

CAPÍTULO IX

Concepto existencial

σφώτατον χρόνος; ἀνευρίσκει γὰρ πάντα
Tales, D.-K. 11 A 1.

El concepto existencial del tiempo hace referencia a una estructura constitutiva del ser del hombre, que funda el sentido que hace comprensible la estructura global de la existencia humana, absolutamente diferente de la sucesión tematizada por los conceptos cronológico y el fenomenológico. En este sentido, temporalidad y existencia serían términos susceptibles de intercambiarse, pues la existencia es un *quid* estructurado temporalmente, que, a la vez, despliega el tiempo y es nuestro ser-tiempo (temporalidad) el que funda nuestro ser en el tiempo (historicidad). De este modo entramos en el ámbito de la filosofía existencialista y hermenéutica.

1. HEIDEGGER

La gran ironía antieleática que invade la discusión de las ocho hipótesis sobre lo uno que Platón delinea en el *Parménides* no perdona tampoco al concepto de tiempo. La discusión de la primera hipótesis tiende a demostrar que si lo uno es, de él no se puede decir ninguna cosa. No será ni símil ni disímil, ni igual ni desigual, ni más joven ni más viejo, ni respecto a otro ni respecto a sí mismo, porque cada una de tales predicaciones está implícitamente ya excluida. De ahí se concluye que lo uno no está en el tiempo:

-¿Y qué? “Era”, “ha llegado a ser” y “estaba llegando a ser”, ¿no parecen significar participación de un tiempo pasado?

-Sí, sin duda.

-¿Y qué? “Será”, “llegará a ser” y “habrá llegado a ser”, ¿no significan participación de un tiempo que vendrá después?

-Sí.

-Y “es” y “llega a ser”, ¿del ahora presente?

-Efectivamente.

-Si, entonces, de ningún modo lo uno participa de ningún tiempo, ni llegó a ser ni estaba llegando a ser, ni era antes, ni ha llegado a ser, ni llega a ser ni es ahora, ni llegará a ser, ni habrá llegado a ser, ni será después.

-Es del todo cierto.

-Ahora bien, ¿es posible que algo pueda participar del ser de un modo que no sea alguno de estos?

-No es posible.

-En consecuencia, de ningún modo lo uno participa del ser.

-Parece que no.

-De ningún modo, entonces, lo uno es³⁵⁸.

En la segunda hipótesis se muestra que si lo uno es, entonces lo uno, si participa del ser, debe necesariamente participar también del tiempo:

-Ahora bien. ¿Lo uno también participa del tiempo, y al participar del tiempo, es y llega a ser él mismo más joven y más viejo que él mismo y que las otras cosas, y ni más joven ni más viejo que él mismo ni que las otras cosas?

-¿Cómo?

-Sin duda, le corresponde ser, puesto que es uno.

-Sí.

-¿Pero “es” es alguna otra cosa más que participación del ser en tiempo presente, así como “era” lo es del ser en tiempo pasado y, de su lado, “será” es una comunidad con el ser en el tiempo por venir?

-Eso es, en efecto.

-En consecuencia participa del tiempo, dado que participa del ser³⁵⁹.

El uno está, pues, inmerso en la corriente del tiempo: el tiempo transcurre (*πορεύεται*) y el uno avanza con él (*προέρχεται κατὰ χρόνον*). El transcurrir del tiempo es un transcurrir que no puede salir nunca de la dimensión del presente (*vôv*).

358. PLATÓN, *Parménides*, 141d-e.

359. Id., 151e-152a.

Al avanzar desde un antes a un después (el uno) no podrá saltarse el ahora (...). El ahora siempre le está presente a lo uno a través de todo su ser, porque, cuando es, es siempre ahora³⁶⁰.

Lo que el *Parménides* confirma es el nexo estructural “ser”-“tiempo”: si lo uno participa del ser debe necesariamente participar también del tiempo. Si no participa del tiempo, no puede participar del ser.

