

## El papel del futuro en la constitución de nuestro ser (-ahí). La influencia de Aristóteles en el concepto heideggeriano de tiempo\*

MARTA FIGUERAS I BADIA\*\*

**Resumen:** El estudio de la obra de Aristóteles es imprescindible para acercarnos al modo en que Heidegger responde a la pregunta de qué es el tiempo<sup>1</sup>. El objetivo de la presente comunicación es, en primer lugar, analizar la peculiar radicalización del concepto de tiempo aristotélico efectuada por el joven Heidegger; en segundo lugar, mostrar la estrecha relación entre la comprensión vulgar del tiempo ofrecida por Aristóteles y el tiempo originario, centrándonos en el papel que tiene el momento temporal del futuro en la constitución de nuestro propio ser.

**Palabras clave:** tiempo, ser, Dasein, temporalidad, propiedad, Aristóteles.

**Abstract:** The study of Aristotle's work is essential in order to understand the way in which Heidegger answers the question of what time is. The purpose of this communication is, firstly, analyzing the peculiar radicalization of Aristotle's concept of time made by the young Heidegger; secondly, showing the close relationship between the understanding of daily time offered by Aristotle and the original time, focusing on the importance of future in the constitution of our own being.

**Key words:** Time, Being, Dasein, temporality, property, Aristotle.

El objetivo de Martin Heidegger en sus lecciones del semestre de verano de Marburgo de 1927 y publicadas bajo el título de *Problemas fundamentales de la fenomenología*– no es ofrecer un resumen detallado y fiel al texto del pensamiento aristotélico sobre el tiempo, sino más bien ofrecer una exposición libre y que le permita desarrollar una interpretación de más alcance. Para ello, parte de la definición de tiempo ofrecida por el propio Aristóteles: el tiempo es el movimiento según el antes y el después<sup>2</sup>. Heidegger reconoce que esta

---

\* Este artículo se enmarca en la órbita del proyecto de investigación *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger. Un estudio de las traducciones al castellano como una contribución a la fijación terminológica de su obra* (FFI2009/13187) asociado a la Universidad Autónoma de Barcelona.

\*\* Departament de Filosofia, despatx B7-115, Universitat Autònoma de Barcelona, 08193 Bellaterra (Barcelona).

1 De hecho, el interés del joven Heidegger por el pensamiento de Aristóteles, no sólo es evidente si reconstruimos sus trabajos acerca del tiempo. Al contrario, toda su filosofía práctica gira en torno a tres cuestiones fundamentales, a saber, el problema de la verdad, de la construcción ontológica de la vida humana y el tiempo. Las tres cuestiones están estrechamente entrelazadas, y en todas ellas, el papel de Aristóteles es sin duda patente. De hecho, y tal y como recuerda el propio Heidegger en *Mí camino en la fenomenología*, su personal interés por Aristóteles ya está despierto en su temprana lectura del libro de Franz Brentano titulado *Del significado múltiple del ente en Aristóteles* (1862).

2 Física, 219b.

determinación del tiempo, más que ofrecer una luz a la problemática, la convierte en más impenetrable si cabe<sup>3</sup>. Sin embargo, sí que nos ofrece algunas pistas sobre el camino que hay que recorrer.

### **El tiempo es tiempo. ¿Tautología o intuición aristotélica?**

El primer dato que se aprecia es la estrecha conexión de tiempo y movimiento. Heidegger propone entender la definición aristotélica de la siguiente manera: «el tiempo no es sólo lo numerado en conexión con el movimiento, sino lo numerado en conexión con el movimiento, *en la medida* en que está en la perspectiva del antes y del después cuando lo *seguimos en tanto que movimiento*»<sup>4</sup>. Ya de entrada sale a la luz un problema que se encuentra implícito en la propia definición de tiempo que Aristóteles defiende. El antes y el después, lo anterior y lo posterior, son ambas determinaciones temporales. Con su definición, Aristóteles está afirmando que el tiempo es el número del movimiento en el horizonte del tiempo. Dicho de otro modo, el tiempo es tiempo numerado. Pero si el tiempo es lo anterior y lo posterior, entonces estamos reconociendo que el tiempo es tiempo. Heidegger insinúa que esta tautología no es producto de un error lógico sino de la lucidez del filósofo estagirita que, con esta afirmación, el referente del predicado era de naturaleza distinta al del sujeto. «Quizás la definición aristotélica del tiempo no sea una tautología, sino que trasluzca la intrínseca vinculación del fenómeno aristotélico del tiempo, esto es, de la comprensión vulgar del tiempo, con el tiempo originario que nosotros denominamos temporalidad»<sup>5</sup>. De hecho, Heidegger apuesta por interpretar la definición aristotélica en estos términos, dejando entrever que el punto de partida para averiguar qué es el tiempo originario reside en el tiempo vulgar.

