonces en el apilamiento de sus marcas, que permiten que sus huellas deshagan los cuerpos físicos (la belleza de las ruinas), pero sobre todo las carnes vivas y, más que ninguna, la carne de mi cara. El tiempo cumplido se manifiesta en lo que quita, destruye y deshace —fenomenalidad de las ruinas de piedra, pero también de las ruinas de carne. Así, el tiempo cumplido no se manifiesta sino al tomar carne en la mía que él deshace, afecta, marca. Se encarna en mí» (Marion, *Acerca de la donación* 66-67).

3 En términos generales, entiendo aquí por neopositivismo y, más concretamente, *naturalismo* algo aproximado al debate sobre el naturalismo metodológico y la epistemología naturalizada, debate que mayoritariamente ha tenido lugar en el contexto anglófono y analítico. Este debate tiene por objeto de análisis la metodología más adecuada para la filosofía en su conjunto. Confróntese, por ejemplo, Rysiew.

4 Podría asumirse, a manera de bosquejo, la caracterización de Mauricio Beuchot sobre las corrientes positivistas imperantes: «Los modelos univocistas y positivistas más corrientes en la filosofía analítica o “científica” han sido de dos tipos: (a) fijistas o sincrónicos y (b) evolutivos o diacrónicos. Entre los sincrónicos, que sólo se preocupan de la estructura intrínseca de la ciencia y del proceder científico, se encuentran los modelos que podemos llamar hipotético-deductivistas, como los de Popper, Nagel, Hempel y Bunge; y entre los diacrónicos están los de Kuhn, Lakatos y Larry Laudan» (Beuchot 154).

o con cualquier otro quehacer inquisitivo.<sup>5</sup> El neopositivismo que se propugna con tanto ahínco en nuestras instituciones académicas y socioculturales forma parte incuestionada de dogmas decimonónicos transmitidos lenta y paulatinamente por varias generaciones de filósofos y, especialmente, de científicos.<sup>6</sup> Éste ha llegado a instalarse radicalmente en el imaginario social como un principio virtualmente inexpugnable, de tal suerte que cualquier posible pesquisa que busque constituirse como digna de atención ha de insertarse dentro del paradigma científico dominante. En principio, ni siquiera el tiempo mismo habría de poder huir del dominio totalizador de la explicación de raigambre científica y de la lógica de la técnica, la cual busca someter a todo lo que cae bajo su señorío a la metafísica de la presencia, de lo manipulable, de lo siempre presente.<sup>7</sup> Pero, si se considera la cuestión con cautela, hay que plantearse seriamente si el tiempo puede ser efectivamente explicado de manera exhaustiva a partir de dicho paradigma científico. Hay que preguntarse si la experiencia de la temporalidad vivida puede agotarse en los instrumentos objetivadores propios del quehacer científico-teórico.

En ese sentido, partiendo de un análisis fenomenológico incipiente, se puede esbozar una caracterización de lo que se entiende como tiempo objetivo, especialmente a partir

5 El tiempo en particular parece ser un tema que ha sido incapaz trascender el verificacionismo clásico, dogma característico del neopositivismo: «Moreover, philosophical discussion of time and space proceeds almost as if the epistemological revolution that brought about positivism's demise in the second half of the twentieth century had not occurred. In a survey article on "Philosophy of Space and Time" in an Introduction to Philosophy of Science, John Norton observes that this discipline exhibits some of the "clearest applications" of the ideas of logical positivism, such as (1) an application of the verification principle of meaning in Einstein's special theory of relativity in order to eliminate the state of absolute rest posited in Newton's classical theory of time and space, (2) conventionality claims concerning the metric of space and of time, as well as relations of simultaneity within a single reference frame and (3) reductionistic analyses of spatiotemporal relations to causal relations in the causal theory of time. It is remarkable that while (2) and (3) have largely succumbed to criticism, (1) remains an almost unchallenged dogma. It is frequently said that the advent of relativity theory destroyed the classical concepts of time and space, forcing us to abandon absolute rest, absolute simultaneity and even the separability of time and space». (Craig 369).

6 «Casi ha venido a ser un lugar común de la filosofía de nuestro tiempo que pretender ser ciencia rigurosa es afirmar que sólo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía. Esta convicción cuadra perfectamente con las grandes tradiciones de la filosofía del siglo XVII, que también sostuvo que la salvación de la filosofía depende de que tome como ejemplar metódico a las ciencias exactas; ante todo, pues, a la matemática y a la ciencia matemática de la naturaleza» (Husserl 31).

7 Esta actitud subyace de manera sumamente patente a muchas de las posiciones analíticas sobre la teoría A del tiempo —los cuales propugnan proposiciones temporales (*tensed*) del tiempo en sentido «sustantival»— y la teoría B del tiempo —los cuales se han erigido como los defensores de las proposiciones atemporales (*tenseless*) con respecto al tiempo en relaciones temporales relativistas—, especialmente la del presentismo. El presentismo reitera que «only present objects exist. More precisely, presentism is the view that, necessarily, it is always true that only present objects exist. Even more precisely, no objects exist in time without being present (abstract objects might exist outside time)... According to presentism, if we were to make an accurate list of all the things that exist—i.e., a list of all the things that our most unrestricted quantifiers range over—there would be not a single merely past or merely future object on the list. Thus, you and the Taj Mahal would be on the list, but neither Socrates nor any future Martian outposts would be included» (Emery *et al.*). Vale la pena aquí poner de relieve el hecho de que, por un lado, se esté hablando de «objects», es decir, objetos teóricos abarcables y perfectamente constituibles por una consciencia cognoscente; por otro lado, dicha posición soslaya el hecho de que muchas veces no es sólo el presente lo que le da un sentido a la existencia humana. En efecto, el pasado condiciona mis actos, mi historicidad biográfica despliega muchas de sus consecuencias en el futuro.