Precisamente esto es lo que se pone en juego en el pensamiento heideggeriano: tiempo y ser, ser y tiempo. Los pensadores existencialistas dedican un lugar privilegiado al tema del tiempo, puesto que la existencia concreta del hombre, su existencia en el tiempo, es el centro de su análisis. Heidegger habla de cuatro dimensiones del tiempo: pasado, presente, futuro y una cuarta que consiste en pasar de una dimensión a otra y que es, en realidad, la primera, aquella en la que realmente experimentamos el tiempo. Su *Ser y tiempo* (1927) estudia el sentido de la temporalidad para el hombre³⁶¹. Si en la metafísica tradicional el ser carece de tiempo³⁶², es eterno presente, para Heidegger el ser es temporal de por sí y el ser-ahí vive su temporalidad en un tiempo significativo. En su comentario a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Heidegger define el tiempo como la esencia originaria del ser.

La actividad filosófica toma en Heidegger la forma de un relato del pasado de la filosofía, de un desmontar piezas trabadas del edificio filo-

360. Id., 152b-c.

361. La concepción fenomenológica de Husserl y Heidegger, en lo esencial, no presenta diferencias relevantes. Sustancialmente Heidegger repite, a veces con su terminología sugerente, el carácter general y muchos elementos particulares del análisis husserliano del tiempo. Queda la cuestión de la existencia y de la temporalidad auténtica e inauténtica, distinta de la relación husserliana entre trascendental y mundano. Tal distinción nace de la cuestión heideggeriana del ser para la muerte, cuestión que equilibra la dimensión de la temporalidad en dirección al futuro, no en el sentido de un futuro mundanamente entendido (el aún no, pero después sí) sino en el sentido del fracaso constitutivo y estructural frente al cual es ya desde siempre puesto el ser en su pretensión de tener sentido más allá de su finitud constitutiva y arrojamiento. Aquí Heidegger recorre caminos que son totalmente nuevos y diversos con respecto a Husserl, pero que ya no son fenomenológicos. Cf. C. SINI, *Husserl e Heidegger: Tempo e Fenomenologia*, en G. CASERTANO (ed.), *o.c.*, p. 89. En esta obra se detallan las relaciones de dependencia de Heidegger respecto de su maestro, por medio de la referencia a manuscritos inéditos de Husserl que revelarían una gran influencia de éste en su discípulo en temas que se consideraban habitualmente como específicamente heideggerianos.

362. Ésta es una de las hipótesis heideggerianas más discutibles desde las tesis que nuestro estudio pretende avalar. Es perfectamente lógico sostener que en la metafísica tradicional el ser carece de tiempo, si nuestro discurso se enmarca dentro de una concepción existencial del mismo. Sin embargo, para la tradición metafísica, todo ser posee tiempo, si lo examinamos desde el concepto cósmico y, más aún, el ser participado o creatura, tal como lo entiende Tomás de Aquino, comienza con el tiempo y no tiene fin, es decir, permanece *in aeternum*, con lo que se dota de un carácter temporal perfectamente defendible desde el concepto histórico o, incluso, el eónico, del término tiempo.

sófico, usando del concepto de tiempo como hilo de Ariadna. Remontándose hasta Aristóteles, Heidegger, en *Ser y tiempo*, presenta la doctrina aristotélica –punto de referencia de todos los tratados filosóficos sobre el tiempo, tanto antiguos como modernos– como la primera interpretación temática y extensa de la comprensión vulgar del tiempo, es decir, de su comprensión naturalista, y revela cómo tanto la concepción hegeliana del tiempo como la bergsoniana y la kantiana derivan de la aristotélica³⁶³. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde se dedica un amplio tratado a la doctrina aristotélica del tiempo, Heidegger añade que también la concepción agustiniana, si no deriva de la aristotélica, ciertamente se determina en relación a ella³⁶⁴, que es lo que sucede, en el fondo, con la misma concepción heideggeriana.

Toda la ontología antigua, utilizada a lo largo de los siglos hasta Hegel e incluso hasta Bergson, estaría ya predeterminada en la precomprensión del ser como presencia, *ὄντα, παρουσία*³⁶⁵, en el concepto de ser como presencia sustancial, permanente y disponible a nuestros usos. Heidegger muestra que esta concepción del ser se correlaciona con una concepción vulgar del tiempo, entendido como una entidad separada y externa a los cuerpos-objeto considerados permanentes. El ser puede ser concebido como presencia sólo en la medida en que los objetos están presentes en el espacio y correspondientemente “señalan” el tiempo presente de su simultaneidad, o de su presencia simultánea.

