

INSTANTE Y SITUACIÓN. PROBLEMATIZACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE INSTANTE Y SITUACIÓN EN TORNO A *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO

Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.2.4144>

Resumen

El artículo problematiza el concepto de instante en la obra temprana de M. Heidegger, particularmente *Ser y tiempo*. La problematización se propone, en primer lugar, mostrar en qué medida no es el instante como mirada quien abre la situación, sino la situación, como espacio de concernencia, quien posibilita el instante. En segundo, elucida el instante como un fenómeno responsivo y lo vincula con un acontecimiento repentino, decisivo y alterador que configura la situación a la que responde. En tercero, muestra cómo el instante repercute en la eclosión de la situación. Finalmente, determina el carácter esencialmente espacio-temporal del fenómeno.

Palabras clave: instante, situación, temporalidad, espacio.

Abstract

The article makes the concept of moment in Heidegger's early works, and particularly in *Being and Time*, problematic. First, it attempts to show the extent to which the moment as vision (*Augenblick*) is not what opens the situation, but rather that the situation as a space of concern is what makes the instant possible. Secondly, it elucidates the moment as a responsive phenomenon and links it with a sudden, decisive, and alterative event that shapes the situation to which it is an answer. Thirdly, the article shows how the moment has a repercussion on the emergence of the situation. Finally, it specifies the essentially spatiotemporal character of the phenomenon.

Keywords: moment, situation, temporality, space.

Recibido: 26/06/2017. *Aceptado:* 20/12/2017.

“Von Stund’ an sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren.”

Hermann Minkowski, “Raum und Zeit”,
Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung,
 18 (1909), p. 75.

Introducción

Aunque parezca paradójico, a veces, para evitar malos entendidos, es conveniente comenzar aclarando lo que algo propiamente no es ni quiere ser. Éste *no* es un estudio exegético *sobre* el concepto de instante en la obra de M. Heidegger. Por lo tanto, no se ha de buscar aquí lo que de ninguna manera puede encontrarse, a saber, una reconstrucción minuciosa y completa de tal concepto y de sus fuentes en la obra del filósofo de Messkirch. De hecho ni siquiera haremos mención a la comprensión del fenómeno en los escritos posteriores a la década del 30. Tampoco se desarrollará aquí una hermenéutica *inmanente* del concepto de instante en *Ser y tiempo*. No está en nuestra intención explicar a Heidegger heideggerianamente, es decir, no pretendemos desplegar y elucidar la totalidad de la densidad significativa contenida en la noción de instante en *Ser y tiempo*, ni tampoco poner a la luz el conjunto de sus conexiones esenciales con el entramado conceptual de la obra desde el modo mismo en que Heidegger entiende allí el fenómeno. Por ello renunciamos a fundamentar nuestras interpretaciones en citas textuales del autor. Un estudio exegético de esta naturaleza, que ya ha sido realizado y que es, por cierto, altamente meritorio¹, resulta ajeno a nuestros objetivos y temática específica. Dicha temática podría, tal vez, enunciarse del siguiente modo: de lo que aquí se trata es realizar un análisis fenomenológico² de la problemática intrínseca a y de las implicaciones de la relación entre el fenómeno del instante como resolución temporal existencial y el de la situación como ámbito espacial de concernencia en el que el existente se resuelve. Dado que esta temática ha sido expuesta en sus trazos esenciales en

¹ Me refiero a la exégesis de la noción de instante en la obra temprana de Martin Heidegger realizada por Katharina von Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlín, Duncker & Humblot, 2003.

² Por fenomenológico entiendo estrictamente aquí la reducción de lo que se da a su *eidós*, esto es, a su esencia o condición trascendental de posibilidad, que se muestra en lo dado y sin lo cual lo dado no podría darse.

la obra temprana de M. Heidegger, en especial *Ser y tiempo*, el análisis tomará como punto de partida el pensamiento de Heidegger sobre la cuestión.

Definido el tema de este estudio, es conveniente puntualizar sus objetivos. Estos son fundamentalmente tres. En primer lugar, queremos caracterizar el instante como un fenómeno *responsivo*. Este objetivo resulta de la hipótesis que considera que el instante, en el que el existente determina quién es y cómo se relaciona con el conjunto de su existencia, no se origina en una decisión arbitraria del sujeto, que, por sí mismo, empuña su existencia como él quiere. Por el contrario, el instante de la resolución acontece como una respuesta a una interpelación, que afecta al existente, pero que no proviene originariamente de él ni de su conciencia, sino del propio espacio-tiempo situacional. Dicho de otro modo: aquí partimos de la hipótesis de que no es el instante el que determina la situación respectiva, sino la situación la que determina la respectividad del instante. En segundo lugar, aspiramos a explicitar en qué medida el instante es un fenómeno de *eclosión*. Este segundo objetivo resulta de suponer que no es tan sólo el existente el que se resuelve en el instante, sino que es la situación la que emerge y eclosiona en la realidad efectiva a través del existente que la empuña en el instante. En tercer lugar, procuraremos poner a la luz hasta qué punto el instante no es un fenómeno temporal, sino *espacio-temporal*. La hipótesis de la que parte esta tercera caracterización del fenómeno surge de las otras dos, que lo consideran un fenómeno responsivo y “eclosivo”. En efecto, si el origen del instante se halla en una interpelación de la situación, que, a través de él, emerge y eclosiona, y si tal situación, que confiere al existente la posibilidad del instante, es concebida como espacio-situacional o ámbito de concernencia, entonces el instante no es sólo un fenómeno temporal, sino espacio-temporal.

Estas consideraciones introductorias culminan con una aclaración “metodológica”. Presentado tal cual lo ha sido, ¿es éste un estudio sobre Heidegger? La respuesta es necesariamente ambigua. No lo es en el sentido pro-heideggeriano al que antes me refería, a saber, el de desarrollar una re-exposición minuciosa y una hermenéutica inmanente de carácter exegético *sobre* la noción heideggeriana de instante. Ni tampoco en el anti-heideggeriano de ejercer una crítica que resalte ciertas incoherencias o presuntas debilidades en la argumentación del filósofo. Pero sí lo es en un sentido tal vez más profundo, en cuanto recoge, mejor o peor, la convicción heideggeriana de ejercer la filosofía como un preguntar esencial. Si —según escribe el propio Heidegger— “filosofía es conocimiento de esencias —y comprendida correctamente ella lo es—, entonces su posibilidad se funda ante todo y

decisivamente en la esencialidad y en la fuerza en relación con la esencialidad del preguntar.”³ El intento que aquí asumimos es precisamente el de preguntar por el instante en su esencialidad o condición última de posibilidad. Sobre la esencialidad de esta búsqueda y del preguntar que la mueve no puede decidirse por anticipado en virtud de “una rezagada filosofía sobre la filosofía”⁴; es decir, no puede juzgarse la legitimidad del preguntar por su concordancia (o discordancia) con un cierto autor, sino que la esencialidad o no del curso del preguntar sólo puede experimentarse “en el filosofar mismo.”⁵ Sin embargo tal experiencia, como el propio Heidegger afirma, no resulta “de leer y reseñar la literatura filosófica [sobre el tema o el autor del caso A G-M], sino del esfuerzo del intentar.”⁶ Hasta tal punto valora Heidegger este “esfuerzo del intentar” que, para él, el intentar incluso “debe conducir a entender a un filósofo mejor de lo que él se entendió a sí mismo.”⁷ No voy a cometer aquí la presunción de creer que puedo entender a Heidegger mejor de lo que él se entendió a sí mismo, pero sí pienso que es posible precisamente *intentar* poner a la luz, desde una perspectiva que no es estrictamente la de Heidegger, implicaciones esenciales ínsitas en su propia concepción del instante. Sólo de esta manera es posible ir más allá de la mera exposición reiterativa de lo ya dicho y seguir a Heidegger no en sus conceptos, sino en su convicción de que la filosofía es ante todo “preguntar esencial” y “posibilidad de ejercicio de la existencia filosofante”⁸. Al fin y al cabo, como el propio Heidegger lo piensa, ir más allá de un filósofo, “superarlo”, no acontece “a través de la refutación en el sentido del constatar incorrecciones y errores”⁹, sino en el hecho “de estar en condiciones de concederle a él, más de lo que él mismo tiene en su poder”¹⁰. En este segundo y, a mi modo de ver, más esencial sentido, el presente estudio, sin serlo *sobre* Heidegger, puede considerarse un estudio heideggeriano.