de algunas de las reflexiones de Martín Heidegger y Jean-Luc Marion sobre la naturaleza de la temporalidad. Dicho primer acercamiento constituirá una *conditio sine qua non* que permitirá divisar de manera mucho más precisa cómo el tiempo está estrechamente vinculado con lo que el filósofo de Baden concebirá como una comprensión de la existencia del *Dasein* desde la impropiedad. A su vez, las reflexiones sobre la impropiedad desembocarán en la tematización de un sentido más originario del tiempo como tiempo vivido existencialmente, donde la tematización de la espera del acontecimiento por parte del filósofo de Meudon entrañará aportes importantes. Sin embargo, esta concepción del tiempo también funcionará de manera retroactiva, puesto que comportará indirectamente la ya cansada impugnación del neopositivismo (cf. Adorno) que se erige como paradigma imperante de la racionalidad en cuanto que instrumental, racionalidad enarbolada como estandarte unitario de lo que constituye las posibilidades de la investigación filosófica y científica actuales. En este sentido, si se le puede conceder a la tesis sostenida en estas páginas algún grado de solidez, entonces dicha concesión podrá interpretarse también como configurando la posibilidad de la apertura a una racionalidad muy diversa de la que le es propia a la racionalidad instrumental defendida por la cultura neopositivista y naturalista: una racionalidad fenomenológico-hermenéutica. Aunque ello no implica claudicar absolutamente a la metodología propia de las ciencias naturales<sup>8</sup>, si requiere una reconceptualización del quehacer filosófico en su conjunto, lo cual puede constatarse sin duda en el análisis fenomenológico del tiempo que se procederá a continuación.

8 «La usual y académicamente atractiva distinción entre lo científico y lo precientífico, al a que también se adhiere Albert, resulta indefendible. El hecho repetidamente observado e incluso confirmado por los positivistas de una escisión en su pensamiento, es decir, una escisión entre su discurso científico y extracientífico, pero no menos presidido por la razón, legitima la revisión de dicha dicotomía. Lo que se clasifica como precientífico no es simplemente aquello que todavía no ha pasado por ese tamiz de autocritica científica al que Popper insta enérgicamente, o lo que lo evita. Antes bien afecta a dicho concepto todo aquello que, relacionado con la racionalidad y la experiencia, es separado de las determinaciones instrumentales de la razón. Ambos momentos resultan inseparables. Una ciencia que no asuma los impulsos precientíficos, transformándolos, no se condena menos a sí misma a la indiferencia de lo que podría condenarse una no vinculatoriedad de cuño *amateur*. En el desacreditado ámbito de lo precientífico laten precisamente aquellos intereses que dan lugar al proceso de formación de la ciencia, y que no son precisamente los menos relevantes. Tan indudable como que no habría progreso alguno de la consciencia sin disciplina científica es el hecho de que dicha disciplina paraliza a su vez los órganos cognoscitivos. Cuanto más se convierte la ciencia en ese rígido caparazón del mundo profetizado por Max Weber, tanto más se convierte lo tildado de precientífico y en cuanto a tal desdeñado, en el refugio mismo del conocimiento. La contradicción perceptible en la relación existente entre el espíritu y la ciencia contesta por sí misma: la ciencia postula una conexión inmanente coherente y es un momento de esa sociedad que le niega coherencia. Si se libera de esta antinomia, bien desdibujando su contenido de verdad por medio de una relativización sociológico-cultural, bien ignorando su íntima relación con los *faits sociaux* y concibiéndose como algo absoluto y autosuficiente, lo único que en realidad está haciendo es contentarse con ilusiones, ilusiones que, en definitiva, menoscaban sus pretensiones. Se trata, sin duda, de dos momentos dispares, pero no recíprocamente indiferentes. Lo único que puede ayudar en el camino de la objetividad de la ciencia es el reconocimiento de las mediaciones sociales que en ella laten, sin que por ello pueda ser considerado como un mero vehículo de relaciones e intereses sociales. Su absolutización e instrumentalización, productos ambos de la razón subjetiva, se complementan. En la medida en que el científicismo se declara unilateralmente por el momento de la unidad entre individuo y sociedad, en honor a la sistemática lógica, y degrada a la categoría de epifenómeno el momento antagonístico inconciliable con dicha lógica, por la fuerza misma de la situación real se convierte en algo falso» (Adorno 29-30); véase también Ricoeur, *Del texto a la acción*, especialmente la discusión entre explicación y comprensión.

## 2. Tiempo objetivo y pensamiento fenomenológico-hermenéutico

En un primer momento, podría decirse *prima facie* que el tiempo se explica objetivamente en cuanto que es presuntamente cuantificable en la coyuntura de alguna medida teórica e intersubjetivamente designada como aplicable en diversas situaciones que se despliegan en la vida del quehacer mundano. En efecto, si el tiempo es definido clásicamente como el «número del movimiento según el antes y después» (Aristóteles, *Física*, IV, 219b.), habrá que decir también que «la aprehensión que determina el tiempo tiene el carácter de una medición» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 30). Aunque dicho entendimiento es, sin lugar a duda, de carácter ontológico, parece que la investigación fenomenológica sobre la naturaleza del tiempo sigue siendo insoslayable, en la medida en que, aunque haya de hablarse de un movimiento objetivo, también se deba entender el movimiento desde el punto de vista del sujeto que experimenta el tiempo, desde el punto de vista de la experiencia viva. Por eso, con vistas a llegar a la consecución de una comprensión más cabal del sentido del tiempo, hay que sugerir que el entendimiento en cuestión ni puede ni debe estar moviéndose exclusivamente en el horizonte de un objeto de estudio meramente abstracto, teórico y científico, no atendiendo al ser humano que vive y experimenta el tiempo de manera única e irreductible, so pena de obviar una potencial tematización mucho más originaria de éste.

