

Aión, khrónos, Zeitlichkeit. ¿Qué tiempo originario?

Aida MÍGUEZ BARCIELA

Resumen

Partiendo de la imposibilidad de encontrar entre las palabras del griego antiguo habitualmente traducidas por «tiempo» (entre ellas *khrónos* y *aión*) expresión alguna correspondiente a la noción de «el tiempo que infinitamente sigue», exponemos una vía para pensar la relación hermenéutica entre el papel de la temporalidad finita en la estructura de *Ser y tiempo* de Heidegger y la averiguación en torno a tales palabras griegas.

Palabras clave: tiempo, límite, integridad, Grecia, Heidegger.

Abstract

Starting from the impossibility of finding among the ancient Greek words usually translated by "time" (for instance: *khronos* and *aion*) any expression which corresponds to the notion of "the time that infinitely continues", I expound a way to think the hermeneutic relation of the role of the finite temporariness in the structure of Heidegger's *Being and Time* with the inquiry into such Greek words.

Keywords: time, limit, wholeness, Greece, Heidegger.

1. Hacia el «significado inicial» de *aión* y *moîra*

Es sabido que de la noción moderna de «tiempo» es constitutivo el carácter de representación resultante del haberse abstraído algo que, con razón, aunque exigiendo aclaraciones, podemos identificar con el carácter primario de la semántica del *es* griego, eso que otras veces aparece como la esencial originariedad de la Grecia arcaica y clásica. Plantearemos dos cuestiones cuyo desarrollo permita determinar más exactamente en qué sentido hablamos de la posibilidad de darnos cuenta del carácter derivado del horizonte de sentido moderno (nombrado aquí como «el tiempo»), exponiendo con ello cómo la posibilidad de hacernos cargo de nuestra secundariedad es ya en sí misma una posibilidad hermenéutica, la posibilidad de apertura de un espacio en el cual nosotros, intérpretes modernos, podemos intentar oír el significado «inicial» de ciertas decisivas palabras griegas.¹

1.1. Interpretar el límite

Una de tales palabras decisivas es *aión*. En eso que anacrónicamente llamamos la «poesía» griega, en el decir de Homero o de Píndaro, los usos de *aión* dan como significado la «vida», la «duración» o el «tiempo de la vida»²: Aquiles sabe que su *aión* será breve y lo acepta sin rodeos, renunciando a la posibilidad de obtener un *deròs aión*³, una vida larga que le conduzca a la vejez. Él mismo se refiere en otra ocasión a la pérdida de Patroclo diciendo que su *aión* «ha quedado muerto» (*Il.* 19.27), es decir, Aquiles menciona la «vida» del amigo en atención al cumplimiento que la constituye como entera, el mismo cumplimiento que hace posible que, mientras él duerme, Patroclo se le acerque en cuanto *psykhé*, es decir, siendo ya la figura unitaria que tiene lugar precisamente cuando uno ha abandonado el

¹ Con «inicial» no nos referimos al significado más antiguo de una palabra, sino más bien a su uso atemático. No pretenderemos, por tanto, asentar positivamente nada respecto a qué sería *lo expresamente* significado por una cierta palabra, pues la dimensión inicial en la cual tiene vigencia su uso atemático sólo «es» (se manifiesta, acontece) como pérdida de ella misma. Para oír eso que hemos llamado el «significado inicial» de ciertas palabras del griego arcaico y clásico necesitamos no tanto establecer como lo contrario, es decir, necesitamos destacar el tono de fondo (*Grundstimmung*) que nosotros no oímos inmediatamente, y que era, sin embargo, el ámbito en el cual la palabra resultaba comprensible para un hablante griego antiguo. Los recursos de los que nos valgamos para resaltar eso «otro» griego (las traducciones, las exégesis) no serán la «base preparatoria» sobre la que, más tarde, discutir sobre «el pensamiento» o «la tesis» en los que se inscriben tales palabras, sino que la verdadera tarea de comprensión de lo griego reside en poder apuntar a eso «otro». Por otro lado, decimos «decisivas» porque lo que en ellas oye un griego tiene que ver con eso que siempre tiene lugar sea lo que sea que tiene lugar, es decir, el «fondo sobre el cual» de la presencia, eso que Heidegger llama a veces *die Lichtung*.