Según el análisis heideggeriano cabe decir que se encuentran los mismos predicados del tiempo en la *Física* de Aristóteles que en la filosofía de la naturaleza de la *Lógica* de Jena de Hegel –análisis, según Heidegger, más interesante que el tratamiento hegeliano del tiempo en la *Enciclopedia*–. Según Heidegger, el concepto hegeliano de tiempo está sacado directamente de la física de Aristóteles. En el camino que llevó de Kant al sistema desarrollado por Hegel tiene lugar una cada vez más decisiva irrupción de la ontología y la lógica aristotélicas. Heidegger ilustra su tesis con ejemplos:

Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *vũv*, Hegel en el ahora (*Jetzt*).
Aristóteles concibe el *vũv* como *ἕκαστος*, Hegel toma el ahora por un “límite”

363. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, 1977), Band 2, § 82. Hay edición española *Ser y tiempo* (México, 1951), § 82, p. 492. Cf. § 5, p. 27-31. De aquí en adelante citaremos por esta traducción.

364. Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, 1975), Band 24, concretamente en la segunda parte *Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins*, pp. 321-469.

365. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 6, p. 35.

(*Grenze*). Aristóteles comprende el *vũv* como *στυγή*, Hegel interpreta el ahora como punto (*Punkt*). Aristóteles caracteriza el *vũv* como *τόδε τι*, Hegel llama al ahora el “esto absoluto” (*das absolute Dieses*). Aristóteles pone, siguiendo la tradición, en relación *χρόνος* con la *σφαίρα*, Hegel insiste en el curso circular (*Kreislauf*) del tiempo³⁶⁶.

Heidegger piensa que a Hegel, sin embargo, se le escapa la que él considera la tendencia central del análisis aristotélico del tiempo, a saber, descubrir una relación de fundamentación (*ἀκολουθεῖν*) entre *vũv, ὄρος, στυγή* y *τόδε τι*. La tesis de Hegel viene a decir que el espacio es tiempo y con ella, en cierto modo, coincide en los resultados la concepción bergsoniana, a pesar de la diferencia de fundamentos. Bergson invierte también esta tesis: el tiempo de la mecánica es espacio. Según Heidegger, también la concepción bergsoniana nació de una lectura del tratado aristotélico del tiempo, puesto que el tiempo como espacio es configurado como una sucesión cualitativa y la duración como sucesión cuantitativa³⁶⁷.

Las filosofías de Aristóteles y Hegel piensan el tiempo a partir del movimiento y lo presentan como una sucesión de momentos que formarían una línea continua. Tal imagen del tiempo, según Heidegger, es una interpretación de una noción de sentido común, la medición del reloj, que él denomina “comprensión vulgar del tiempo” y que consiste en un “poner ante los ojos” la sucesión de los instantes desposeídos de significación. Para Heidegger, el tiempo aristotélico de los “ahoras”, basado en una ontología de la presencia y, de ahí, en la misma estructura temporal del presentarse, ha sido la interpretación a la que se ha ceñido la filosofía sobre el tiempo, encubriendo la temporalidad original desde la que brota, basada en el mismo ser existencial del *Dasein* que se constituye como temporalidad en el “advenir presentando que va siendo sido”. De esta temporalidad genuina, radicada en el fenómeno originario del advenir –“fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia”–, se deriva el concepto vulgar de tiempo, concebido como “flujo de horas”, puesto de manifiesto en el uso del reloj.

Por otra parte, Heidegger se apropia también de la concepción aristotélica del tiempo no sólo en la descripción del tiempo vulgar, sino también en el análisis de la temporalidad auténtica.

“Ser en el tiempo” es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el

366. Id., § 82, p. 496, n. 2.

367. Cf. Ib.

tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe³⁶⁸.

La capacidad del tiempo de hacer salir de sí a lo que existe es su carácter extático, que Aristóteles entiende de modo negativo, como capacidad de corromper y destruir, estrechamente conectada con la irreversibilidad del tiempo. Ahora bien, la destrucción y la construcción no proceden del "número del movimiento", sino del movimiento mismo, que "hace salir de sí a lo que existe". Pero este movimiento es el "*actus entis in potentia quatenus in potentia*", que no se puede identificar sin más con el movimiento local y que nos remite a las diferentes acepciones del término "movimiento" en Aristóteles. Heidegger, subyugado por la potencia del movimiento, utiliza esta capacidad para caracterizar la dimensión de la "temporalidad" que connota el ser en su acepción auténtica, no vulgar, es decir, no naturalista, sino existencial. Para Heidegger, el carácter extático del tiempo es capacidad de proyectarse respecto de una posibilidad.