Los seres humanos han utilizado diversos instrumentos para medir el tiempo, desde teléfonos *iPhone*, tabletas, computadores, relojes de arena y manecillas del reloj hasta «instrumentos» mucho más primitivos como el día y la noche. Desde luego, estos ardidés manifiestan —como ya señalaba Aristóteles— que el tiempo objetivo no «es nada en sí, [sino que] sólo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay un tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 29). Ahora bien, el reloj indica el tiempo objetivo. De hecho, cualquier instrumento de medición de tiempo, incluyendo el reloj,

es un sistema físico en el que se repite constantemente la misma secuencia temporal, con la condición de que este sistema físico no esté sujeto a cambio por ningún influjo externo. La repetición es cíclica. Cada período tiene la misma duración temporal. El reloj ofrece una duración idéntica que se repite constantemente, una duración a la que uno siempre puede recurrir. La distribución de esta duración es arbitraria (*El concepto de tiempo* 30).

La medición temporal, según Heidegger, indica el «cuánto-tiempo» y el «cuándo», el «desde-cuándo-hasta-cuándo» (*El concepto de tiempo* 30). El tiempo en este sentido físico es medido objetivamente desde el punto de vista de la extensión de la duración de un acontecimiento.

tecimiento que «se compara con las secuencias idénticas del reloj —o cualquier otro instrumento de medición— y, a partir de ahí, es determinada en su cantidad numérica» (*El concepto de tiempo* 30-31). Es decir, al comenzar un acontecimiento, este comienzo es marcado con un objeto (u objetos) en movimiento constante y determinado, cuyas secuencias idénticas y regulares posibilitan la exactitud de la medición cuantitativamente concebida; el final de la medición es, pues, señalado con la indicación explícita —aunque en alguna medida arbitraria— de la correlación y correspondencia entre el término del acontecimiento y el término del movimiento del objeto utilizado para la medición. De nuevo, en este sentido objetivo, el tiempo involucra una buena medida de arbitrariedad en cuanto que se apuntala determinadamente «un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior» (31). La identidad del punto ostensivamente señalado como «ahora» garantiza la posibilidad de que dicho ahora constituya el antes de un después; asimismo, en cuanto que después, ese «ahora», habiendo devenido después, se torna en el después de un antes estructurado como ahora previo a aquél «ahora» que devino después. Por eso, señala Heidegger lo siguiente:

Este tiempo es constantemente uniforme y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido. El tiempo es así un desenrollar, cuyos estadios guardan entre sí la relación de un antes y un después. Cualquier anterioridad y posterioridad puede determinarse a partir de un ahora, que en sí mismo es arbitrario. Si nos dirigimos a un acontecimiento reloj en mano, éste hace explícito el acontecimiento, más explícito respecto a su discurrir en el ahora que respecto al «cuánto» de su duración. La determinación fundamental que en cada caso realiza el reloj, más que en indicar el «cuánto-tiempo», la cantidad de tiempo en su fluir presente, consiste en determinar la fijación respectiva del ahora. Lo primero que digo cuando saco el reloj es: “Ahora son las nueve; treinta minutos desde que ocurrió aquello. Dentro de tres horas serán las doce” (31-32).

Después de hacer estas observaciones, surge indefectiblemente el cuestionamiento sobre la naturaleza de ese «ahora» que constituye el fundamento de nuestro discurrir con respecto al tiempo, el cual, además —cabe mencionar—, ya no parece enmarcarse tan fácilmente en el tiempo en sentido objetivo. Indubitablemente, hay que entrar aquí en una investigación de carácter más propiamente fenomenológica. Preguntémonos lo siguiente: ¿el ahora es un punto en específico? No parece que ése sea el caso, puesto que, si el ahora fuera *un* punto en específico, el ahora sólo podría determinarse a partir de ese punto específico. Parece que el ahora se me escabulle; me rehúye escurridizamente. No parece, pues, un objeto manipulable, ni un objeto con el que se pueda «experimentar» empíricamente, que se me

presente como siempre-presente. El tiempo experimentado parece rebasar los instrumentos propios de las ciencias empíricas de manera semejante a cómo el color parece no agotarse únicamente en las longitudes de onda de la luz. Por lo menos se podrá argumentar que el tiempo medido con los instrumentos de las ciencias empíricas (tiempo objetivo) es de una naturaleza distinta al tiempo vivido (tiempo fenomenológico), de tal manera que el tiempo objetivo es una suerte de derivación del propio tiempo vivido originario, así como los *qualia*<sup>9</sup> parecen ser distintos de los colores mismos (cf. Chalmers).