² Cf. Schadewaldt, W.: *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 304s.: «Neben diesen (sc. *zoé* und *bíos*) steht Aion als die in sich abgeschlossene Lebenszeit».

³ *Ilíada*, 9.415. Cito por la edición de Munro-Allen, Oxford, 1920.

ámbito de la presencia. En estos y otros lugares del *corpus* griego, *aión* nombra la distensión entre el nacimiento y la muerte, la vida que mueren los mortales.⁴ A veces se nombra con la palabra *moîra* la ley constitutiva de esta distensión: según sus usos comunes, *moîra* significa o bien la «adjudicación de parte» o bien la «parte» que uno obtiene en un reparto: el «lote» asignado de tierra, la «porción» de carne en un banquete o la «sección» de ámbito cuando se habla del gran reparto entre los dioses.⁵ Cuando de lo que se trata es del reparto que es la vida misma, *moîra* es «la» *moîra*, el término y el límite puros, la parte a secas (por eso esta palabra puede significar ruina y muerte), si bien esto nos pone a nosotros, intérpretes modernos, en la tesitura de intentar pensar una parte y un trecho (el «tiempo de vida» que designa *aión*) sin referencia a una extensión o un todo infinitos. En la misma línea, *móros* (una variante de *moîra*) es un modo de decir la «muerte» porque ante todo es otra palabra para decir la adjudicación propia, y hablar de adjudicación cuando lo que está en juego es el reparto básico que llamamos «vida» supone remitir a eso que convencionalmente se traduce por «destino»: *moîra* y *aîsa* son el destino por cuanto éste no es más que la porción adjudicada, el camino (*oîtos* tiene que ver con avanzar, ir) que a la vez consiste en caer y acabar (*pótimos* como lo que cae sobre uno; la caída, el desplome⁶). De ahí que ni la dicha de Príamo ni la riqueza de Agamenón desvelen su auténtico rostro hasta que éstos mueren, pues sólo con el fin de la vida puede decirse (verse, captarse) cuál era realmente el «destino» (la parte, la figura) del uno y del otro.⁷ Así, cuando un griego hace referencia a un «recibir parte» a secas (*moîra* como adjudicación) a lo que se refiere es al morir; por esto *moîra*, *móros* y *thánatos* van juntos (cf. *Il.* 3.101-102, 24.132, etc.), y por esto el *aión*, el «tiempo» que para uno empieza con el nacimiento, está siempre ya remitido al *mórsimos êmar* (cf. *Il.* 15.613, 21.100, 22.212, etc.), el día determinado, el día de la de-limitación. Así, la «parte» que a

⁴ Verse privado de *aión* (*Il.* 22.58) o que el *aión* te abandone (*Il.* 5.685) es morir; a veces *aión* aparece junto a *psykhé* dejando atrás el cadáver del muerto (*Il.* 16.453). Conviene puntualizar que en griego *aión* no significa, «además» del trecho de vida, la «eternidad». La operación interpretativa sobre el conocido pasaje del *Timeo* cae en el círculo vicioso consistente en entender el citado pasaje sobre la base de un significado de *aión* construido precisamente sobre cierta interpretación del mismo y, en general, del pensamiento de Platón, cf. Martínez Marzoa, F.: *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Universidad de Murcia, 1985, pp. 27ss..

⁵ *Moîra* es el nombre activo del verbo *meîromai*, que significa «obtener en parte», «recibir adjudicación». Que la palabra que significa «lote», «porción», a veces también «medida», sea no sólo algo divino, sino lo supremamente divino, eso que incluso Zeus debe acatar, es un testimonio más de que la finitud es en Grecia la noción ontológica primaria. En esta línea podría entenderse también el que Heráclito (B 53) oiga en *aión* la esencia de eso que sobre todo tiene el mando.

⁶ Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, s.v. *pípto*.

⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1100a. Cf. también Heródoto I 86.3: «ninguno de los vivientes es feliz», Simónides 16 P: «Siendo hombre, no digas nunca qué va a ocurrir... ni viendo a un hombre feliz cuánto tiempo lo será», así como los versos finales de Sófocles, *Edipo Rey*.

uno le toca como «ser» es ya ella misma «no-ser», es muerte. Desde *aión* como tiempo concedido y *moîra* como parte y adjudicación llegamos a la finitud como semántica del «es» griego, y con esto encaja el hecho de que cuando *moîra* aparece en sentido enfático, por ejemplo cuando Héctor dice algo así como que a la «parte» nadie permanece oculto una vez que ha nacido (*cf. Il. 6.488-489*⁸), lo que en realidad ocurre es una tensa referencia al límite que constituye el ser del hombre (*cf. también Il. 5.629, 12.116, 22. 303 y otros*). No casualmente la *moîra* presencia la ocasión cuando por primera vez se abre para uno el mundo⁹ y se constituye el tiempo: el nacimiento (*cf. Il. 24.209-210*).

Poniendo en juego nuestra capacidad de oír la dimensión inicial en la cual eran dichas determinadas palabras griegas hemos dado con la finitud como semántica del «es» griego (recordemos: sólo la muerte hacía comprensible la vida). Conviene subrayar que en tal capacidad interviene decisivamente la exigencia de ponerse en claro con el propio tiempo, de no perder de vista nuestra condición de modernos, sino reconocer que la exégesis a través de la cual tratamos de oír el significado inicial, no-temático (digamos: preontológico) de aquellas palabras griegas es un proceso conceptual nuestro, nuestro peculiar esfuerzo por entender algo que en moderno no es vinculante, a saber: que «ser» sólo es posible en relación a un término; que lo primero es la distancia; que sin final no es posible ni el comprender ni el haber ni tampoco, por tanto, el reconocimiento de cosa.¹⁰ Per-

⁸ Ciertas palabras que habitualmente traducimos por «destino» (por ejemplo *moîra, aîsa, pótmós*) significan cosas del tipo parte, porción, caída; de otro modo no se entendería que el «destino» de alguien pudiese ser no sólo dichoso o desgraciado, sino breve o duradero (*Il. 1.416*). La visión de la muerte como caída aparece no sólo en el propio verbo «caer» como modo de decir «morir», sino también en los numerosos símiles de la *Ilíada* que comparan la muerte de un guerrero en la batalla con el desplome de un árbol, o la de los soldados con manojos que caen por obra de unos segadores (11.67-69); tal vez sea éste el testimonio más antiguo del recurrente *Es ist ein Schnitter, der heißt Tod*.

⁹ Etimológicamente la palabra moderna «mundo» (*Welt, world*) no proviene de la griega *kósmos*, sino de *aión*, y esto quizás porque primariamente sólo hay «mundo» en la apertura que es la existencia, es decir, en la distancia entre el nacimiento y la muerte, que es justamente lo que hemos encontrado como significado inicial de *aión*. En griego *kósmos* significa «orden», por ejemplo el orden de las filas de un ejército en guerra, también «adorno, embellecimiento», pero no «el mundo», noción para la cual no encontramos un equivalente en los decires griego-arcaicos: cuando en la *Ilíada* (15.187-193) se alude al mar, el cielo o la oscuridad que los dioses reciben en parte no aparece un sustantivo que se corresponda con lo que nosotros llamamos «el mundo», sino que *pánta* nombra ahí lo más englobante de todo (*cf. Cancik, H., Schneider, H.: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart-Weimar, 1996, s.v. Welt*).

¹⁰ Como consecuencia de esto aparecen las ambigüedades que inevitablemente afectan a nuestra capacidad de oír ciertas palabras griegas: así, al traducir un verbo como *ekteleutáo* nos resulta inevitable distinguir entre un «cumplir» en tanto que realizar (*vollenden*), y un «terminar» en tanto que hacer desaparecer (*beenden*). El verbo griego significa «llevar a fin», y esto, el «fin», es para un griego cumplimiento sin que haya dualidad de sentidos: término es acabamiento, y acabamiento no es mera desaparición, sino, por el contrario, constitución de figura, posibilidad de reconoci-