Como sentido del ser del ente que llamamos Dasein se muestra la temporalidad³⁶⁹.

Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, la angustia, al "de-velar" el ser auténtico de la existencia del Dasein, la cura, suspendida sobre la nada de su "arrojamiento" y la nada del aniquilamiento futuro aprehendida como pasada o, en otros términos, al "de-velar" la existencia como "ser-para-la-muerte", "de-vela" la última trama existencial: la temporalidad, el sentido del ser del Dasein. La cura pone al Dasein en un movimiento de trascendencia, lo hace salir fuera de sí; esta trascendencia originaria es la temporalidad, un "advenir presentando que va siendo sido"³⁷⁰ o "el advenir que habiendo sido presenta". "La temporalidad es el original fuera de sí en y para sí mismo"³⁷¹, y llamamos éxtasis de la temporalidad a los fenómenos del advenir, el sido y el presente. Su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis. La temporalidad es el "tiempo original", porque el tiempo es originalmente como temporización de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura³⁷².

368. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 12, 221a 30-221b 3.

369. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 5, p. 27.

370. Id., § 65, p. 375.

371. Id., § 65, p. 378.

372. Id., § 65, p. 380.

Para Heidegger, "existencia" y "temporalidad" son términos intercambiables³⁷³. La existencia no se despliega en el tiempo; ella misma está estructurada temporalmente o mejor, ella despliega el tiempo, porque "la temporalidad es esencialmente extática"³⁷⁴. Y si el Dasein existe de modo originario y auténtico, se proyecta hacia el futuro, un futuro cerrado por la muerte. De ahí el carácter extático/estático de la existencia, ya que el Dasein, abierto sobre el pasado, el presente y el futuro, se mueve en una abertura cuyas fronteras se desplazan con él, formando un horizonte más allá del cual no podrá penetrar y que determina su comprensión del ser. Este horizonte es la temporalidad. Es lo que abre el campo de nuestra experiencia y libera ante nosotros posibilidades siempre nuevas. En este sentido, es clave comprender la descripción heideggeriana de la temporalidad como primado del advenir³⁷⁵. San Agustín tiene razón, sin duda, al decir que es en el presente cuando recordamos y esperamos. Pero este presente, ¿de dónde viene? Heidegger responde: del advenir. El tiempo no pasa, como se dice, del pasado hacia el futuro, sino del advenir hacia el sido. Del advenir en primer lugar provienen las posibilidades hacia las cuales nos proyectamos sin fin y que hacen de nuestra existencia no la ejecución de un programa, sino la aventura de una libertad.

A este respecto, Heidegger no hace más que llevar a su última clarificación la intuición de Agustín, cuando hace del tiempo un momento "ontológico" en la estructura de nuestra vida y cuando hace de la orientación hacia la muerte un rasgo de la "autenticidad de la existencia"³⁷⁶.

Heidegger trata de organizar la fenomenología del tiempo en términos de varios niveles de radicalidad, basado en su distinción entre *autenticidad* e *inautenticidad*. El más radical es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) propiamente dicha. Se caracteriza por el primado del futuro en la dialéctica entre las tres intencionalidades temporales y, sobre todo, por la estructura finita que surge del reconocimiento de la centralidad de la muerte, o más exactamente, del *ser-para-la-muerte*.

En la dirección de la inautenticidad, pasamos de la temporalidad a la historicidad (*Geschichtlichkeit*), que hace referencia a nuestro modo de

373. Algunos autores han lanzado tesis inversas a las que atribuyen la temporalidad a la actividad "constitutiva" de algún modo de subjetividad trascendental, o a la presencia de un Dasein, cuyo "da" se supone que es el locus de diferenciación entre pasado, presente y futuro, fundados en su opinión de que no hay tal cosa como una subjetividad "trascendental", la cual no sería sino un concepto que vino a ser filosóficamente necesario en el curso de la explicación de las consecuencias del cartesianismo, y ahí residiría todo su valor. Cf. A. SHALOM, *o.c.*, 314.

374. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 65, p. 380.