Subrayando este punto, el filósofo de la mente David Chalmers nos recuerda el famoso experimento mental de Frank Jackson, quien pone en escena la relación de Mary con los colores. Mary es una científica especialista en colores, que conoce todo lo que se puede conocer teóricamente sobre los colores en términos científicos: sus propiedades físicas, los estímulos que provocan en la retina distintos tipos de ondas de luz, las relaciones de la luz con los conos y los bastones oculares, las relaciones neuro-sinápticas que se dan *de facto* en aquél que experimenta la sensación de dichos colores, etc. Sin embargo, Mary vive en un mundo a blanco y negro, de tal suerte que, si bien es cierto que conoce teóricamente todos los hechos físicos sobre los colores, ella nunca ha tenido la vivencia de ver, por ejemplo, el color rojo. La pregunta que uno debe plantearse en dicha coyuntura es ésta: si Mary pudiera ver el color rojo, ¿aprendería algo nuevo sobre los colores? Los llamados «fiscalistas» en el campo de filosofía de la mente —descendientes directos del neopositivismo del siglo pasado— consideran que todos los «hechos», llámese tiempo o colores, pueden ser perfecta y cabalmente explicados en términos únicamente físico-objetivos. Sin embargo, lo que este célebre ejemplo pone de relieve es la dificultad para explicar toda la realidad partiendo únicamente del conocimiento objetivo y teórico de los hechos. En efecto, dicho experimento mental comporta la tesis de que los *qualia* constituyen vivencias intencionales irreductibles a sus componentes físicos. Sin un análisis fenomenológico de nuestras experiencias intencionales, difícilmente se puede hablar de un análisis completo; no se puede pretender reducir el análisis de lo que constituye el conocimiento en su totalidad al análisis de los «hechos brutos» más allá del horizonte hermenéutico que permita la interpretación de los hechos, pretensión que los filósofos y científicos de corte neopositivista no han dejado de sostener.

Volviendo a instalarnos en sede fenomenológica, la problemática continúa porque se puede plantear la pregunta de *si uno mismo es el tiempo*. El problema con dicho cuestiona-

.....  
 9 «Feelings and experiences vary widely. For example, I run my fingers over sandpaper, smell a skunk, feel a Sharp pain in my finger, seem to see bright purple, become extremely angry. In each of these cases, I am the subject of a mental state with a very distinctive subjective character. There is something it is like for me to undergo each state, some phenomenology that it has. Philosophers often use the term 'qualia' (singular 'quale') to refer to the introspectively accessible, phenomenal aspects of our mental lives. In this broad sense of the term, it is difficult to deny that there are qualia» (Tye).

miento resulta ser que, si yo fuera el tiempo *stricto sensu*, el tiempo dejaría de ser cuando muera yo. ¿Pero no es este el caso? ¿No muere *mi* tiempo conmigo al morir yo? ¿No está el tiempo ligado a nosotros en alguna medida? ¿No experimentamos todos tiempos diferentes cuando, por ejemplo, estamos aburridos, enamorados, emocionados, etc.? En este punto, antes de asumir que uno está incurriendo en la dimensión del mero misticismo, hay que recordar que el análisis en cuestión es de carácter fenomenológico, lo cual entrañará definitivamente la perspectiva de la experiencia en *primera persona*, experiencia que da cabida sin vacilar a los *qualia*, es decir, las vivencias intencionales que carecen de explicación científico-objetiva, en virtud de estar circunscritos en un orden del saber muy distinto. Es decir, ¿cómo tengo experiencia yo del tiempo? Seguramente, hay un sentido en el que mi muerte constituiría el final del tiempo, por lo menos el final de *mi* tiempo, el único tiempo del que yo tengo experiencia. Heidegger recupera aquí un entendimiento agustiniano del tiempo<sup>10</sup>, señalando que es precisamente el alma la que mide el tiempo: el *Dasein* es «el respectivo instante como mío» (*El concepto de tiempo* 34). ¿Será que san Agustín veía algo que los neopositivistas han soslayado por negligencia?

Consideremos, pues, la reflexión de Marion sobre el acontecimiento y la temporalización. Según Jean-Luc Marion, el tiempo objetivo —al margen de una reducción fenomenológica, es decir: desde la actitud natural— se comprende como un orden sucesivo de entes cuya existencia simultánea es imposibilitada por la naturaleza misma del proceder temporal: «De allí su sucesión, que se comprueba por el orden de los entes en el espacio: deben reemplazarse en el mismo lugar, pasando de un instante al otro e intercambiando sus instantes. Todo *ahora* proviene de un *antes* perimido y está destinado a convertirse luego en un *después*» (*El fenómeno erótico* 43). Pero, ningún *ahora* puede asumirse como *presente* de manera plena, puesto que cada «presente» termina siendo sustituido por otro instante semejante a aquél. Así pues, nada permanece en el tiempo, pues éste siempre sobrepasa al instante en cuestión.

Ahora bien, analicemos la temporalidad a la luz del acontecimiento. ¿Qué ocurre con un acontecimiento? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando me encuentro con una persona amada? O mejor aún: ¿qué pasa cuando se *espera* a la persona amada? El acontecimiento es esperado y, por consiguiente, el acontecimiento del otro lugar se temporaliza, reestructurando mi percepción del tiempo. Pero lo hace en la medida en que adviene como acontecimiento y de maneras que rebasan la mera objetividad del *antes* y *después* previstos. Según Marion, es propio del acontecimiento no poder ser previsto, ni causado, ni reproducido a

.....  
 10 San Agustín, *Confessionum*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Editio latina, Libri XIII, 27, 36, 11 de noviembre de 2022, recuperado de: <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>

voluntad.<sup>11</sup> El acontecimiento en cuanto que fenómeno se da a sí mismo sin «razón suficiente» o causa en el sentido metafísico tradicional.<sup>12</sup> Si corrientemente se entiende la racionalidad a partir de la causalidad —entendida ésta como algo aprehensible y manejable—, ¿es, pues, irracional el acontecimiento temporalizador? No necesariamente, a menos que se cometa una petición de principio: el acontecimiento irrumpe en el mundo de aquél en el que éste se da como acontecimiento, mundo sujeto a una cierta lógica temporal, así como a posibilidades existenciales y prácticas propias de éste. El acontecimiento, por el contrario, subvierte el horizonte de sentido del mundo que previamente habitábamos, reconfigurando nuestra existencia, abriendo y trastocando nuestro horizonte de sentido, endilgándolo hacia nuevas posibilidades, posibilidades que no formaban parte de nuestro horizonte de significado con anterioridad. No podía haberse anticipado previamente el acontecimiento mismo. Como señala el filósofo de Meudon:

Puesto que excede la situación que le antecede, el acontecimiento no solamente no se inscribe en ella, sino que, instaurándose, redefine una situación parcial o enteramente diferente; por esencia, al no recomenzar jamás, el acontecimiento comienza una nueva serie en la que reorganiza los antiguos fenómenos —no sin cierta violencia, aunque por el derecho que tienen los acontecimientos de abrir horizontes... ¿No se reconoce la excedencia del acontecimiento en el hacer efectivo lo que, antes del hecho consumado, resultaba no solamente inexistente, sino impensable? (*Siendo dado* 286-287).