Heidegger afirma que el uso del reloj es un ejemplo paradigmático del modo en que entendemos el tiempo vulgarmente, en nuestra vida cotidiana. Es necesario, en consecuencia, analizar el significado de «usar el reloj» sin más, y todo lo que ello implica. ¿Qué quiere decir, así pues, leer el tiempo en el reloj? Cuando miramos el reloj, estamos viendo el reloj, pero no es él (el reloj) el objeto de nuestra atención, sino la hora que en él se marca. El aparato medidor del tiempo no es, por tanto, el objeto de nuestra atención. Pero lo curioso aquí es que el tiempo tampoco lo es. Cuando miramos el reloj y pretendemos leer la hora, no buscamos el tiempo en general, sino que lo que nos interesa de hecho es llevar a término una acción determinada. Al informarme sobre el tiempo, busco saber cuánto tiempo queda para este punto en concreto. Necesito conocer qué hora es para determinar cuánto tiempo tengo para realizar una actividad concreta. Es un *tiempo para*. Y si podemos determinar cuánto tiempo queda para realizar una actividad, es debido al hecho de que ya siempre contamos con el tiempo. El tiempo, entendiendo aquí tiempo originario, ya siempre nos está dado. Gracias a ello podemos observar el reloj y contar el *tiempo para*, volviéndonos así, de nuevo, hacia el tiempo originario, aunque en principio no seamos conscientes de ello. Aún más, al verbalizar la hora estamos siempre, aunque sea indirectamente, diciendo «ahora». Pero al decir «ahora» no nos referimos a algo subsistente –como parecía creer Aristóteles– sino que nos estamos

3 GA 24: 289.

4 GA 24: 292.

5 GA 24: 293.

dirigiendo a aquello de lo que nos ocupamos. Heidegger intenta clarificar esta afirmación con dos ejemplos: por una parte, cuando decimos «hace frío», lo que en realidad queremos indicar es que «ahora hace frío». Sin embargo, cuando hablamos de «esta ventana», no encontramos el ahora por ninguna parte. Esto es debido a que, en el segundo caso, la ventana pasa a ser el objeto de nuestra atención. Sin embargo, al decir «ahora» no nos estamos refiriendo a un objeto como podría ser la ventana anteriormente mencionada, sino que con el «ahora» hacemos una declaración de algo completamente diferente: estamos también diciendo de forma implícita «antes» y «luego». Pero, si no nos estamos refiriendo a ningún objeto, ¿cuál es el origen entonces de ese «ahora», ese «antes», y ese «luego»? Nosotros siempre estamos inmersos en el tiempo y no podemos escapar del mismo. Así que cuando decimos la hora, y expresamos un tiempo-para, nos movemos en un contexto de lo que hicimos antes, lo que hacemos ahora, y lo que haremos después. Esta afirmación le sirve a Heidegger como punto de partida para enlazar el tiempo vulgar con la temporalidad originaria.