manecer conscientes de nuestra condición conlleva admitir que cada vez que constatamos que *aión* significa el trecho finito lo hacemos dando sin embargo por supuesto la continuidad ilimitada, presuponiendo, por tanto, la noción de algo en lo cual toda delimitación es accidental y suprimible, un momento más en el continuo. Sin embargo, la propia exigencia (tardo)moderna de mantener con claridad la diferencia de los puntos de partida, el griego y el moderno, puede ser también un modo de establecer cierto control sobre la proyección irrestricta de nuestras categorías obvias. Esto implica que nuestra capacidad de escuchar palabras que no pueden ser dichas sin más en una lengua moderna esté en directa relación con el grado de problematización de nuestros supuestos del que seamos capaces, los mismos supuestos que siempre ya operan en nuestro inmediato acercamiento a un texto griego. Con todo, la posibilidad de ganar cierta distancia respecto a los propios supuestos ni los elimina como tales ni nos sitúa «fuera» de la modernidad. Se trata más bien de, frente al mero estar-en-ello, optar por verlo, aceptarlo, lo cual implica, como siempre, una distancia, la distancia necesaria para comprender y hacerse cargo. La problematización se muestra así como una manera para *poder leer* habiendo ganado la actitud crítica consistente no en superar nuestra condición de modernos, sino en soportarla y exhibirla, por lo que la distancia que esclarece lo propio se muestra como aquella desde la cual puede emprenderse la comprensión de eso que en el propio esclarecimiento aparece como lo «otro», a saber: Grecia. En esta medida es la distancia interna una posibilidad hermenéutica. Por otro lado, percibir sin engaños la inadecuación de nuestro acceso inmediato (esto es: no neutral, sino mediado por una carga de supuestos) a los textos griegos, así como el carácter insuperable de la distancia, no legitima vaciedades generalistas inhibitorias de confrontarnos con lo griego, sino que nos obliga tanto más a plantear con total seriedad el intento de interpretación, pues podría ser que precisamente en hacer notar el fracaso de la comprensión resida nuestro éxito, es decir: tal vez la distancia que abre un espacio para dialogar con los textos griegos tenga sentido sólo si acepta que el diálogo está de algún modo frustrado de antemano, que la distancia es, en efecto, pura distancia, y no establecimiento de un *novum* en el que alcanzar positivamente el otro lado. Quizás seamos tanto más leales a la Grecia antigua cuanto más intensamente comparezca la imposibilidad de superar el propio punto de partida, cuanto más clara sea la conciencia que reside en aceptar que en lo que Hölderlin llama el libre uso de lo propio reside la verdadera tarea y la decisión por venir. Sólo en este sentido se nos impone «acercarnos» a Grecia.

miento y captación. En otras palabras: la ambigüedad sobre si el «fin» connota un estado de perfección o de carencia (si el acabamiento es positivo o negativo) tiene sentido sólo para nosotros.

1.2 La decisión por venir

Decíamos que la relevancia de nuestro punto de partida constituye una especie de delimitación –no eliminación, ni siquiera debilitación– de la noción de infinitud que lo constituye. Ésta podía comportarse como posibilidad hermenéutica, es decir, abrir una cierta distancia desde la que intentar oír el significado inicial de palabras como *moîra* y *aión*, palabras que nos remitían a la finitud como lo primero, al tiempo como intervalo y a ser como de-terminación y de-limitación. Introduzcamos unos versos de Píndaro (fr. 131b) en cuya lectura tiene suma relevancia lo dicho hasta el momento¹¹:

El cuerpo de cada uno sigue a la muerte, fuerte en extremo.
 Pero viviente queda todavía la figura
 Del *aión*. Pues sólo ésta procede
 De los dioses. Y duerme mientras los miembros todavía actúan, pero
 A los que duermen, en muchos sueños,
 Les muestra de goces y sufrimientos el discernimiento viniente.

De entrada nos llama la atención que la contraposición homérica «ellos mismos–las almas» (*Il.* 1.3-5) sea aquí la contraposición «cuerpo–imagen», pero, en tanto que la exégesis intrahomérica del «alma» conduce a identificarla con la «imagen», es decir, con el *eídolon*¹², la dificultad estribaría más bien en seguir la pista de la historia de la palabra *sôma*, que en Homero designa únicamente el cadáver, mientras que en Píndaro la situación se ha vuelto más equívoca, pudiendo *sôma* significar también el cuerpo vivo, noción para la cual en Homero sólo encontramos plurales colectivos del tipo «los miembros», justo la expresión que más abajo emplea el propio Píndaro para referirse al hombre cuando todavía vive. También sería interesante observar la introducción del sueño (*óneiros*, no *hýpnos*) no sólo en continuidad con la aludida exégesis intrahomérica del «alma», sino con ciertos fragmentos de Heráclito (pensamos sobre todo en B 21) en los que la presencia de la muerte queda del lado del «estar despiertos», si bien entonces la contraposición con «dormir» no implica a *óneiros*, sino a *hýpnos*. Aquí nos interesa sobre todo prestar atención al último verso del fragmento, el que dice qué es lo que muestra la figura del *aión* en *polloîs oneírois*.