Así, pensando en el fenómeno erótico (el fenómeno del amor del otro desde otro lugar) como acontecimiento, se ha de comprender que «el otro lugar me impone la postura de la espera» (*El fenómeno erótico* 44), la cual entraña, a su vez, una temporalidad particular, puesto que, para el que espera, el tiempo no pasa en la medida en que espero el acontecimiento erótico del otro que adviene desde otro lugar: «El tiempo erótico no pasa por mucho que yo espere por una razón muy clara: mientras espero, todavía no pasa nada; espero precisamente porque todavía no pasa y sigue sin pasar nada, y espero justamente que al fin

.....  
 11 «Pero lo propio del acontecimiento es que no puede preverse, ni producirse, mucho menos reproducirse a voluntad. El acontecimiento impone pues que yo lo espere, sometido a su iniciativa» (Marion, *El fenómeno erótico* 44).

12 En tanto que fenómeno dado, el acontecimiento no tiene causa adecuada y no puede tenerla. Además, es justamente por eso por lo que se avanza con pasos de paloma, imprevisto, insólito, inesperado, inaudito e invisto. La investigación retrospectiva con vistas a una causa sólo puede desplegarse bajo una doble condición o, si se prefiere, en un doble límite. En primer lugar, una causa (explicación, hipótesis, teoría, ideología, etc.) tiene que poder desplegar la potencia conceptual que se requiere para ofrecer una razón al menos provisionalmente, aunque de manera global, del efecto; el efecto no debe “rebasar el entendimiento” y sus conceptos. En segundo lugar, el acontecimiento tiene que poder interpretarse como un efecto, es decir, resultar (en principio, como experiencia de razón, sino realmente) repetible, constituible, definible; para dar [un] buen efecto, una buen [sic] impresión (susceptible de causa), el acontecimiento tiene pues que crear poco efecto, no “rebasar la medida”. Ahora bien, lo que sucede es que el acontecimiento —precisamente porque le es propio surgir mediante un arribo— rebasa la medida y el entendimiento, exceptuándose así de toda causa adecuada (Marion, *Siendo dado* 280-281).

pase algo. El tiempo de espera no pasa porque nada pasa en él» (*El fenómeno erótico* 44). De este modo, la espera transcurre modificando y suspendiendo el flujo temporal en cuanto que «nada» pasa en éste. En efecto, mientras uno espera, pasan cosas diversas, cosas que permiten «matar el tiempo» mientras uno espera: ver el reloj, revisar las redes sociales, dar una aburrida caminata, etc. Sin embargo, todas estas actividades, estas cosas que «pasan», se erigen como incapaces de zarandearme temporalmente, puesto que «no pasa nada en tanto y en cuanto estoy esperando, porque no ocurre nada —al menos nada de lo que espero *precisa y particularmente*» (44). Es decir, la temporalidad de la espera sólo se hace posible a través de un acontecimiento —que, como ya se ha señalado, es estrictamente imprevisible—, el cual, a su vez, requiere de un destinatario que pueda recibirlo, constituirlo, dejarlo aparecer: «A partir de entonces, el tiempo ya no se define como la extensión del espíritu, sino como la extensión del acontecimiento, del otro lugar que surge de un afuera del espíritu y le sobreviene» (45). Por consiguiente, mientras no se dé el acontecimiento esperado, no *pasa* nada. Esto no impide que otras cosas «pasen», pero todas ellas se ven subsumidas en la vanidad de la irrelevancia existencial, la inanidad propia de la falta de atención por parte de uno, el sinsentido temporal de lo no esperado.

Por el contrario, ¿qué pasa cuando el acontecimiento se da? En ese momento, llega finalmente el *ahora* tan esperado, el «ya está aquí» propio del acontecimiento esperado: «esperado pero imprevisto, efectivo pero sin una causa atribuible, provocativo, pero no reproducible, único pero inmemorial» (45). De este modo, el presente se recibe, se cumple, y comienza el tiempo, volviéndose el instante presente que desborda e irrumpe en la temporalización previa, trastocando la existencia temporal del receptor, alterando el mundo del destinatario. Entonces, «el presente no adviene sino para aquel o aquellos que comparten la espera —la de un determinado arribo, un paso preciso, un lugar otro que no se confunde con ninguno» (46). El presente temporal se constituye como tal no debido a la cuantificación técnica y científica, sino en virtud del acontecimiento ante el que espera; la espera de algo ausente no sólo me temporaliza a mí, sino que condiciona el presente, volviéndolo atemporal hasta que se manifieste el acontecimiento esperado.