### La comprensión vulgar del tiempo y el retorno al tiempo originario

Para Heidegger, cuando decimos «luego», estamos a la espera de que suceda alguna cosa. Cuando decimos «antes», retenemos un hecho ya ha pasado. Y cuando decimos «ahora», estamos de hecho presentificando, esto es, haciendo presente, algún suceso o incidente. Estar a la espera, retención y presentificación son, según Heidegger, las tres determinaciones de tiempo que Aristóteles ya intuyó y tematizó en su tratado sobre el tiempo al hablar del ahora, del ahora que ya-no-es, y del ahora que aún-no-es. «Con esto se pone de relieve la *conexión intrínseca* no sólo del tiempo expresado, sino de estos *comportamientos* en los que se expresa el tiempo. Si el tiempo se expresa con estas determinaciones –ahora, hace un momento, luego– y estas determinaciones expresan un anticipar, un retener y un presentificar, entonces resulta evidente que lo que se está poniendo de relieve aquí es el *tiempo en un sentido más originario*»<sup>6</sup>. Cada una de estas determinaciones de tiempo, «ahora», «antes» y «luego», es expresada a partir de la unidad de un presentificar-anticipar-retener, dado que, cuando decimos «hace un rato», estamos implícitamente diciendo que «ahora-ya-no». Y al decir «después», estamos expresando que «ahora-aún-no». Por lo tanto, en ambos momentos hay una presencia del «ahora», del presentificar. Se muestra, en consecuencia, una unidad de los tres momentos temporales. Y esta unidad es lo que le permite al Dasein un acto tan cotidiano como decir la hora. Sin esa unidad, no habría una continuidad en el tiempo, sino momentos temporales inconexos. El Dasein ya siempre vive en un tiempo, y «el tiempo mencionado con el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato” es el tiempo con el que cuenta el Dasein que se toma tiempo. Mas ¿de dónde toma el tiempo con el que cuenta y que expresa en el “ahora”, el “luego” y el “hace un rato”?»<sup>7</sup>. Hasta ahora se ha concluido que la estructura del tiempo estaba formada por el «ahora», el «luego» y el «hace un rato». Pero es preciso caracterizar de forma más detallada y precisa en qué consiste dicha estructura. Para ello, Heidegger vuelve a centrarse en el «uso del reloj». Cuando decimos la hora, estamos contando con el tiempo, y nos centramos en un tiempo-para. Nuestro objetivo es saber el tiempo de que disponemos

6 GA 24: 313.

7 GA 24: 314.

para realizar algo, o por el contrario, si no tenemos tiempo (si estamos a destiempo: *Unzeit*) de hacer alguna cosa. Este tiempo, entendido como tiempo oportuno o como destiempo, tiene, según Heidegger, el carácter de la significatividad. Y este carácter es esencial en la estructura del tiempo, pese a que nadie en la historia de la filosofía lo ha tenido en cuenta. La significatividad es el carácter que caracteriza el mundo como mundo. Gracias a él, designamos el tiempo con el que contamos, como tiempo del mundo. No hay que confundir este tiempo del mundo con el tiempo de la naturaleza. El tiempo del mundo no es un tiempo de las cosas intramundanas, sino que, al decir mundo, no estamos haciendo referencia a objetos subsistentes, esto es, a la naturaleza, sino «sólo aquello que hace posible el que la naturaleza esté descubierta»<sup>8</sup>. No hay un tiempo de la naturaleza (es decir, un tiempo de los entes-a-la-mano), porque el tiempo, hablando en propiedad, pertenece al Dasein. Sí hay, sin embargo, un tiempo del mundo, y eso es posible gracias a su carácter de significatividad.

Otra característica propia del tiempo, y que tampoco se ha tenido en cuenta a lo largo de la historia, es la databilidad. Como ya se ha dicho, cada vez que decimos «ahora», estamos apuntando de forma implícita un «antes» y un «luego». Del mismo modo, cada vez que decimos que reconocemos estar a la espera de algo, o que recordamos algo, hay un cierto «ahora» presente. La databilidad es precisamente esta estructura relacional del «ahora», que le permite estar siempre enlazado con el «antes» y el «después». El tiempo se comprende vulgarmente como una serie de «ahoras», pero no se tiene en cuenta la importancia que la databilidad tiene en dicha serie. En el tiempo vulgar, «los «ahoras» son pensados como siendo por sí, como flotando libremente, sin relaciones, intrínsecamente unidos unos a otros e intrínsecamente sucediéndose unos a otros»<sup>9</sup>. Sin embargo, no somos cotidianamente conscientes de que cada «ahora», cada «hace un rato» y cada «luego» que mencionamos están ya siempre relacionados con algo, y en esto consiste su databilidad. Esta databilidad es previa incluso al calendario, como demuestra el hecho de poder datar un determinado evento en relación, no a la fecha en la que se produjo, sino a otro evento cercano. La databilidad es una característica muy importante, y no merece ser desestimada, puesto que ella es la que nos conducirá a los conceptos de duración del tiempo, e incluso de distensión del mismo: al estar todos los «ahoras» relacionados entre ellos, vemos que, al decir primero «ahora», y posteriormente decir «luego», entre ambos «ahoras» (ahora y ahora-todavía-no) hay un determinado *entretanto*. En este entretanto encontramos la duración del tiempo. Sin él, tendríamos una serie de «ahoras» unidos por yuxtaposición, y sin enlace entre ellos. El tiempo estaría formado por momentos independientes e inconexos.