³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit- Einsamkeit*, Frankfurt a. M., V. Kolstermann, 2004, p. 231. Sigla: GA 29/30.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Loc. cit.*

⁶ GA 29/30, p. 232.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ GA 29/30, p. 231.

⁹ GA 29/30, p. 232.

¹⁰ *Loc. cit.*

1. El concepto de instante en el contexto de la temporalidad auténtica

1.1 El instante, la situación y el “precurсар”

En *Ser y tiempo* Heidegger introduce el concepto de instante (*Augenblick*) en el contexto del análisis de los éxtasis a través de los cuales el existente temporaliza su comprender propio. Con el término comprender muestra Heidegger, como es sabido, un existencial fundamental, a saber, aquel por el cual el *Dasein* ya siempre existe proyectándose relativamente a un “poder ser”, tendido hacia el cual él es, en cada caso, cómo él es. El comprender resulta del hecho de que el *Dasein* no es una cosa con una esencia fija que, además, puede algo, sino que primaria y esencialmente su ser es “poder ser”: él es el “ser-posible” hacia el que ya siempre se ha proyectado y desde el cual se comprende a sí mismo y se relaciona consigo y con los entes que le hacen frente en el mundo en el que es. Pero el instante, como dijimos, no se analiza meramente en el marco del despliegue de la temporalidad del comprender en general, sino del comprender propio. Si el comprender es ser en función de la proyección de posibilidades de ser, el comprender propio es el de aquel *Dasein* que se proyecta en función de sus posibilidades más propias. Y la posibilidad más propia del *Dasein* es el “ser relativamente a su muerte”. ¿Por qué? Desde la perspectiva de *Ser y tiempo* la muerte es la posibilidad más propia de cada *Dasein*, porque ella es, por antonomasia, la posibilidad irreferente, irrebasable, cierta, pero, por lo pronto, indeterminada del existir. En cuanto posibilidad irreferente, la muerte me singulariza en mi más propio ser, pues mi muerte es mía y sólo mía, y me refiere a mí mismo y a ninguna otra cosa o persona. En cuanto irrebasable, es también mi posibilidad más propia, pues no puedo ir más allá de ella y en ella desembocan y se totalizan el conjunto de posibilidades a través de las cuales despliego mi existencia. Incluso, desde este punto de vista, puede decirse que todo existir se realiza propiamente como un modo de proyectar la muerte o relacionarme con ella. En cuanto cierta, la muerte es la posibilidad más propiamente posible de todas, pues es una posibilidad que he de ser. Por ello ser propiamente implica ser cierto de la propia muerte y vivir no ocultándosela, sino asumiendo a cada momento su certeza. Finalmente, en cuanto indeterminada y siempre inminente, la muerte es de nuevo la posibilidad más propia, pues es constantemente posible. Existir propiamente, es decir, existir de acuerdo con lo que originariamente somos, a saber, seres ya siempre referidos a su propia muerte, en la medida en que ésta es la posibilidad más singularizadora, irrebasable, cierta, aunque indeterminada, de la existencia, significará, pues, no otra cosa que proyectar

a cada instante el conjunto de nuestras posibilidades sobre el trasfondo de la posibilidad de la muerte, a la que todas las otras se encaminan. El comprender propio, en conclusión, radica no en otra cosa que en hacer posible la posibilidad de la muerte “sin debilitación alguna en cuanto posibilidad (...).”¹¹ Quien existe y se comprende propiamente ha, por lo tanto, de proyectar la muerte *en cuanto posibilidad* a cada instante “y en el conducirse relativamente a ella ha de *soportársela en cuanto posibilidad*.”¹² A tal modo de ser, lo denomina Heidegger “precursar” (*Vorlaufen*). En consecuencia, el modo de proyectarse a sí mismo y advenir a sí —el modo de “pre-ser-se” del comprender propio— es el “precursar”. El “precursar” es, pues, la dimensión extática de futuro o advenir desde la cual es el existente que se resuelve a ser propiamente sí mismo. Pero todo advenir es ya siempre un advenir a sí mismo no desde la nada, sino desde lo que hemos sido; y en este advenir a sí mismo desde el retro-venir a lo sido se nos abre inevitablemente el presente en el que nos ocupamos de las cosas y las personas que nos salen al encuentro en el horizonte del mundo. De acuerdo con ello es inconcebible pensar una dimensión o éxtasis de la temporalización del comprender propio sin pensar conjuntamente la temporalización de los otros dos éxtasis, pues los diversos éxtasis se inter-penetran esencialmente y se temporalizan conjuntamente. Así las cosas, todo “precursar” o advenir propio lleva en sí un sido o pasado propio. A éste lo llama Heidegger, retomando un término de Kierkegaard, repetición o, mejor aún, re-iteración (*Wiederholung*). Sólo puedo ser relativamente a mi muerte del modo en que a mí me es propio proyectarla si re-itero, es decir, si recupero y vuelvo a recorrer, en mi camino hacia la muerte, las posibilidades que ya he sido. El advenir a sí del *Dasein* resuelto no es auténtico, si él no toma sobre sí el ente que ya es. Este volver a tomar sobre sí lo que yo ya soy para proyectarme desde allí hacia el futuro y, en última instancia, hacia mi muerte es precisamente lo que llamamos reiteración. Gracias a la reiteración mi ser relativamente a la muerte es un auténtico “pre-cursar” mi *propia* muerte, es decir, un auténtico encaminarme a ella, proyectando las posibilidades que me son fácticamente posibles por ser yo quien he sido, en lugar de distraerme de ella y de mi propia finitud, proyectándome sobre la base de ensueños sin sustento alguno en la facticidad.

Una vez introducidas las nociones de “precursar” y reiteración como el advenir y el sido del comprender propio, estamos en condiciones de ana-

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 261. Sigla: SZ. (Ésta, como las demás traducciones de SZ son más).