¿Cómo explicar este tipo de experiencia desde las matemáticas, la física, la química o incluso las neurociencias? Si bien las neurociencias pueden ayudar a la comprensión más cabal del funcionamiento del cerebro en la tesitura de diversas vivencias, ¿pueden éstas explicar la *experiencia* del tiempo, la experiencia del tiempo reconfigurada por el acontecimiento erótico, por ejemplo? No parece que éste sea el caso. En efecto, las neurociencias pueden explicar las relaciones neuro-sinápticas que se dan en el cerebro *de facto* y cómo se relacionan éstas con los acontecimientos. La constatación de la relación se da únicamente en la medida en que alguien, habiendo tenido una experiencia en primera persona, *narra*

su experiencia en un contexto material en el que se puede relacionar dicha narración con algún tipo de alteración cerebral por parte del neurocientífico.<sup>13</sup> Pero los acontecimientos mismos en su relación temporalizadora con las experiencias vividas no pueden estudiarse desde el punto de vista de la tercera persona. En efecto, si uno dijera que el amor no es *nada más que* los niveles y combinaciones de oxitocina, endorfinas, vasopresina, norepinefrina, etc., en el cerebro de una persona, sabríamos inmediatamente que eso no es mi experiencia del amor: eso no es el amor. Si bien la explicación científica es de enorme utilidad y tiene su lugar, resultaría sumamente simplista reducir *in toto* la experiencia del amor a ésta, máxime si no se está atendiendo fenomenológicamente a la temporalización propia del acontecimiento erótico.

En consecuencia, el tiempo entendido en su amplitud resulta, pues, exceder los límites propios de la metodología requerida por parte de la filosofía neopositivista, por lo menos en virtud de la imposibilidad *en principio* de medir el tiempo que yo experimento de la misma manera en la que medimos en tiempo objetivo, desde donde uno podría hacer afirmaciones que han de ser potencialmente comprobadas intersubjetivamente. Aunque alguien podría argumentar que la psicología empírica lidia activamente con este tipo de entendimiento sobre la naturaleza existencial del tiempo, éste es un asunto sobre el cual se pueden albergar bastantes dudas en la medida en que la psicología empírica busque asumirse como heredera de las ciencias duras (*hard sciences*), pregonando briosa y bizarramente la presunta objetividad metodológica propia de los abstractos modelos surgidos de la física, la química, la lógica matemática, etc.<sup>14</sup> En todo caso, es menester añadir al análisis en cuestión tres problemáticas adicionales, las cuales urdirán la posibilidad de resaltar la propuesta filosófica heideggeriana (y *eo ipso* marioniana), propuesta que constituye un ejemplo específico adicional de una comprensión filosófica alternativa y más potente que se despliega al recusar la racionalidad instrumental propugnada por los filósofos de talante neopositivista, en conjunción con los herederos de éstos, los cuales abrigan ideas de cariz semejante.<sup>15</sup>

.....  
 13 Véase Anton Mlinar. Especialmente hay que atender la discusión en torno al dolor.

14 Parece que en la psicología de cuño recalcitrantemente empírico subyace de fondo la asunción de las doctrinas positivistas, incluyendo el psicoanálisis. En este sentido, se ha soslayado el hecho de que el objeto de estudio de la psicología misma no puede agotarse al ser estudiado por las herramientas proporcionadas por los neopositivistas; más bien, la episteme que parece ser la más propia del psicoanálisis y otras corrientes psicológicas es la hermenéutica: «Frente a estas recriminaciones del modelo analítico-positivista de cientificidad, algunos teóricos del psicoanálisis han explorado en alguna de estas dos alternativas: (a) ajustar a toda costa, lo más que sea posible, el psicoanálisis a la exigencia del modelo analítico de la ciencia, o (b) rechazar el modelo analítico de la ciencia bajo otro modelo científico distinto y más acorde con la episteme psicoanalítica, por ejemplo, el modelo científico hermenéutico» (Beuchot 156-157). También se puede referir de nuevo a Anton Mlinar.

15 Me parece que esto incluye necesariamente a los debates en torno al “naturalismo metodológico” y *a fortiori* a la “epistemología naturalizada”. Véase Rysiew.

### 3. Las tres problemáticas

En primer término, hay que señalar que el *Dasein* es un ser que está en el mundo. Es decir, el ser humano no ha de atravesar diversos y tortuosos vericuetos para llegar exitosamente a estar existencialmente habitando un mundo. Por el contrario, el *Dasein* se halla arrojado en el mundo, un mundo en el que nace y del cual es parte incluso antes de que la consciencia explicita téticamente dicha situación originaria. Este mundo configura su existencia; proporciona una interpretación previa de la realidad mundana. Antes de cualquier tematización, el ser humano vive en el mundo en la coyuntura del cuidado, ocupándose del mundo, comprendiéndolo e interpretándolo; se relaciona con las cosas, las utiliza; las cosas son útiles manipulables con vistas a ser utilizadas para alguna finalidad práctica. La condición de estar-en-el-mundo propia del *Dasein* apunta indefectiblemente a la *apertura* de las posibilidades de la existencia. Las determinaciones existenciales de esta condición entrañan no sólo la constitución propia del ser del *Dasein*, sino que también implican lo que el filósofo de Baden llamará *caída*: «estos caracteres no son algo que está-ahí en el *Dasein*, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la caída [*Verfallen*] del *Dasein*» (Heidegger, *Ser y tiempo* 193). Sin embargo, dicho análisis comienza a sedimentar las bases que posibilitarán entender al ser humano desde la existencia impropia, puesto que en la inmediatez del vivir cotidiano el *Dasein* está en medio del mundo: «Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”» (*Ser y tiempo* 193).

En segundo término, hay que señalar que el ser humano no sólo está en el mundo, sino que también, precisamente en la medida en que está en el mundo, «es juntamente un ser-con, un ser con otros; lo cual significa: tener ahí con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo del ser-uno-para-otro» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 36-37). Esta percepción permite la posibilidad de vivenciar un mundo intersubjetivamente compartido, un mundo en el que el mirar del otro me constituye también como «presente ante los otros como si fuera una cosa, a la manera de una piedra que está ahí sin tener un mundo ni cuidarse de él» (*El concepto de tiempo* 36-37). En este punto, Heidegger explica maravillosamente dicho estar-con, por lo cual habrá que citar su pensar sobre dicha situación *in extenso*:

«Los otros» no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los que

también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co»-estar-ahí dentro de un mundo. El «con» tiene el modo de ser del *Dasein*; el «también» se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. «Con» y «también» deben ser entendidos existencial y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «con», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo común [*Mitwelt*]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*] (*Ser y tiempo* 138-139).