Heidegger añade a todo esto un último carácter del tiempo: la publicidad. Cuando decimos «ahora», todos los que nos rodean entienden lo que queremos decir. Quizás cada uno de nosotros date ese «ahora» a partir de una cosa o de un evento diferente, pero pese a ello, todos nos entendemos. El «ahora» expresado en la convivencia es comprensible para todos. Es, pues, un «ahora» público y no pertenece a nadie en concreto. Por ese motivo, la publicidad del «ahora» nos lleva a creer que, dado que no me pertenece ni a mí ni a nadie, está de algún modo ahí.

---

8 GA 24: 315.

9 GA 24: 317.

En este punto de sus lecciones, Martin Heidegger retoma la pregunta que ha dejado anteriormente abierta: ¿de dónde surge ese tiempo único que conocemos, y al que indirectamente apelamos cada vez que decimos «ahora»? El inicio para responder a tan compleja pregunta es la relación del «ahora», «luego» y «hace un rato» con los comportamientos de presentificar, anticipar y retener respectivamente. Heidegger comenta que, cuando estamos a la espera de algún evento, de alguna manera anticipamos nuestras posibilidades. Y precisamente, el Dasein llega hasta sí mismo anticipando su poder ser. El Dasein no es un ser cerrado y con un destino prefijado, sino que tiene multitud de potencialidades diferentes. Cada una de estas posibilidades le abre un camino diferente. Cuando el Dasein anticipa sus posibilidades, se le está abriendo, en sentido originario, el futuro. Aún más, el Dasein es el futuro, puesto que estas posibilidades futuras son, de hecho, las que irán constituyendo su ser.

La existencia del Dasein, pues, no consiste únicamente en el presente, sino que en ella se observa la unidad de los tres momentos temporales, a saber, presente, pasado y futuro. Y esta unidad de los tres momentos temporales se materializa, por así decirlo, en la temporalidad originaria. En ella, a su vez, el futuro sale fuera de sí para influir en el presente, y el presente en el pasado, y el pasado en el futuro. No son tres momentos indiferenciados, sino que la temporalidad, entendida como unidad de los tres momentos, es el originario estar fuera de sí. Por ese motivo Heidegger afirma que el tiempo originario es extático: en ella, los tres momentos temporales salen fuera de sí para pertenecerse entre ellos los unos con los otros de forma cooriginaria. Y esta temporalidad determinada extáticamente es la condición de la constitución del ser del Dasein. «El tiempo originario está, en sí mismo –esto es la esencia de su temporalización–, fuera de sí, es decir, no es algo que primero fuera subsistente, como una cosa, y después saliese fuera de sí dejándose a sí mismo detrás de sí, sino que en sí mismo no es otra cosa más que el fuera de sí puro y simple»<sup>10</sup>. El Dasein tiene una constitución temporal extática, y esto quiere decir que es un ser prominentemente abierto, afirmación que se ha hecho con anterioridad pero que aquí adquiere pleno sentido.

Una vez designada en qué consiste la temporalidad originaria, Martin Heidegger se plantea en qué medida el tiempo entendido vulgarmente se funda en la misma. Y más concretamente, cómo podríamos derivar de las estructuras esenciales de la temporalidad originaria (significatibilidad, databilidad, distensión y publicidad) el concepto vulgar de tiempo.

El carácter extático de la temporalidad nos permite observar en qué modo las estructuras esenciales de la misma ya se encuentran en el tiempo vulgarmente entendido. En primer lugar, si el tiempo es extático, el «ahora» también lo es. Y eso implica que cada «ahora» no es sólo él mismo, sino que formará parte de un «ahora» anterior y de uno posterior. Aquí aparece la databilidad, que pasa a ser posible porque el «ahora» es extáticamente abierto en tanto que determinación del tiempo. O lo que es lo mismo, porque surge a partir de la temporalidad originaria y extática. Si esto no fuera así, y los «ahoras» fueran una simple serie de «ahoras» yuxtapuestos, no podríamos relacionar un hecho con ninguna otra cosa o evento pasado o futuro: «en otras palabras, el tiempo entendido vulgarmente, el «ahora» visto a partir de esta relación de databilidad, es sólo el indicio de la temporalidad originaria»<sup>11</sup>. Y algo parecido ocurre con el carácter de distensión, de publicidad y de significatividad. Por una parte, el