375. Cf. Id., § 65, p. 378-379.

376. Cf. P. RICCEUR, *Introducción...*, p. 34.

“llegar a ser” entre el nacimiento y la muerte. La extensión a lo largo de la vida se subraya aquí más que la totalidad que proporciona a la vida su terminación mortal, lo que nos recuerda la *distentio* agustiniana. Pero esta *distentio* es preservada de la dispersión absoluta gracias a la capacidad del *Dasein* de recapitular nuestras potencialidades heredadas dentro de la dimensión proyectiva de la cura. Esta *Wiederholung* o recapitulación lleva el testigo de la continuidad en el proceso de derivar la historicidad de la temporalidad. El último estado de inautenticidad, en el sentido de prevalencia de las estructuras de la vida cotidiana sobre y contra las de la temporalidad regidas por el *ser-para-la-muerte* y las de la historicidad, regidas por la repetición, es la *intratemporalidad* (*Innerzeitigkeit*), porque aquí se afirma el tiempo como aquello en lo que ocurren los acontecimientos. Llegamos así cerca de la representación lineal del tiempo, pero la afirmación importante de Heidegger es que antes de cualquier nivelación de la *intratemporalidad* en atención a la representación lineal, su estructura debe ser referida a una analítica del *Dasein*.

La *intratemporalidad* es aún un rasgo de la cura, pero de la cura como víctima de sus propios objetos, las cosas subsistentes y manipulables de la propia preocupación. En este estado de arrojamiento el presente se convierte en la categoría predominante (pero incluso entonces el “ahora” no es el ahora abstracto de la representación lineal; es el “ahora que” de las actividades humanas). También para la *intratemporalidad* hacemos uso de cálculos y medidas, pero medimos el tiempo porque contamos con el tiempo, y contar con el tiempo es parte del carácter de la cura como preocupación mundana. El tiempo encontrado en ella resulta la base sobre la que se forma el concepto vulgar de tiempo.

En el último capítulo de *Ser y Tiempo* se aborda la cuestión del tiempo público, instrumental, medible, con sus fechas y horas, del cual se quiere saber si es “sólo subjetivo”, “objetivamente real” o “ninguna de las dos cosas”³⁷⁷. La solución de Heidegger será la tercera. Para él, el tiempo público, salido de la coexistencia del *Dasein* con los demás y de su ser-en-el-mundo y que conocemos como tiempo del mundo, no es “objetivo” en el sentido de que sería tributario de algún ente intramundano, ni “subjetivo” en el sentido de que tendría necesidad de la presencia de un “sujeto”. Más “objetivo” que cualquier objeto posible, pues condiciona la aparición de los entes intramundanos, y más “subjetivo” que cualquier sujeto posible, pues gracias a él la cura es el ser de todo ser que exista fácticamente, el tiempo no está ni en el “objeto” ni en el “sujeto”: ni “interno”,

377. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 80, p. 472.

ni “externo”, antecede a toda objetividad y a toda subjetividad³⁷⁸. Así Heidegger se opone tanto a los que conceden al tiempo público el estatuto de un hecho natural, físico, cuanto a los que, como Husserl, lo vinculan indisolublemente a la conciencia. Y se opone a la identificación del tiempo público con el tiempo. El primero es el horizonte de la existencia fáctica y cotidiana de un yo empírico. El segundo es el horizonte de la comprensión del ser por el *Dasein*. El primero es óntico, el segundo ontológico.

2. J. P. SARTRE

Para Sartre, el estudio de la temporalidad en cuanto estructura constitutiva del para-sí requiere analizar las tres dimensiones constitutivas de la misma para recuperar su sentido primordial, oculto en las aporías patentes en el lenguaje cotidiano o en las teorías fenomenológicas. El objetivo es buscar la temporalidad original que explique la constitución del sujeto y el fenómeno del transcurso temporal. También Heidegger, frente a la temporalidad propia, que es un fenómeno original basado en la misma forma de darse del *Dasein*, ha de admitir una temporalidad impropia derivada, que da lugar a la concepción vulgar del tiempo.