Finalmente, en tercer lugar, hay que hablar —dejando de lado algunos otros elementos de la investigación heideggeriana— de un elemento fundamental de lo que estructurará un modo bastante diverso de entender el conocimiento, el cual se ha de poner en las antípodas del pensamiento de corte cientificista-neopositivista: la precomprensión hermenéutica del *Dasein*. El ser humano experimenta una existencia marcada radicalmente por el *sentido*, por la interpretación: «El experimentarse, o el hablar sobre sí mismo, o la auto-interpretación, sólo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo. Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad, por aquello que se acostumbra a decir sobre el ser-ahí y la vida humana, está dominada por el “uno”, por la tradición» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 40). En este sentido, la impropiedad desde la que se vive la existencia humana está endilgada hacia una suerte de existir impersonal: vivo como *se vive*; trabajo como *se trabaja*; amo como *se ama*; voy al bar como *se va al bar*. Se es desde el *uno* impersonal: uno existe, uno hace, uno come, etc.<sup>16</sup> Dicha impropiedad, de nuevo, no se ha de comprender como una característica necesariamente negativa del existir humano; el existir humano es constitutivamente impropio e ineludible; es simplemente el modo de ser del *Dasein*. Todos los seres humanos se hallan escamoteados por la lógica de la impropiedad de manera inconsciente y por el simple hecho de estar en el mundo en su carácter de *yecto*, de arrojados.

No obstante, el hecho de encontrarse circunscritos de manera originaria en la existencia impropia no comporta la imposibilidad de nunca poder alcanzar un tipo de existencia diversa: la existencia desde la propiedad. De hecho, el vivir desde la propiedad no se erige como una faena alcanzable por todos, ni siquiera por los que activamente la buscan. Más bien, la propiedad es suscitada por un temple de ánimo fundamental que adviene al ser humano en cuanto que receptor relativamente pasivo de una nueva actitud existencial. A su vez, dicha actitud existencial posibilita el entendimiento más profuso sobre la naturaleza

.....  
16 «El ser-ahí, determinado como un ser con otros, significa a la vez: estar guiado por la interpretación dominante que el ser-ahí ofrece de sí mismo, por aquello que “se” opina, por la moda, por las corrientes, por lo que sucede; por lo que corrientemente no es nadie, por la moda, o sea por nadie. En la cotidianidad el ser-ahí no es el ser que yo soy; más bien, la cotidianidad del ser-ahí es aquel ser que “uno” es. Y de acuerdo con ello, el ser-ahí es el tiempo en el que “se” está con los otros: el tiempo del “uno”. El reloj que “uno” tiene, cualquier reloj, muestra el tiempo del ser-uno-con-otros-en-el-mundo» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 52).

del tiempo vivido. La propiedad de la existencia humana «es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser» (*El concepto de tiempo* 41). Pero ¿cuál es la suprema posibilidad de ser y qué relación tiene con el tiempo? La respuesta que Heidegger da, si bien no necesariamente ha de instaurarse como la definitiva del pensar hermenéutico en cuanto que tal, sí que puede ensayar el esbozo de una respuesta en ciernes, que posibilitará la apertura de los potenciales derroteros que la tradición hermenéutica posterior recorrerá más concienzudamente. El filósofo de Baden sugiere que el tiempo existencial, más originario que el tiempo objetivo, es aquél que arrostra gallardamente la muerte como posibilidad más extrema de uno mismo:

Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez como una indeterminación absoluta. La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, *la certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin* (43).

Así pues, el ser humano actualmente existente atraviesa las vicisitudes de la vida sabiendo anticipadamente que éste dejará de ser, existe sabiendo que indubitablemente dejará de existir en las condiciones de existencia que tiene actualmente: «El *ser-ahí*, como vida humana, es *primariamente ser posible*, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido» (40). Si bien el vivir desde la impropiedad supone la actitud de un «ya sé que voy a morir, pero no pienso en ello», la existencia desde la propiedad me sitúa ante una radicalidad perentoria y acongojante. El tiempo se relaciona, pues, con esta visión en cuanto que la anticipación del *haber sido* se erige como el futuro propio; éste, empero, posibilita la reinterpretación retroactiva sobre su presente y su pasado. El tiempo es un tiempo escatológico, en cuanto que el tiempo futuro ordena el tiempo vivido: «El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia» (47). Por eso, el *Dasein* se nos presenta en su temporalidad originaria; la existencia humana es el tiempo mismo, y «el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro» (47).

#### 4. Reflexiones finales

Ciertamente, tratados enteros podrían escribirse (y se han escrito) sobre la naturaleza del tiempo. Basten, empero, las escuetas reflexiones generadas anteriormente para comenzar a avizorar que la naturaleza del tiempo apunta a complejidades no mensurables *en principio* únicamente con los instrumentos propios de las ciencias empíricas. El «cuándo» cuantitativo por el cual bregan asiduamente los neopositivistas de antaño, junto con los actuales

acólitos de dicho entendimiento de la realidad humana, se ve abrumadoramente desbordado por el «cómo» cualitativo, indeterminado y hermenéutico del tiempo, «cómo» que ha de permanecer por su misma naturaleza indeterminado, puesto que su determinación tendría por corolario la deformación de lo propio del tiempo cualitativo en su carácter futuro (tanto en Heidegger como en Marion), desembocando en el intransigente sometimiento a la lógica de lo siempre-presente: «La pregunta por el “cuando” del indeterminado haber sido y, en general, la pregunta por el “cuánto” del tiempo, equivale a la cuestión de lo que todavía me queda, de lo que todavía me queda presente... Preguntar por el “cuánto” del tiempo significar ser absorbido por el cuidado de algo presente» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 50).