---

10 GA 24: 322.

11 GA 24: 324.

mero hecho de que de un «ahora» a otro haya un entretanto, es decir, que los «ahoras» se distiendan, es posible gracias una vez más al carácter extático del tiempo, que permite que los «ahoras» no se limiten a ser meros instantes cerrados y sin contacto entre ellos, al más fiel estilo de las mónadas leibnizianas, sino que, por el contrato, el carácter extático les permite salir de sí y co-pertenecerse los unos a los otros. Este hecho hace posible la distensión del tiempo. En segundo lugar, si cualquier determinación del tiempo es comprensible por todos los Dasein, eso es debido también al carácter extático y unitario del tiempo originario: puesto que el Dasein ya siempre se encuentra en la unidad de la temporalidad misma, y puesto que cualquier «ahora» mencionado encierra en sí mismo el carácter del momento pasado, presente y futuro de forma concomitante, siempre cualquier Dasein puede alcanzar una comprensión del mismo. Por último, denominamos al tiempo de la comprensión cotidiana tiempo mundano, esto es, tiempo del mundo. Una de las características propias del ser del Dasein es, precisamente, ser-en-el-mundo. Así que si la temporalidad originaria es el ser del Dasein, y éste se caracteriza por ser-en-el-mundo, entonces el tiempo vulgar caracterizado como mundano surge indudablemente del tiempo originario que constituye al Dasein.

«A partir de la explicación de los momentos estructurales de la significatividad, la databilidad, la distensión y la publicidad, logramos ver que las determinaciones fundamentales del tiempo entendido vulgarmente surgen a partir de la unidad extático-horizontal del anticipar, del retener y del presentificar y cómo ocurre esto»<sup>12</sup>. Con este análisis, pues, Heidegger concluye la que era su hipótesis inicial expuesta en estas lecciones: el tiempo vulgar surge de alguna manera de la temporalidad originaria. Por ese motivo es necesario analizar en qué consiste el concepto vulgar del tiempo, teorizado magníficamente por Aristóteles, para, desde ella, llegar a la temporeidad originaria, que es la meta de todas estas reflexiones. Concepto de tiempo que, como se ha visto hasta ahora, se rige por unas creencias y determinaciones que no corresponden con el tiempo originario: «el tiempo, como Aristóteles puso de relieve y como es conocido por la conciencia vulgar, es una secuencia de «ahoras» que van desde el ahora-todavía-no hasta el ahora-ya-no, secuencia de horas que no es indeterminada, sino que tiene en sí una dirección desde el futuro hacia el pasado. Decimos también que el tiempo pasa. La serie de los «ahoras», de acuerdo con esta secuencia dirigida unidireccionalmente desde el futuro al pasado, no es reversible. Se califica a esta serie de horas como infinita. Se acepta, como principio general, que el tiempo es infinito»<sup>13</sup>. Heidegger distingue entre temporalidad y temporeidad, y afirma que mientras la primera es el tiempo originario como tal, la segunda es la condición de posibilidad de la comprensión del ser del Dasein. O, dicho de otro modo, el Dasein ya siempre es temporal, y es un ser que se pregunta por su ser. Esto es, por su ser temporal. Pero la temporeidad (no originaria) es el punto de partida para las reflexiones del Dasein, que le conducirán a un conocimiento de la temporalidad. La temporeidad es, pues, la condición de posibilidad para que el Dasein conozca su ser.

El comprender pertenece a la constitución fundamental del Dasein. Si el Dasein se funda en la temporalidad, entonces ésta es, de algún modo, la condición de posibilidad del comprender en general. ¿De qué manera? El Dasein existe, y a la vez, comprende. El comprender es una determinación fundamental del existir. Pero cabe distinguir una existencia