¹² *Loc. cit.*

lizar en qué contexto se inserta en *Ser y tiempo* la noción de instante. El modo en que acontece el presente en el comprender del existente que temporaliza el conjunto de su existencia como “precursar-reiterante” es, precisamente, el instante. El fenómeno mienta, pues, la dimensión de presente propia de aquel que re-toma (“reiteración”) sus posibilidades sidas, yendo al encuentro de su más peculiar poder ser (“precursar”). ¿Qué significa concretamente que Heidegger concibe este presente propio como instante? Al respecto escribe el filósofo: “Al precursar del estado de resuelto le pertenece un presente según el cual una resolución abre la situación.”¹³ Si tenemos en cuenta esta aserción, observamos que el presente del estado de resuelto —el instante— está referido a existir en una *situación*. Ello lo distingue, ante todo, del presente impropio de la caída en el impersonal (*das Man*). El presente del existente caído se agota o absorbe en el “presentar” o “hacer presentes” (*Gegenwärtigen*) sucesivamente los entes de los que cotidianamente se ocupa. No se trata de un presente integral, que mantenga y reúna los distintos éxtasis de la temporalidad, sino de uno disipado, disgregado de los demás éxtasis y pasajero, en cuanto salto de un presente a otro saltando de una ocupación en otra. Este presente impropio se agota en diversas cuestiones que se presentan y suceden, pero que no llegan jamás a abrir una situación integral en la que se configura la entera existencia en el camino hacia su posibilidad última. El presente propio, el instante de la resolución, por el contrario, abre la situación. Se plantean aquí dos preguntas. Primero: ¿qué es una situación? Y segundo: ¿qué significa que “la resolución abre la situación”? Ambas cuestiones son cruciales para mi perspectiva de lectura.

La situación la define Heidegger en los siguientes términos: “La determinación existencial del respectivamente posible ser resuelto del ser ahí abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencial pasado por alto hasta aquí que llamamos la *situación*.”¹⁴ La definición no carece de oscuridad, pero, en última instancia, con situación se refiere Heidegger al conjunto finito de posibilidades que conciernen a un *Dasein*, esto es, a aquel conjunto de posibilidades que se vinculan entre sí por el hecho de ser fácticamente posibles para un cierto existente, y que, por tanto, son respectivas a él. Es en función de estas posibilidades, que emergen del sido del existente del caso y que lo proyectan de *un cierto modo* hacia su posibilidad última, que se configura la situación. Y es en función de las posibilidades abiertas en la situación que el *Dasein* que existe propiamente se comprenderse a sí

¹³ SZ, p. 338.

¹⁴ SZ, p. 299.

mismo y proyecta su ser. Así, un montañista avezado, entrenado, dotado de los medios suficientes y que asume su propia condición de montañista, abre como su situación distintas posibilidades que para él son fácticamente posibles, tales como subir un cerro de seis mil metros o cruzar un campo glacial; y es en función de ellas que él ha de decidirse y comprenderse: ha de advenir a sí. Por el contrario para un intelectual ajeno a estas actividades, tal posibilidad de resolución no formaría parte de su situación, pues son posibilidades que a él no le están fácticamente dadas. Por ello observa Heidegger que en la resolución, que abre la situación, “le va al ser ahí su más peculiar poder ser, que en cuanto yecto sólo puede proyectarse sobre determinadas posibilidades fácticas.”¹⁵ La situación, podría decirse, es aquel espacio de concernencia en el que está el *Dasein* y que se espacia o configura por el conjunto de posibilidades que, en tanto fácticamente posibles para él, le están cercanas y lo conciernen. Es, dicho de otro modo, aquel horizonte espacial dentro del cual el existente puede des-alejar ciertas posibilidades o dirigirse hacia otras. Heidegger no ignora esta significación espacial de la situación. “En el término situación (sitio – estar en un sitio) resuena una significación espacial. No intentaremos amputarla del concepto existencial. Pues ella reside también en el ahí del ser ahí.”¹⁶ En conclusión, el instante es aquel presente extático del estado de resuelto que se temporaliza en unidad con la reiteración y el “precurar” y gracias al cual se abre o descubre para el existente su situación respectiva. La resolución que en él acontece es la determinación de esa situación en función de la proyección del existente en relación con ciertas y determinadas posibilidades que en ese ámbito son fácticamente posibles, y no así en relación con otras. Por ello mismo puede afirmar con razón Katharina von Falkenheyn que “como éxtasis activo el instante se destaca de la unidad propia resuelta de los éxtasis de la temporalidad en que su desplazamiento (*Entrückung*) extático determina la indeterminación del ‘pre-ser-se-ya-en-como-ser-cabe’ en tanto *respectivo* a cada resolución.”¹⁷

Ahora bien, no es, para el Heidegger de *Ser y tiempo*, la situación la que abre el instante, sino, como vimos, es el presente propio de la resolución —el instante— el que abre la situación. ¿Por qué? Responder esta pregunta implica considerar la etimología alemana del término instante (*Augenblick*), que significa tanto como vistazo o golpe de vista, y que Gaos, no sin

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ K. von Falkenheyn, *op. cit.*, p. 142.

razón, traduce por “mirada”. El instante es aquel presente, que no tiene por qué ser puntual y que puede durar más o menos tiempo cronológico, en el que el existente, manteniendo presentes y reunidos el conjunto de sus éxtasis temporales, echa una mirada al mundo en el que es y al modo en que él es en ese mundo. Entonces advierte “aquello que de posibilidades y circunstancias susceptibles de que se ocupe encuentra en la situación.”¹⁸ Por ello mismo, por ser una ojeada que se toma el tiempo para determinar cuáles son las circunstancias de las que en su situación puede ocuparse y las posibilidades a las que fácticamente puede proyectarse, el instante es todo lo contrario al ahora repentino y puntual. Éste, para Heidegger, no es un fenómeno propio de la temporalidad del *Dasein*, sino una abstracción que debe relegarse al orden de la “intratemporalidad”, propia de los entes ante los ojos. En el instante, concebido como vistazo o golpe de vista, no ocurre nada puntualmente, no es el ahora de un suceso intramundano, “sino que en cuanto pres-ente (*Gegen-wart*) propio permite *solamente (erst) encontrar* lo que como ‘a la mano’ o ‘ante los ojos’ puede ser ‘en un tiempo.’”¹⁹ Dicho de otro modo, sólo gracias al vistazo del instante, en que me resuelvo a “precursar” la muerte desde la reiteración de mis posibilidades sidas, se abre la situación con sus posibilidades fácticas respectivas y, con ella, los entes de los que puedo ocuparme. Cuando yo me mantengo en ella, en lugar de abandonarla para atender a cualquier cuestión ocasional²⁰, accedo a la resolución, por la cual me determino a ser en relación con una respectiva²¹

¹⁸ SZ, p. 338.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ En este sentido, Jean Greisch señala que la curiosidad, que me lleva a saltar de un lugar en otro sin re-sidir en ninguno, y que, consecuentemente, manifiesta la “incapacidad de mantenerse en un lugar (*Aufenthaltslosigkeit*)”, es justamente lo opuesto al instante. Escribe Greisch: “Esta caricatura de presencia funciona evidentemente como el contrafenómeno extremo del instante.” J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París, PUF, 1994, p. 337. Es sintomático, desde mi perspectiva, que el contrafenómeno del instante como presente auténtico sea un fenómeno básicamente espacial.