Ante estas pretensiones de imposición conceptual, hay que refrendar la antigua enseñanza aristotélica —la cual, vale la pena señalar, condice con el principio fenomenológico de «ir a las cosas mismas»— de elaborar una metodología que atienda a su objeto propio a partir de éste. Se han de evitar las tendencias contrarias de abolengo neokantiano y neopositivista, que buscan circunscribir al objeto propio de una determinada investigación en una anquilosada metodología, presuntamente universal y científica, que ha sido rígida y acriticamente asumida de manera previa como válida para cualquier potencial objeto de estudio. Asimismo, será menester defender la tesis de que el conocimiento no se ha de objetualizar<sup>17</sup> en su sentido meramente teorético y desligado de la situación existencial del ser humano. La existencia debe ser interpretada; la existencia es interpretada *de facto* y *de iure*, lo cual constituye de suyo una tarea insoslayable. La hermenéutica fenomenológica, como señala Paul Ricoeur, proporciona una alternativa acuciante no sólo a la epistemología de cuño positivista, sino a todo un modo de filosofar:

La reflexión [hermenéutica] es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras. Ahora ¿por qué hay que caracterizar este retomar como apropiación, o aun como reapropiación? Debo recobrar algo que se ha perdido antes; hago “propio” lo que ha dejado de ser mío, mío propio. Hago “mío” aquello de lo que estoy separado, por el espacio o el tiempo, por la distracción o la “diversión”, o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión [hermenéutica] es “el olvido”; estoy perdido, “extraviado” entre los objetos y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esa “diáspora”, de esa separación, significa que no posea en principio lo que soy; la verdad que Fichte llamaba “juicio tético” se sitúa a sí misma en el desierto de una ausencia de mí mismo; por eso la reflexión es una tarea —*Aufgabe*—; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy. Ésta es la úl-

.....  
<sup>17</sup> Esto no impide la objetualización del tiempo. En efecto, usamos relojes y otros dispositivos de medición temporal. Pero la problemática radicaría justamente en entender la parte por el todo, sugiriendo que la medición objetiva agota la temporalidad.

tima elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben*, sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada (Ricoeur, *Freud* 42-43).

En este sentido, la hermenéutica filosófica se presenta como una alternativa bastante viable al paradigma cientificista imperante. Si bien es cierto que el problema del tiempo está lejos de haber sido agotado por las reflexiones precedentes, también es cierto que éstas constituyen un sucinto ejemplo de algunos de los argumentos que han sido esgrimidos desde el campo de la fenomenología, y particularmente desde una suerte de hermenéutica de la facticidad, para intentar mostrar lo inadecuado de los esfuerzos por construir *todo* el conocimiento sobre el tiempo —que se digne de ser tal— en un sentido unilateral y neopositivista. Por consiguiente, permítaseme reiterar lo dicho: el problema del tiempo nos abre la posibilidad de vislumbrar con muchísima claridad la necesidad de una aproximación hermenéutica y fenomenológica que trascienda la lógica de la cientificidad neopositivista tan propia de varias comunidades académicas y del imaginario social actuales. En efecto, el tiempo (y otras vivencias intencionales) posibilita la apertura de un quehacer filosófico que trascienda la herencia decimonónica que se ha erigido como jueza inapelable de lo que constituye el saber científico y el no científico, razón por la cual éste ha de seguir siendo estudiado con suma cautela, desentrañado las implicaciones propias no sólo del problema del tiempo, sino también de otras problemáticas filosóficas relevantes.

## Referencias

- Adorno, Theodor L. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Traducción de J. Muñoz, Ediciones Grijalbo, 1972.
- Anton Mlinar, Ivana. «Phenomenology as an Approach Method in the Neurosciences». *Psychiatry and Neuroscience Update*. Editado por P. Gargiulo y H. Arroyo. Springer, Cham, 2015, [http://doi.org/10.1007/978-3-319-17103-6\\_2](http://doi.org/10.1007/978-3-319-17103-6_2).
- Aristóteles. *Física*. UNAM, 2001.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Editorial Ítaca, 2000.
- Chalmers, David. «Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap». *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, editado por T. Alter y S. Walter. Oxford University Press, 2008.
- Craig, William Lane. «Philosophy of Time and Space». *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, J. P. Moreland y W. L. Craig, coordinadores. Intervarsity Press, 2003.
- Emery, Nina, Ned Markosian y Meghan Sullivan. «Time». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Edward N. Zalta, Winter 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, 2014.
- Heidegger, Martin. *El concepto del tiempo [Conferencia de 1924]*. Traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Mínima Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción de Javier Bassa Vila, Editorial Síntesis, 2008.
- Marion, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Traducción de Gerardo Losada, Jorge Baudino Ediciones, 2008.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Traducción de Silvio Mattoni, Ediciones literales-El cuenco de plata, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inicarte, Siglo XXI Editores, 2019.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona, Siglo XXI Editores, 2002.
- Rysiew, Patrick. «Naturalism in Epistemology». *The Standard Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Edward N. Zalta, Fall 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/epistemology-naturalized/>.
- San Agustín. *Confessionum. S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Editio latina, Libri XIII, 11 de noviembre de 2022, recuperado de: <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>
- Tye, Michael. «Qualia». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Edward N. Zalta, Fall 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>.