---

12 GA 24: 326.

13 GA 24: 314.

auténtica, y otra inauténtica. Originariamente, el Dasein es un ser-arrojado, que vive en un estado de caída en el Uno público. Lleva de facto una existencia inauténtica. Sólo cuando toma conciencia de su posibilidad más propia –el estado de resuelto–, vive una existencia auténtica. En el estar-resuelto, el Dasein se comprende a partir de su más propio poder-ser, esto es, su existencia está primordialmente dirigida al futuro (en la medida en la que se abre hacia sus posibilidades). «En el estar-resuelto, o sea, en el comprenderse a partir del más propio poder ser –en este llegar hacia sí mismo a partir de la posibilidad más propia–, el Dasein retorna a lo que él mismo es y se toma como el ente que él es. En el retornar hacia sí mismo, lleva consigo otra vez, se re-pite, todo lo que él es, en su aprehendido poder ser más propio»<sup>14</sup>. El modo temporal en el cual el Dasein es lo que ha sido, es denominado *repetición*. Esta modalidad temporal del haber-sido (la repetición) tiene, por supuesto, un carácter extático, y gracias a él hay una unión de dicha modalidad temporal del haber-sido junto con el futuro. En la unidad de ambos encontramos un presente específico, un presente que se mantiene en el estar-resuelto, esto es, que se mantiene en el futuro y en el haber sido del estar resuelto. A este presente lo denominamos *instante*. El instante pertenece a la temporalidad originaria y propia del Dasein, y representa el modo primario del presente en tanto que presentificación. «El instante es un fenómeno originario de la temporalidad originaria, mientras que el «ahora» sólo es un fenómeno del tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del instante, el *κατῳός* y lo definió en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, aunque no logró poner en conexión el carácter específico del tiempo del *κατῳός* con lo que él entiende, por otra parte, como tiempo (*ἄνυ*)»<sup>15</sup>.

El presente del Dasein no tiene constantemente el carácter del instante. Esto es debido a que el Dasein no existe siempre como un Dasein resuelto. De hecho, en la mayoría de ocasiones el Dasein se muestra como irresoluto. Teniendo esto en cuenta, será necesario plantearse qué carácter tiene la temporalidad del inauténtico comprenderse a sí mismo (puesto que ya hemos visto que en la comprensión auténtica del Dasein, la temporalidad se muestra como originaria). Y sobre este punto, Heidegger comenta que el Dasein se comprende de modo inauténtico de la siguiente manera: llega hasta sí mismo a partir de su relación con los entes y con los otros Dasein. Este comprenderse a sí mismo a partir de las cosas tiene el carácter de llegar hacia sí mismo, esto es, de futuro. Pero éste es un futuro inauténtico, al que Heidegger denomina *anticipación*, para diferenciarlo del *estar a la espera*. Es gracias a la anticipación que nosotros podemos esperar algo de las cosas, y entender porqué suceden de una determinada manera o de otra. En cambio, lo que ya siempre somos en cada caso queda olvidado detrás de nosotros. Y es precisamente en este olvido dónde se nos muestra la temporalidad originaria: «el olvido no es la carencia y la falta de recuerdo, de modo que, en vez de ese recuerdo, no hubiera nada, sino que es un modo extático auténticamente positivo de la temporalidad»<sup>16</sup>. Si tenemos en cuenta este análisis del olvido, y también al anterior acerca del presente entendido como *instante*, veremos que el comprender inauténtico tiene el carácter del anticipar olvidando y presentificando. Tanto el comprender auténtico como el inauténtico, pues, son posibles gracias al tiempo: la temporalidad entendida vulgarmente

---

14 GA 24: 344.

15 GA 24: 345.

16 GA 24: 347.



permite una primera aproximación a la comprensión inauténtica del Dasein, tanto de sí mismo como de los otros entes<sup>17</sup>. Y ésta temporalidad vulgar surge de una temporalidad originaria que constituye al Dasein y que, a su vez, le otorga la precomprensión del mundo necesaria para, por una parte, tener una comprensión inauténtica de lo que nos rodea; y por otra, comprender nuestro propio ser como un estar-resuelto, Y esto es, en último caso, tener una comprensión auténtica de nosotros mismos.

### Bibliografía básica

- HAAR, Michael (1996): «Le moment (kairos), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit)», en *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la factivité à la métaphysique du Dasein*. Ed. COURTINE J. F., Paris.
- HEIDEGGER, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jesús Adrián Escudero (2008): *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona. (GA 64). El artículo con idéntico título y también incluido en el vol. 64 de las obras completas se encuentra también traducido al castellano por Jesús Adrián Escudero (1999): *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin (1997): *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Juan José García Norro (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid. (GA 24).
- HEIDEGGER, Martin (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 18).
- HEIDEGGER, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica) [informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jaime de Aspizunza (2005): *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid. (GA 20).
- HEIDEGGER, Martin (1977): *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera (2003<sup>2</sup>): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. (GA 2).

---

17 Más información acerca de esta cuestión puede encontrarse en GA 24: §20.