²¹ El término que Heidegger usa para respectivo o respectividad es “*jeweilig*” o “*Jeweiligkeit*”. La palabra alemana está compuesta por “*je*” que significa “atinente a cada caso particular”, como el adjetivo español “respectivo”, pero también en ella resuena “*weilig*” que deriva de “*Weile*”, que podemos traducir por “rato”, es decir, un lapso de tiempo que se prolonga extáticamente. Si se tiene en cuenta esta disquisición, se advertirá que en el instante el rato que se temporaliza como presente de un existente particular concuerda con el rato o lapso de tiempo que se temporaliza en la situación, de modo tal que ambos se congregan en la unidad de una temporalización. “La respectividad del *Dasein* en el empuñar la resolución es puesta en concordancia con la respectividad de la situación (...).” K. von Falkenheyn, *op. cit.*, p. 148.

posibilidad fáctica mía que se haya en concordancia con las respectivas posibilidades fácticas abiertas para mí en la situación. Puede decirse que el instante es precisamente aquel presente extático en que obro la concordancia entre mis posibilidades respectivas y las respectivas a la situación, de modo tal que dicha concordancia resulta decisiva para encarar el conjunto de mi ser en su camino a la muerte. Esta concordancia o conjunción es precisamente aquello a través de lo cual se expresa la dimensión “*kairológica*” del instante. Ahora bien, como mis posibilidades fácticas varían y varía mi situación, ello exige que este instante kairológico se renueve, pues una y otra vez debo encaminar el conjunto de mi ser, es decir, la unidad de los distintos éxtasis de la temporalidad, en función de un modo de “precursar” concorde con la situación. De allí que la resolución de asumir una situación y hacer ser el instante no constituya una acción única en correlación con una ocasión igualmente única. “Antes bien, la respectividad del *Dasein* exige cada vez nuevas resoluciones a ser sí mismo.”²²

Así vistas las cosas, el instante es el presente extático de la resolución *que abre el espacio de la situación*. En efecto, la condición de la apertura de la situación es la resolución, pues toda vez que la resolución acontece como mirada o instante se configura la situación. Ahora bien, ese instante es el éxtasis presente de la temporalidad del comprender propio; y el comprender propio temporaliza conjuntamente la totalidad de sus éxtasis en el instante desde el advenir, pues el existente originariamente se temporaliza siempre desde el advenir en función del cual se comprende²³. En el caso del existir propio, el existente temporaliza el instante y, consecuentemente, abre la situación, cuando, reiterando sus posibilidades sidas, echa y sostiene una mirada al mundo en el que es²⁴ *desde el advenir propio*, es decir, desde el “precursar” la muerte. Por lo tanto, el instante de la resolución sólo es posible y, consecuentemente, la situación sólo se abre como tal desde la posibilidad del “precursar”. El “precursar” la muerte constituye aquel modo de ser que funciona como condición existencial última de posibilidad del instante y de la apertura del espacio situacional. En este punto es posible

²² K. von Falkenheyn, *op. cit.*, p. 148.

²³ “La temporalidad se temporaliza originalmente desde el advenir.” SZ, p. 331. Esta característica se observa por antonomasia en la temporalidad propia, donde el existente se temporaliza desde el “precursar”, por ello mismo es posible “reconocer en la resolución una suerte de *ratio cognoscendi* de la temporalidad originaria.” J. Greisch, *op. cit.*, p. 328.

²⁴ “El [instante] es el modo del existir resuelto, en el que el *Dasein* como ‘ser-en-el-mundo’ tiene y sostiene su mundo en la mirada”. M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1997, p. 408. Sigla: GA 24.

plantear dos cuestiones, sobre las que volveremos más adelante. En primer lugar, es perfectamente concebible que, resuelto, no encuentre en el espacio situacional en que estoy una posibilidad fáctica en función de la cual temporalizar el conjunto de mi existencia, porque la situación por sí misma se me ha cerrado. Es segundo lugar, es posible también que la situación, por su carácter urgente o apremiante, *irrumpa a través de mí* y sea ella quien abra la posibilidad del instante, invitándome, con mayor o menor apremio, a una resolución. Sea ello como fuere, no es ésta la visión de *Sein und Zeit*, pues la mirada del *Dasein* es la que abre la situación; y esta mirada no ocurre sino desde una cierta posibilidad del existente que es el “precursar”.

Esta prioridad lógica del instante respecto de la situación, que se desprende de la lectura de *Sein und Zeit*, se refuerza aún más en los *Grundprobleme der Phänomenologie* del año 27. Concordantemente con *Sein und Zeit* el fenómeno es allí definido en los siguientes términos: “El instante es un presentar (*Gegenwärtigen*) lo presente (*Anwesenden*) que abre la situación perteneciente a la resolución, hacia la que el estado de resuelto se ha resuelto.”²⁵ Y poco después se agrega: “El instante es aquello que, surgiendo del estado de resuelto, *en primerísimo lugar (allererst)* y *únicamente (einzig)* tiene la mirada para lo que compone la situación del obrar.”²⁶ Como se ve, *sólo y únicamente* de la resolución del existente, que no puede surgir de otro lugar que del “precursar”, resulta la mirada. Y es la mirada que el existente resuelto tiene y sostiene del mundo lo que constituye el instante que compone aquella situación en la que el *Dasein*, obrando, determina sus posibilidades fácticas respectivas. La perspectiva de los *Grundprobleme* coincide en esencia con la de *Ser y tiempo*, sólo que se especifica aún más la respectividad del instante, en la medida en que se considera al fenómeno como propio de la individualización “ensimismante” (*Vereinzelung*). Este ensimismamiento, que individualiza al existente, no mienta un empecinarse en los deseos estrictamente subjetivos, sino, precisamente, el “ser libre para las posibilidades fácticas de la existencia *respectiva*”²⁷; cosa que, en última instancia, es posibilitada por la asunción de la propia finitud que ocurre por excelencia en el “precursar”. El “precursar” se revela, pues, como la condición *temporal* última y originaria del fenómeno igualmente *temporal* del instante y, por tanto, de la apertura derivada del espacio situacional.

²⁵ GA 24, p. 407.

²⁶ *Loc. cit.* (Cursivas mías).

²⁷ GA 24, p. 408.

“El tiempo no se deja espacializar.”²⁸ La concepción del instante surgida de la lectura de estas dos obras puede, pues, ser calificada tal cual atinadamente lo hace Koral Ward, como “intrínsecamente temporal.”²⁹ Esta perspectiva se mantendrá en los *Grundbegriffe der Metaphysik*.

1.2 El instante y el aburrimiento

Dos años después de la publicación de *Ser y tiempo* y del dictado del curso sobre los *Grundprobleme*, en el semestre de invierno de 1929/30, Heidegger pronuncia en Friburgo las lecciones publicadas en las *Gesamtausgabe* bajo el título *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Esta obra resulta particularmente significativa para un estudio del instante, porque aquí se accede al fenómeno ya no desde el presente auténtico del “precurсар-reiterante”, sino desde el aburrimiento profundo (*Lange-weile*). Se trata de aquel aburrimiento que no es meramente el estar aburrido del trato con algo o alguien, ni tampoco del aburrirse por el prolongarse del paso del tiempo en una cierta situación, como cuando nos aburrimos en una estación porque nunca llega el momento del arribo del tren. Sino el estar aburrido de todo, que en alemán se expresa en la frase “*Es ist mir langweilig*”, que podríamos traducir por “estoy aburrido”. Lo peculiar de este temple anímico es que el ente por entero se retrae y se rehúsa a mostrar significatividad alguna, de modo tal que al existente le resulta todo indiferente. Esta retracción no mienta una supresión. Sigue *habiendo* entes por todas partes, pero como aquello que se rehúsa a tener sentido alguno. De allí que el existente siga estando en medio del ente en totalidad, pero el ser-ente del ente se le diluye como si no fuese propiamente nada, ni lo concerniese en modo alguno. Entonces el *Dasein*, disueltas sus relaciones con el ente por esta retracción no del ente, sino del ser o sentido del conjunto del ente, en vez de experimentarse existiendo de un modo u otro, experimenta su puro existir, es decir, experimenta su existencia como puro tiempo. Ni siquiera se puede hablar de duración de su existir, ni del fluir ni el detenerse de esta duración, pues para ello él necesitaría un punto de anclaje que ahora se ha disuelto. El existente se encuentra tan sólo existiendo, experimentando su nuda condición de *ser tiempo*. Para decirlo aún de otro modo, en el aburrimiento el existente accede a su existencia como un horizonte temporal

²⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 64. Der Begriff der Zeit*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, p. 79.