¹¹ Cito por la edición Snell-Maehler, Leipzig, Teubner, 1980. Los versos constan en el conjunto de canciones que los alejandrinos titularon *thrênoi*. El *thrênos* («canto fúnebre») es un tipo de composición poética de la que ya los poemas homéricos dan noticia (cf. *Il.* 24.720s.).

¹² La palabra *eídolon* es un diminutivo de *eîdos*: el «aspecto» y la «figura», el «ser» con ese para nosotros matiz de brillo y belleza. En Homero caracteriza, junto con *psykhé*, la presencia de los muertos que habitan el Hades, también la figura que a veces revela un sueño, o incluso el fantasma con el que un dios substituye en el campo de batalla al favorito raptado.

La palabra griega que hemos traducido por «discernimiento» es *krísis*, sustantivo del verbo *krínein*, que significa «separar», «distinguir», «discriminar»; poner esto como esto y aquello como aquello; conceder lugar, escoger; «decidir» en el sentido de separar determinando, de ahí que en estos versos la *krísis* sea «de lo uno y de lo otro», esto es: la determinación de lo uno como uno y lo otro como otro, los goces como goces y los sufrimientos como sufrimientos, determinación que, en efecto, sólo es posible una vez que acontece la clausura de la muerte. Desarrollemos esto. La *krísis* no sólo es algo que aparece «en muchos sueños» y de la que es relevante decir que viene, es decir, presentarla sin presentarla, sino que precisamente ella es eso que la imagen o figura (*eídolon*) del *aión* que queda viviente «muestra». Pero, ¿por qué lo que queda muestra lo que viene?, ¿cómo se relacionan «figura que queda» y «decisión que viene»? Quizá su relación consista en que «lo sido» es «venidero», lo acontecido aquello que está por llegar. Figura y decisión son dos aspectos de lo mismo¹³, por eso a veces la figura que de la vida queda pone de manifiesto la *krísis* que siempre se aproxima, la determinación, la decisión total que acontece en el haber alcanzado figura unitaria (*eídolon*). Así, lo que *en todo caso se acerca* y consiste en *acercarse* es la inminencia del final, final que es a la vez la decisión de lo uno y de lo otro, pues, como hemos visto, sólo la muerte concede sentido (discrimina, cierra en unidad) a todo aquello que contemplado desde el punto de vista de la vida («mientras los miembros») es pura alternancia, ahora esto, ahora lo otro, unas veces dolor y otras goce.¹⁴ El advenir puro, esto es: la no-presencia que, sin embargo, siempre ya está por llegar, es la decisión que delimita; por eso el sentido, la figura de conjunto de la vida, adviene justo con la *krísis* de la muerte. En la muerte no queda vida alguna, sino la mera

¹³ «Quedar» (*leípo*) es una forma de «venir» (*ephérpo*, *hérpo*), por eso «el tiempo que queda» (*ho loipòs khronos*: N. 7.68, fr. 133) es el tiempo que está por llegar, cf. Slater, W. J.: *Lexicon to Pindar*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969, s.v. *loipós*: «future, yet to be». En esta línea cabría interpretar el «aguarda» de la fenomenología de la muerte que ocurre en Heráclito B 27, cf. Lizano, M.: «Heráclito sobre la muerte: ἐθέλειν μόνον ἔχειν», *Emérita* LXXII, N. 1, 2004, p. 80.