Según Sartre es el rechazo a determinarse como ser-en-sí, es decir, como realidad cerrada en su propia identidad, lo que hace que la conciencia se disponga como temporalidad y alteridad, y que entonces encuentre su ser más allá de sí. Frente al ser del en-sí, que es lo que es, el ser del para-sí conlleva el distanciamiento, la necesidad de ser lo que no es y de no ser lo que es³⁷⁹. Al tomar distancia se pone como *presencia ante sí*. Y en esta nada que acompaña los actos del para-sí se encuentra el origen de la temporalidad, la fuente del tiempo³⁸⁰. La temporalidad se halla relacionada con la huida del para-sí hacia su ser posible y, en cuanto tal, supone una estructura constitutiva del ser de la conciencia.

El tiempo de la conciencia es la realidad humana que se temporaliza como totalidad que es para sí misma su propia inconclusión³⁸¹.

El pasado llega al mundo gracias a la realidad humana, al para-sí, porque únicamente el para-sí tiene que ser lo que es, y se constituye en una

378. Cf. Id., § 80, p. 482.

379. No puedo evitar citar en este punto la expresión con la cual San Agustín califica al hombre, *bestia cupidissima rerum novarum*, tan emparentada con la concepción existencial del tiempo

380. Cf. J. P. SARTRE, *El Ser y la Nada* (Barcelona, 1993), pp. 134-135.

381. Id., p. 180.

ley ontológica del para-sí, en cuanto que tal ley nos dice que el para-sí es el ser que consiste en tener su ser más allá de sí. A diferencia del pasado, que es en-sí, el presente es para-sí³⁸², pues sólo el para-sí admite en su constitución una referencia a un ser que él no es, porque

presencia a... significa existencia fuera de sí junto a... Lo que puede ser presente a... debe ser tal en su ser que haya en éste una relación de ser con los demás seres³⁸³.

Fruto de la negación del para-sí a cosificarse, huida perpetua del ser, el presente se niega a ser captado en el instante, porque el instante sería el momento en que hubiésemos logrado determinar el ser del presente, pero éste se revela a sí mismo en la huida, en el no-ser; en cuanto es huida fuera del no-ser que era y del que le es presente hacia el no-ser que será. En esta apertura hacia el futuro está la última estructura del ser del para-sí:

Sólo un ser que tiene que ser su ser, en lugar de serlo simplemente, puede tener un porvenir³⁸⁴.

Futuro
El para-sí huye del ser desde la presencia provocando su pasado, porque, negándose a determinarse, pone su ser en lo que era y, en su evasión, huye hacia el futuro, hacia aquello de lo que está falto. El para-sí es proyecto hacia el futuro, porque su ser está ante sí y más allá del ser, y sólo se alcanza en la medida en que se pierde. El futuro, en cuanto proyecto hacia el ser en-sí, sucumbe en el presente y deja de ser futuro para deslizarse hacia el pasado, hacia el en-sí que no es, abriéndose en el presente una nueva falta de ser, esto es, otra posibilidad de futuro. Aunque ambos sean fruto del ser presente a..., pasado y futuro se oponen: el pasado es el ser que soy sin posibilidad de no serlo y que mi presente rehuye negándose a él; el futuro es el ser que sólo puedo ser y que mi presente sólo afirma en cuanto posibilidad y proyecto. Podría decirse que soy mi pasado porque pongo mi ser en-sí detrás y puedo ser mi futuro porque me proyecto hacia el ser en-sí. Y es mi propio ser para-sí, mi presencia ante el ser, lo que me dispone a estar siendo pasado y futuro, pues en mi presente me constituyo como negación del ser en-sí, del que soy y del que podría ser³⁸⁵.

En fin, en cuanto fuera de sí, tres son las formas en que se dispersa el para-sí: 1) no ser lo que es; 2) ser lo que no es; 3) ser lo que no es y no ser

382. Cf. Id., p. 152.

383. Id., p. 153.

384. Id., p. 156.

385. Cf. A. SÁNCHEZ, *o.c.*, pp. 280-281.

lo que es; es decir, pasado, futuro y presente, las dimensiones temporales del para-sí, de las cuales ninguna es anterior a las demás -pues la conciencia, en el mismo acto en que se vuelca más allá de sí, se proyecta hacia las tres dimensiones- y cualquier dimensión puede ser deducida de cualquier otra³⁸⁶. De este modo, para Sartre, la temporalidad emana del para-sí y de sus estructuras constitutivas. En la temporalidad yace la esencia de la realidad humana, su indeterminación constitutiva, la constante apertura de su ser y su historicidad.

386. Cf. Id., p. 291.