²⁹ K. Ward, *Augenblick. The concept of the ‘Decisive Moment’ in 19th – and 20th Century Western Philosophy*, Aldershot/Burlington, Ashgate Publishing, 2008, p. 118.

en el que y sólo en el que puede potencialmente suceder algo, pero que, de pronto, ha quedado vacío. Entonces permanece extasiado en el puro tiempo que él es. Escribe, en este sentido, Heidegger: “El tiempo mantiene cautivo (*bannt*) al *ser ahí*, pero no como el tiempo que permanece quieto a diferencia del *fluir*, sino *el tiempo más allá de tal fluir y su estar quieto*. El tiempo que el ser ahí mismo en su conjunto respectivamente es.”³⁰ Cautivo en el tiempo en que nada sucede, el *Dasein* no encuentra camino alguno hacia el ente, que precisamente se manifiesta en totalidad como aquello cuyo ser se rehúsa. Es así que, en el aburrimiento profundo, se le vuelve patente al existente la “vacuidad” (*Leergelassenheit*) a la que queda entregado, en la medida en que se encuentra con su propia existencia, liberada de todo trato con el ente, como un puro horizonte temporal vacío. En la vivencia de esta vacuidad, que puede asirnos de repente y no durar más que un centelleo, experimenta, sin embargo, el *Dasein* todo el tiempo, el horizonte entero de su temporalidad. Ciertamente no lo hace cual si viviese, concentrados, el conjunto de su pasado, su presente y su futuro, sino que queda cautivo de la unidad no articulada ni diferenciada del conjunto de los éxtasis temporales en su simplicidad nuda como mero horizonte de tiempo. Pero este tiempo que cautiva al *Dasein* en la vacuidad se muestra a su vez como el horizonte vacío que puede dejar acontecer todo suceso, como matriz de toda posibilidad de que algo acontezca. En este sentido, el tiempo de la vacuidad, cautivante y cautivador, “se anuncia a la vez como lo propiamente posibilitante.”³¹ El horizonte temporal vacío, en el que se desvanece (*entswchwinden*) todo ente y, consecuentemente, en el que el *Dasein* queda liberado de todo “ahora concreto en que” se ocupa de algo, es, entonces, aquello que anuncia al *Dasein* su ser tiempo como horizonte de toda posibilidad en tanto posibilidad. Ahora bien, esto que se anuncia “no es nada más ni nada menos que la libertad del *Dasein* como tal.”³² En efecto, sólo a través de la liberación del *Dasein* de su sujeción a los entes de los que se ocupa puede darse o des-puntar la libertad como puro ser posible. De este modo el *Dasein* es puesto de cara ante su ser como pura posibilidad de resolverse y determinarse a sí mismo. Estamos ahora en la alborada del instante. Todo el escenario está preparado para que él haga su aparición. En efecto, cuando el *Dasein* no huye hacia la cotidianidad y sus ocupaciones banales, sino que se mantiene suspendido (*hingehalten*) en la unidad indiferenciada del horizonte temporal que él es, entonces des-punta el tiempo mismo con tal intensidad como

³⁰ GA 29/30, p. 221.

³¹ GA 29/30, p. 223.

³² *Loc. cit.*

“lo posibilitante” que el existente se ve obligado (*hingezwungen*) a quebrar ese tiempo indiferenciado del que está cautivo. Es el momento en que el ser deja de rehusarse y el existente obra. Haciéndolo, se resuelve y determina *esencialmente* a sí mismo, es decir, determina o temporaliza *el conjunto* del tiempo que él es en función de las posibilidades respectivas y esenciales de ser que ahora y aquí se le ofrecen. Estamos ante el instante: el tiempo que quiebra la unidad indiferenciada y cautivadora del tiempo; el tiempo en el que des-punta de esa unidad un presente en el cual el ente deja de rehusarse y el existente decide ser lo que en su aquí y ahora puede fácticamente ser. Escribe Heidegger: “Este resolverse del *Dasein* a sí mismo, es decir, a ser en medio del ente lo respectivamente determinado que le está asignado y que tiene por tarea ser —este resolverse— es el instante.”³³

En esta nueva presentación de la cuestión, Heidegger sigue afirmando que “el instante no es otra cosa que la mirada de la resolución en la que se abre y mantiene abierta la plena situación del obrar.”³⁴ Sin embargo, lo que cambia es aquello que hace posible el instante. Ya no se pone el acento en el “precursar-reiterante”. Antes bien, es ahora el aburrimiento profundo lo que lo vuelve posible. En él se deshace la significatividad de lo que es en el tiempo, y el *Dasein* queda cautivo de su puro ser tiempo vacante. Cautivo de sí, el existente se encuentra obligado a volverse hacia sí mismo con una intensidad tal, que, si se mantiene suspendido en ese tiempo del que está cautivo, llega un punto en que la vacuidad del tiempo se concentra y des-punta como aquello que propiamente posibilita que su existencia sea. Un ser que él mismo libremente tiene que resolver. Ese despuntar, que Heidegger llama la “punta del instante” (“*Die Spitze des Augenblickes*”), quiebra, pues, la vacuidad del tiempo, deja emerger la situación y lleva al *Dasein* a determinarse a sí mismo en relación con esa situación. A pesar de las diferencias, a saber, a pesar de que ahora no sea el “precursar” la condición de posibilidad del instante, sino la experiencia existencial del aburrimiento, esencialmente el planteo se mantiene. El instante, ocasiónelo lo que lo ocasione, sigue siendo un fenómeno “intrínsecamente temporal”, que abre la situación y las relaciones de significatividad que configuran el espacio existencial del *Dasein* y, consecuentemente, su situación histórica. Ahora bien, ¿qué hay si este cambio de perspectiva en relación con lo que posibilita el acontecer del instante no implicase una mera variación del mismo tema?³⁵

³³ GA 29/30, p. 224.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Ésta es precisamente la idea de K. von Falkenheyn que plantea la tesis de que “el instante de *Sein und Zeit* no se aparta esencialmente del de los *Grundbegriffe der Metaphysik* – a no ser por el modo de acceso a través del análisis del aburrimiento.” *Op. cit.*, p. 215. Aunque

¿No dejan entrever acaso estas dos vías diferentes de acceso al instante un problema esencial? ¿No es posible invertir el planteo y pensar que son dos *situaciones* existenciales diferentes, a saber, aquella en la que el *Dasein*, sumido en una realidad histórica trágica, no encuentra otro fin a la existencia que su muerte, y aquella otra en que todo lo que rodea al existente *se da* de un modo tal que para él carece de sentido, las que colocan a ese existente concreto ante la posibilidad del instante? ¿Y si acaso no es el instante lo que abre la situación, sino la situación lo que nos enfrenta con la posibilidad del instante? ¿Y si no fuera el *in-stante* la *mirada* del existente que se resuelve a actuar y a determinar por sí mismo el modo de temporalizar su ser, sino que esta mirada fuese ya un modo de responder al padecimiento de la situación en la que se *está*? ¿No es el “in-stante” la esencia del “*Augen-blick*”?