¹⁴ Heródoto I 32.4: πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπου συμφορῆ –del que hace eco Aristóteles, cf. nota 7–; I 84.6: ὡς οὐδὲν εἶη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλῆως ἔχων. La alternancia cuyo sentido se plasma en el cese de la muerte es el cambio de lo uno en lo otro que abre la existencia humana en tanto que posibilidad, poder ser ahora rey y ahora esclavo. Por eso tal vez la asociación de *aión* con los días cambiantes en I. 3.18 y en la conversación de Solón con Cresos. Que a la pluralidad esencialmente indecisa de los días de la vida le pertenece el sentido del cierre suena en la expresión, común en Píndaro, *mórsimos aión*, traducida convencionalmente como «tiempo asignado» (O. 2.10), pero también «tiempo de la muerte» (I. 7.41s.). Se trata de que el *tiempo* esencial es, en definitiva, la discriminación de lo uno y de lo otro (dolor y goce) que abre la *psykhé* del mortal; por eso otro de los adjetivos atribuidos al *aión* es *thnatós* (N. 3.75), y si de alguien en una encrucijada se dice que «escoge *aión*» (N. 10.59) con ello se hace referencia precisamente a su decidirse a morir; los dioses no escogen *aión* por lo mismo que tampoco tienen *psykhé*; éstos son los distintivos de ese ser que solemos llamar el «hombre» y que los griegos llamaban simplemente el «mortal». Por otro lado, algo discernido (*kritós*, adjetivo derivado de *krínein*) es algo que es, de ahí que *kritós* contenga el matiz de «destacado», «distinguido» o «prestigioso», cf. Slater, *op. cit.*, s.v. *kritós*.

imagen de la vida, y si sólo ella «es de los dioses» es porque el hombre sólo muriendo se hace inmortal, sólo dando con el límite de la no-presencia conquista un «es» definitivo.¹⁵ En otras palabras: si *aión* es el «tiempo de la vida» es porque la vida, en el fondo («en sueños»), es muerte.

Por otro lado, nada nos permite suponer que la decisión tiene lugar «después» de la muerte, primero porque ella aparece en sueños, no «después»; segundo, porque la figura que muestra la *krísis* no vive «más allá» de la muerte, sino que ella misma es la muerte cristalizada, el final que como posibilidad extrema atraviesa cada vida, por más que el modo fenomenológicamente adecuado de asumirlo sea precisamente anticipar su inminencia, captarla como porvenir que se acerca y no como acontecimiento que «después» vendrá. Una mínima sobriedad hermenéutica nos inhibe de proyectar aquí, y en general en todos los modos de Píndaro para decir de algún modo la no-presencia en cuanto tal, nuestro modo habitual de representarnos la muerte, dependiente él mismo de nuestra representación obvia de tiempo y presencia. Lo que está en juego en el fragmento de Píndaro es más bien la distinción de dos modos de acontecer: el acontecer «mientras los miembros actúan» y el acontecer «dormir»; si el primero es menos adecuado para hacerse cargo de la muerte, si mientras el hombre actúa el *éidolon* duerme, es tal vez porque la pluralidad del actuar no facilita una visión de conjunto de quien, actuando, unas veces se ocupa de esto y otras de lo otro, careciendo siempre de algo, a saber, de completud, definición y sentido global; sin embargo, al cesar la dispersión del actuar despiertos el *éidolon* que como posibilidad extrema habita al hombre puede anunciarse como tal, como la única decisión, como el único «todo-a-la-vez» al que el mortal tiene alcance.¹⁶

Esta fenomenología de la muerte sitúa el fragmento en continuidad con otros textos del *corpus* griego en los que se trata de reconocer el abstraerse como abstraerse y la posibilidad como posibilidad (el fin como fin y el límite como límite). Nos interesa aquí observar la conexión entre el que la *krísis* definitiva sea la que viniendo se aproxima (*ephérpoisan*) y el que la palabra *khronos*, que en Homero

¹⁵ «Cumplir» el *aión* es morir, como nos enseña de nuevo el relato de Heródoto I 32.5: «sobre eso que me preguntas no puedo decirte antes de que oiga que tu *aión* ha concluido (*teleutésanta*) bellamente». Sobre la relevancia del verbo *teleutáo* en el contexto que nos ocupa, *cf. infra*.

¹⁶ Esta reserva metodológica nos impide aceptar la propuesta de interpretación en clave dualista que ofrece el comentario de Cannatà Fera, M.: *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, pp. 190ss.. Tal tendencia interpretativa lee más (lee neoplatónicamente más) en eso de que sólo «la imagen del *aión*» es «de los dioses»: Píndaro no «combina» la concepción homérica del «alma» como «sombra» con la «creencia en un alma inmortal» en una especie de ataque de orfismo o pitagorismo; Píndaro expone aquí y en otros lugares que la muerte es el final de todo, y si nos resulta difícil comprender las maneras de decir ese absoluto final (no tránsito ni continuación en un más allá), entonces lo primero que se impone es hacer relevante la dificultad misma.

se emplea poco y nunca como sujeto de oración¹⁷, aparezca en Píndaro, como ocurre con aquí con *krísis*, acompañado no sólo de expresiones del tipo «moverse», «acercarse» e incluso «alzarse» (cf. *O.* 6.97: *ephérpon*, *O.* 8.28: *epantéllon*; *P.* 1.57: *prosérponta*, etc.), sino también de «cumplir» y «llevar a cabo» (cf. *N.* 4.43: *hérpon... telései*, *O.* 8.29: *prásson*). En una ocasión (*O.* 10.7) dice el poeta que él, *khronos*, sobreviene desde lejos, y lo hace como *ho méllon khronos*, como el tiempo inminente, a punto de venir, con las dificultades que a un moderno plantea el tratar de pensar un venir sin referencia a un «ahora», es decir, un venir que no sea pensado como un todavía-no-ahora, todavía-no-presente. Por el contrario, en griego el tiempo no «pasa», sino que se aproxima caminando; el «pasado» no es «tiempo», sino lo de “antes” (*prósthén*), lo de “una vez” (*póte*) o lo “antiguo” (*pálai*). En griego no operan los «tres modos del tiempo» solidarios de que el punto «en el tiempo», y, con él, la actualidad del «ahora», sea la noción vinculante.¹⁸ Según ciertos usos de la palabra *khronos* en Píndaro, «tiempo» tiene que ver más con ausencia que con presencia, más con lo no-esperado que con lo esperado, con posibilidad y no con realidad.¹⁹ «Tiempo» es el advenir en su calidad de tal, el mismo advenir que encontramos en la semántica del verbo *méllein* que a veces acompaña a *khronos*²⁰; el advenir por el cual la esperanza tiene al hombre, quien, carente de previsión y ciego para lo que está por llegar, no sabe nunca, a diferencia del dios, cuál es el final que se acerca (*O.* 12.7-12 y *N.* 11.43-44).

Si «tiempo» dicho en griego no expresa la línea *del tiempo*, si esta palabra significa o bien el intervalo y la duración (*Frist, Zeitdauer*)²¹ como lo primero (el

¹⁷ Cf. Fränkel, H.: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, C. H. Beck, 1955, pp. 1-3, donde se plantea que la relevancia del tiempo ocurre cuando algo se interrumpe, se demora, no está, falla, etcétera. Sin estos «estados negativos» el tiempo no se convierte en objeto de atención.

¹⁸ Es esencial que la primariedad del «tiempo-lapso» no sólo sea una cuestión léxica, sino algo concerniente a la estructura misma de la lengua griega: la observación fenomenológica del paradigma del verbo griego expone que en el cruce de dimensiones del que ahí se trata la «línea del tiempo» no está expresada por la dimensión «tiempo» (ni «modo»), sino que ésta (a saber: la dimensión cursivo, factivo y estativo o, también: presente, aoristo y perfecto) significa el intervalo y los tres aspectos de la comparecencia del intervalo, cf. Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999, pp. 15-23.

¹⁹ Fränkel, *op. cit.*, p. 11: «Nur Zukunft, die Gegenwart werden will und wird: das ist die Zeit». Fränkel recoge también los versos 646s. de Sófocles, *Áyax*: «para cada cosa, el tiempo –grande, sin número– hace aparecer lo no-manifiesto, y oculta lo que aparece».

²⁰ El participio neutro singular con artículo del verbo *méllein*, *tò méllon* (*O.* 2.56), puede ser, como se ha apuntado, un modo de referirse a la muerte misma, es decir, un modo de reconocer el venir en tanto que venir, de decir la irreductibilidad a presencia, eso que a un moderno tantas dificultades causa, cf. Martínez Marzoa, F., *El decir griego*, Madrid, Machado Libros, 2006, pp. 46-49. Una fenomenología de la muerte correspondiente a la segunda oda olímpica aparece quizá al final del primer estásimo de Antígona, donde «lo por-venir» (*tò méllon*) con lo que sin recursos tropieza el hombre no es sino la muerte: Hades solo (Soph. *Antíg.* 360ss.).