2. Problematización del concepto de instante

2.1 Responsividad del instante y eclosión de la situación

En el análisis heideggeriano del instante éste es comprendido como un fenómeno responsivo, es decir, como la respuesta a una llamada escuchada. Ahora bien, tanto el escuchar como el llamar pertenecen a la actitud existencial del *Dasein* resuelto que *quiere tener conciencia*. Solamente en la medida en que el *Dasein* quiere responder a la llamada que ya siempre ha escuchado y que proviene de su conciencia, asume su poder ser sí mismo. Y recién a través de la resolución aconteciente en y como instante la llamada es respondida. En efecto, en la resolución responde el *Dasein* a la llamada, en la medida en que, actuando (*handelnd*), asume “su propia respectividad y con ello las propias posibilidades en el “precurzar”, la reiteración, y el dejar hacer frente esas posibilidades como *respectivas para sí mismo*.”³⁶ Así concebido, ya en *Ser y tiempo* el instante es visto como “la correspondencia a una interpelación.”³⁷ El punto central aquí radica en que, como el propio Heidegger escribe, “la interpelación viene de mí mismo y, sin embargo, sobre mí mismo.”³⁸ Viene de mí mismo, porque proviene de mi propia

coincido con la autora en que no hay una diferencia esencial en el concepto de instante en ambas obras, sin embargo el que el modo de acceso sea diferente no es una cuestión circunstancial, sino que delata justamente un problema esencial, a saber, el de la relación entre situación e instante y, en última instancia, entre espacio y tiempo en la concepción heideggeriana del fenómeno.

³⁶ K. von Falkenheyn, *op. cit.*, p. 136.

³⁷ U. Guzzoni, “Anspruch und Entsprechung und die Frage der Intersubjektivität”, en U. Guzzoni (ed.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980, p. 117.

³⁸ SZ, p. 275.

conciencia, que se agota en ser una llamada a asumir en el “precurсар” mi más peculiar ser deudor, esto es, mi finitud, expresada en mi condición de mortal y en el carácter finito de mis posibilidades. Y viene sobre mí mismo, porque yo no puedo planear que ocurra o no la llamada ni determinar que se me llame a otra cosa que a asumir en el “precurсар” mi más propio ser deudor. En tanto viene “sobre mí mismo”, la llamada es el existenciario que me llama a asumir el “poder-ser-deudor” existencialmente propio que subyace constitutivamente al *Dasein* (su finitud); y el instante de la resolución es la respuesta existencial que asume la finitud respectiva. En consecuencia, si bien es cierto que la resolución debe asumir como propias las posibilidades que le son respectivas al *Dasein* del caso en la situación, no lo es menos que es el *Dasein* el único que se da existencialmente a sí mismo la posibilidad del instante. Y como la llamada que abre el instante llama a asumir la propia finitud, la resolución existencial que responde a la llamada no puede consistir en otra cosa que en “precurсар” la muerte. Por lo tanto lo determinante no son las posibilidades fácticas respectivas que abra la situación, sino que se las elija de un modo tal que esa elección exprese la asunción de la propia finitud y corresponda a la llamada de la conciencia. A mi modo de ver tres son los problemas que subyacen a esta comprensión responsiva del instante.

El primero se relaciona con la referencia del instante a un *acontecimiento decisivo, repentino y alterador*. El *Dasein*, decidiendo por sí mismo responder a la llamada que proviene de sí mismo, hace acontecer el instante. De este modo el fenómeno no queda referido a ningún acontecimiento externo ni ningún factor de alteridad juega un papel decisivo en su acaecer. Sin embargo, usualmente, y no sin razón, la idea de instante ha sido vinculada esencialmente con la de un acontecimiento decisivo y repentino, que altera el curso de mi existencia entera. De pronto algo sucede que no está en mi poder ni proviene de mí: la muerte de un ser entrañable, la aparición del gran amor, la llegada de una felicidad inesperada, el advenimiento de una catástrofe, etc. Ésa es la ocasión decisiva para la emergencia del instante, porque el acontecimiento me *insta a* decidir mi propia existencia en función de mi relación con él. Este acontecimiento *decisivo* es, además, *repentino*. El hecho de que él no esté en mi poder ni pueda ser algo planificado de antemano, sino que simplemente “arribe”, es lo que le otorga su carácter repentino; y no el que dure fracciones de segundo, pues su duración cronológica puede, por cierto, ser extremadamente variable. Finalmente, en cuanto el acontecimiento decisivo no es originado en mí, sino que precisamente arriba repentinamente desde la realidad efectiva exterior, él puede ser pensado

bajo la categoría de *alteridad*. En efecto, el acontecimiento obra como un factor alterativo y alterador, toda vez que de él no puedo dar cuenta, pero, a partir de su llegada, se redefine el modo en que me comprendo por completo a mí mismo. En el instante este acontecimiento decisivo, repentino y alterador, irrumpe haciéndose presente. Y *se me presenta* de un modo tal que me concierne integralmente; es decir, él “a-fecta” el conjunto de mi existencia, hasta un punto tal que, de ahora en adelante, determino el sentido y curso de mis días como una *respuesta* a esa afección integral que *me ocurre*. De allí que el instante sea un fenómeno esencialmente responsivo. Pero no como una respuesta a sí mismo, por la que se abre la situación, sino como una respuesta a la situación, que me abre la posibilidad de redefinir mi ipseidad. En efecto, lo que propiamente hace el acontecimiento es reconfigurar esencialmente el horizonte de concernencia de la realidad efectiva *en* la que *estoy*, pues ahora lo que me concierne es él, que antes no estaba allí y ahora sí lo está. En otros términos con el acontecimiento *emerge* una nueva configuración de mi espacio de atingencia, esto es, una nueva situación, que, así configurada, me insta a responder decisivamente, porque de repente estoy en ella y aquello que yo esencialmente sea depende del modo en que asuma la situación en la que estoy. Esta situación, configurada originariamente por el acontecimiento y no por mí, deviene, así, el origen y la condición de posibilidad del instante; y el “in-stante” ya no es el de la resolución de sí desde sí, sino el de la resolución de sí desde y en correspondencia con la situación con la que me encuentro y con el espectro de posibilidades que desde ella se me ofrecen.

El segundo problema que advierto en la concepción heideggeriana del instante y que resulta una consecuencia directa del primero es que queda relegada también su dimensión de *pasividad*. El instante como resolución es visto como actuar del *Dasein* que asume, obrando, sus posibilidades fácticas respectivas. Ello no está en cuestión, pero en el origen de esta actividad hay una dimensión de pasividad, porque es la situación la que me ocurre e irrumpe a través de mí, moviéndome a responder, para que, a través de mi respuesta, me defina en relación con ella de un modo u otro. El ejemplo más claro de ello es el instante del gran enamoramiento, que define esencialmente mi vida afectiva. Yo no puedo decidir ni quién será la amada ni que esa amada efectivamente aparezca en la realidad en la que estoy. A ella simplemente la encuentro. Pero una vez que ha aparecido me padezco a mí mismo enamorado —el amor sucede— y, *a partir de* ese padecimiento entrañable, “en” el que de pronto “estoy” arrojado, empuño mi existencia, que desde ahora tiene un sentido nuevo. El punto de inflexión o comienzo

de ese proceso a través del cual interpreto y desarrollo el sentido de mi existencia —el instante de aparición de la amada— no está entonces en mí, sino que con él *me encuentro*. El sentido empuñado puede, consecuentemente, ser comprendido como la interpretación de mi relación con aquello que me pro-voca desde el punto de inflexión y que desencadena el proceso de auto-intepretación por el cual me resuelvo. Por ello mismo puede decirse, junto con Manfred Sommer, que el instante, antes que una determinación o resolución del sentido de mi existencia (y como condición de ello), es un encuentro de sentido (*Sinnfindung*). “El sentido debe ser íntegramente elaborado y sin embargo es sólo encontrado.”³⁹ Ese encuentro testimonia, precisamente, la dimensión pasiva del instante, en cuanto originado por la irrupción del acontecimiento, que hace emerger una nueva situación en la que de pronto me encuentro.

Finalmente, el tercer problema al que me refiero es el carácter *positiva y negativamente excluyente* de la determinación de la noción de instante en *Ser y tiempo*. Esta observación abreva, en última instancia, en una crítica que no es nueva y que ya ha sido formulada otras veces a la elucidación heideggeriana de la temporalidad auténtica⁴⁰. Se trata del hecho de que ella sólo puede ser temporalizada desde el angustiado y silencioso “precursar” la propia muerte, que, como el análisis puso de manifiesto, resulta la última condición de posibilidad del instante. Al respecto observa R. Bernet que “no resulta sin más evidente por qué este modo del existir y no otro debe abrir el sentido temporal de la propia existencia.”⁴¹ Esta crítica adquiere un ribete más intenso cuando se considera, como aquí se ha hecho, que el instante es originado por la situación, la cual no tiene por qué ser necesariamente el “precursar”. Así, por ejemplo, el instante puede perfectamente estar abierto por el encuentro con la amada o por el nacimiento del hijo o por cualquier gran amor o pasión que algo o alguien despierta en mí, y que cambia decisivamente mi situación y, consecuentemente, mi vida. Por ello habría que concluir con Bernet que “uno no puede liberarse de la impresión de que Heidegger hace derivar la comprensión de la temporalidad más originaria de decisiones relativamente arbitrarias sobre el verdadero sentido de la vida humana.”⁴² De hecho el planteo de Heidegger, como lo

³⁹ M. Sommer, *Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, p. 208.

⁴⁰ Cf. al respecto, P. Ricoeur, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, pp. 110-113.

⁴¹ R. Bernet, “Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger”, *Heidegger Studies*, vol. 3/4, (1987/88), pp. 89-105; aquí: p. 99.

⁴² *Loc. cit.*

hemos sugerido antes, podría invertirse y considerarse, con Bernet, que su elucidación de la temporalidad del existir auténtico y, por tanto, del instante, antes que surgir de un análisis existencial y ontológico-fundamental, resulta ella misma originada por una *situación histórica*, “precisamente determinada por el tiempo histórico del pueblo alemán después de la primera guerra mundial.”⁴³ Igualmente el cambio del modo de acceso al instante en el marco de los *Grundbegriffe*, esta vez desde el aburrimiento, señala precisamente que no es el instante, concebido como mirada, el que abre la situación, sino una determinada situación en la que estoy, en este caso el hundirse en la insignificatividad de la realidad efectiva que me rodea, aquello que hace posible el instante, concebido ahora como el hecho de asumir el hallarse esencialmente determinado por la situación. Esta última problematización no pone en cuestión el que, para mí, es el aspecto más relevante de la concepción heideggeriana del instante, a saber, el de haber resaltado el nexo esencial entre la temporalización auténtica y los modos fácticos de existir. Sin embargo, intenta poner en evidencia el carácter excluyente de aquellos modos fácticos que plantea Heidegger como condición de la temporalidad auténtica. Este carácter es excluyente en relación con una *positividad*, en la medida en que otros acontecimientos y, consecuentemente, otras situaciones positivas en la que el existente puede encontrarse y desde las cuales puede temporalizarse, como el amor, el arrepentimiento, la pasión por una idea, etc. quedan arbitrariamente excluidos o no se ve por qué necesariamente referidos al “precurzar”. Pero este carácter excluyente lo es también en relación con una *negatividad*. Bien puede ocurrir que el *Dasein* experimente internamente la necesidad de decidirse —de que finalmente llegue el instante— y, sin embargo, no poder encontrar un modo de existir fáctico que le permita acceder a un presente y a una temporalización auténtica. Y ello porque la situación se niega a abrirse, porque nada acontece y ella permanece cerrada, sin ofrecer vías a través de las cuales el existente pueda encontrar el camino de su vida y definirse a sí mismo. El instante no puede ser producido, sólo esperado y asumido. El existente no tiene en sus manos “armar” una situación que en el presente le permita ser esencial y decisivamente sí mismo, sino que esta situación tiene que *hacérsele presente* para poder, responsivamente, asumirla y resolverse. Pero la situación puede no darse.

Esta triple problematización de la noción heideggeriana de instante conduce a tres conclusiones específicas que reformulan la comprensión del

⁴³ *Loc. cit.*

fenómeno. La primera de ellas ya la hemos tratado suficientemente, a saber, que el origen esencial o condición de posibilidad del instante está dado por la situación. Por ello mismo puede decirse que en él no soy yo el que echa una mirada a la situación exterior para determinar mis posibilidades respectivas, sino que es esta situación la que se dirige a mí, cual si hubiese una inversión del movimiento intencional, y se vuelve mi interior más profundo. En el instante hay, por cierto, una suerte de abandono de mí mismo, de mis preocupaciones y ocupaciones, para encontrarme a mí mismo fuera de mí: en la interpelación de la situación que me revela mi verdadero sí mismo, al punto de no ser sino la respuesta a esa situación. Ello se advierte por excelencia en el instante feliz del enamoramiento, en el que descubro el sentido de mi existencia en la mirada del otro que amo y me veo en la luz que sobre mí echa el amor. La asunción de sí ocurre como un abandono de sí para encontrarse a sí desde fuera de sí. Günther Wolfart, en sus meditaciones sobre la epifanía estética en el instante, ha expresado concisa y bellamente esta experiencia: “¡Déjate y mira, mira – *ahí, ahí* estás tú, *ahí estás* tú, para ello estás tú *ahí!*”⁴⁴ Es allí afuera, *en* la epifanía de aquello que se hace presente en la situación (el acontecimiento), donde *está* la posibilidad del instante y de mí mismo.

La segunda conclusión no es sino la contracara o la correspondencia de la anterior. Si bien es cierto que en el instante me resuelvo a mí mismo a partir de la relación con aquello decisivo que se muestra e irrumpe en la situación —la epifanía que posibilita el instante—, no es menos cierto que mi resolución lleva a plenificar las posibilidades de sentido inherentes y latentes a la situación. Así, si tomamos de nuevo como ejemplo el instante feliz del amor, todas las maravillas que la situación promete sólo son posibles si me resuelvo a empuñarlas y me dirijo con todo mi ser en búsqueda de la amada y del amor que me ofrece. Así también, si tomamos ahora como ejemplo el instante aciago de la catástrofe, que me insta o desafía a encontrarle un sentido entero a mi existencia, por ejemplo en el compromiso con mitigar el sufrimiento que ella esparce, advertimos también que esa llamada sólo se realiza como efectiva compasión con mi entera resolución y compromiso. El instante como fenómeno responsivo surge, por cierto, de la interpelación de la realidad efectiva configurada como situación que me atinge integralmente por lo que en ella acontece y se muestra. Pero cuando el existente no deja evanescerse el instante y lo toma entre sus manos, el instante revierte

⁴⁴ G. Wolfahrt, *Der Punkt. Ästhetische Meditationen*, Freiburg/München, Alber, 1986, p. 59.

sobre la situación y refigura la realidad efectiva, permitiendo que *eclosionen* las posibilidades de sentido en ella ínsitas y latentes en su interpelación. Responsividad del instante y eclosión de la situación son fenómenos que deben pensarse conjuntamente en su estricta correspondencia.

Finalmente la tercera conclusión merece, aunque breve, un tratamiento separado. Me refiero al carácter espacio-temporal del instante.

2.2 Espacio-temporalidad del instante

La determinación del instante como surgido de la correspondencia entre la interpelación proveniente de la situación en la que estoy y la respuesta que asume esa interpelación, conduce a considerar la índole del fenómeno como esencialmente espacio-temporal. En efecto, la interpelación me insta a ser *aquí* mismo, es decir, en y por la situación, de un modo determinado; y la respuesta, que me realiza realizando las posibilidades de sentido latentes para mí en la situación, permite que el *aquí* en el que estoy se refigure, es decir, que emerjan y eclosionen en la realidad efectiva las posibilidades de sentido por la que he sido instado. El instante surge de un *aquí* y, a través de la resolución, desemboca en una reconfiguración del *aquí*. En efecto, la resolución misma es impensable sin su repercusión en lo que hemos llamado eclosión de la situación, y que también podría determinarse como la emergencia y efectivización de una posibilidad de configuración del espacio de atingencia de la realidad efectiva en la que el existente resuelto se encuentra. Así pensado, ya es imposible considerar el instante como un fenómeno “intrínsecamente temporal”, puesto que en el origen del fenómeno está el espacio como situación y su consumación conduce a una refiguración de ese mismo espacio situacional. Por ello, como el propio Heidegger reconocerá años más tarde⁴⁵, es menester poner en cuestión la afirmación del §70 de *Ser y tiempo*, que considera que “sólo sobre la base de la temporalidad horizontal-extática es posible la irrupción del ‘ser-ahí’ en el espacio.”⁴⁶ Consecuente también hay que cuestionar el intento de reducir la espacialidad “en la que está” el existente humano a la temporalidad. No es posible afirmar que el “*aquí*” que llamamos situación se funda extáticamente en el advenir y sido propio de la temporalidad del *Dasein*, esto es, en el “precurzar-reiterante” que “deja que me “hagan frente” los entes que constituyen ese *aquí*.”

⁴⁵ De hecho no hacemos en este contexto sino insistir en una observación realizada por el propio Heidegger, por ejemplo, en la conferencia “Tiempo y ser”: “El intento del §70 de *Ser y tiempo* de reducir la espacialidad del *Dasein* a la temporalidad no se deja sostener.” M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 2000, p. 24.

⁴⁶ SZ, p. 369.

Por consiguiente, no es posible afirmar tampoco que la mirada, como modo auténtico de temporalización, es la que funda la situación como espacio-espaciado o espacio de atingencia. Y no lo es precisamente por el carácter de acontecimiento alterador y repentino de la situación que origina el instante. En efecto, el instante no lo puedo hacer ocurrir por el mero hecho de temporalizarme extáticamente. Si sólo considero este aspecto, encuentro la prolongación extática de los momentos. Pero si aquello a lo que me refiero no es un momento más, sino el instante decisivo, entonces se requiere una situación, esto es, una cierta configuración de la realidad efectiva, que se me da como mi lugar o situación, y que me ofrece la ocasión de temporalizarme auténticamente. La asunción de esa ocasión es el instante. No es, entonces, el presente auténtico lo que funda el aquí de la situación, sino la correspondencia a ese “aquí emergente” lo que permite que acaezca el instante. En tanto ese aquí, como configuración espacial de la realidad efectiva, es el origen del instante, no puede hablarse de una prioridad ontológica o existencial del tiempo sobre el espacio. El instante no es un ahora. Pero tampoco puede afirmarse una reducción del tiempo al espacio, pues la situación, sin el acontecimiento histórico que la configura y sin la asunción y la efectiva temporalización extática del existente de su existir a partir de la afección que ella provoca, no constituye instante alguno. El instante no es un aquí. Es un “aquí-ahora”. Es el aquí de la situación lo que hace que el ahora de la resolución no sea un mero ahora vacío y abstracto, un puro punto temporal, sino que pueda ser mi “hoy”, es decir, un lapso, más o menos extenso, con un espesor de posibilidades que me conciernen decisivamente y me definen. Y es el ahora de la resolución lo que permite que el aquí no termine siendo un sector más mensurable del espacio como cualquier otro, sino mi “lugar” en dónde puedo ser yo mismo. El instante no es, por tanto, ni intrínsecamente temporal ni puramente espacial, sino espacio-temporal. Considerada una dimensión sin la otra el fenómeno se desvanece, como, según decía Minkowski, se desvanecen el tiempo y el espacio cósmicos, cuando, tratados por separado, se hunden entre sombras.

Esta dimensión espacio-temporal del instante, que se refleja en la etimología latina⁴⁷ del término, como así también su dimensión pasiva y el rol

⁴⁷ En efecto, “in-stante” proviene del latín *instans-antis*, participio presente del verbo latino *insto*. *Insto*, a su vez, se compone del verbo *sto*, que significa literalmente “estar de pie” (como el verbo alemán *stehen*, que tiene la misma raíz indogermánica *st[h]ā) y de la preposición *in* que, como preposición de ablativo, significa el lugar “en” el que se está, situación en sentido propio. La significación del término “instante” sería, entonces, originariamente espacial: “lo que está en”. Sin embargo, *in* tiene también sentido temporal y mienta un lapso de tiempo efectivamente aconteciente. “Instante”, como participio presente, significa literalmente “lo que ahora está aconteciendo en”.

que juega la alteridad del acontecimiento en su concreción, no son, a mi modo de ver, suficientemente considerados en la comprensión del fenómeno como presente auténtico en *Ser y tiempo*. Si esta conclusión es aplicable al tratamiento del instante en las obras de Heidegger posteriores a la *Kehre*, es una cuestión que no puede aquí si no quedar abierta, pues ella exigiría un estudio específico.

Bibliografía

- Bernet, Rudolf, “Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger”, *Heidegger Studies*, vol. 3/4, (1987/88), pp. 89-105.
- Falkenhayn, Katharina von, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlín, Duncker & Humblot, 2003.
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
- Guzzoni, Ute, “Anspruch und Entsprechung und die Frage der Intersubjektivität”, en U. Guzzoni (ed.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 2000.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 64. Der Begriff der Zeit*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- Sommer, Manfred, *Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987.
- Ward, Koral, *Augenblick. The concept of the ‘Decisive Moment’ in 19th – and 20th Century Western Philosophy*, Aldershot/Burlington, Ashgate Publishing, 2008.
- Wolfahrt, Günther, *Der Punkt. Ästhetische Meditationen*, Freiburg/München, Alber, 1986.