²¹ De ahí que a veces *khronos* nombre la «edad de la vida», y el adjetivo *khroníos*, además de «tarde», signifique (como también ocurre con el correspondiente derivado de *aión*: *aióníos*) «tener una duración», «ser duradero».

«entre» que también mencionaba *aión*), es decir, sin presuponer la representación de una serie ilimitada en la cual suprimirse, o bien el porvenir que sobreviene, descubre y cumple, no nos sorprende que, por un lado a), el tiempo pueda ser, como *nómos* en el propio Píndaro (fr. 152) y *pólemos* en Heráclito (B 53), «padre de todas las cosas» (*O.* 2.17), pues tanto las dos nociones que hemos dado como exégesis de *khronos*, a saber: finitud y cumplimiento, son, en efecto, las nociones griegas de *ser*; ni, por otro lado b), que una de las palabras clave para captar la temporalidad básica griega sea el «día», y decimos «temporalidad básica» insistiendo de nuevo en el hecho de que para entender algo del tiempo de los griegos debemos esforzarnos por poner entre paréntesis nuestra noción ordinaria de tiempo, observando que, por el contrario, y como hemos visto a propósito de *aión* y *psykhé*, «tiempo» es en griego primariamente «un» tiempo, es distancia y determinación, y ésta, la de-limitación, es la condición para que quepa atribuir propiamente un «es». ²² En la misma línea, «tiempo» como «venir» es ausencia y negatividad en un doble sentido: por ser apertura, posibilidad que descubre la presencia de lo ente; por ser delimitación y término. Lo que viene es, en última instancia, inconcebible, no-esperado; «tiempo» es a la vez posibilidad y finitud, de ahí que el venir en cuanto venir, la irreductibilidad a presencia, sea para un griego la noción de completud y de ser, algo que también podría ilustrarse tomando en consideración eso de que «cada cosa tiene su dios» y «todo está lleno de dioses».

Del día se dice a veces que es «hijo del sol» (*O.* 2.33) porque él es el ámbito, la luz en la que aparece lo que en cada caso, enfrente, aparece, y tal vez por eso, porque el día es presencia de cosas y las cosas son siempre pluralidad cambiante, Píndaro dice en la segunda oda olímpica (vv. 31-37) algo así como que los mortales, precisamente ellos, no saben si el día terminará sin temblor, pues el dolor y la tranquilidad son las corrientes que se alternan en la vida humana, y si uno ahora goza en prosperidad divina, también luego la *moîra* trae dolor, estando también éste sujeto al cambio «en otro tiempo», cambio en relación al cual se dice a veces que en Grecia las relaciones de «tiempo» son fundamentalmente relaciones de «justicia», pues justicia (*dike*) consiste en dar pago *desde* la injusticia (*adikía*), es decir: justicia es alternancia que sobreviene: es vuelco, movimiento, medida: tiempo. ²³ Ahora bien, no acertaríamos a comprender el día como una noción grie-

²² Por eso el tiempo puro –el mismo para todos– es muerte, *cf.* «pero común llega la ola de Hades» (*N.* 7.30). Por otro lado, que un griego pueda mencionar la muerte con una palabra que dice algo así como la invisibilidad y la no presencia nos confronta de nuevo con la primaria adecuación fenomenológica de su decir.

²³ En calidad de vuelco y cambio, el tiempo es un correctivo frente al predominio y la unilateralidad en el que consiste la injusticia, *cf.* Homero *Il.* 4.155-170; Solón fr. 24.3 («en la justicia del tiempo»); fr. 3.14-16 («...no custodian las leyes sagradas de la justicia, que callando conoce a la vez lo acontecido y lo que va a ser luego, y de todos modos retribuye con el tiempo»); Hesíodo *Erg.* 754 («pues con el tiempo habrá, también sobre esto, terrible pago»). La conexión de «tiempo» y «cambio» en Simónides 22 P («Y en poco tiempo todo lo cambia el dios»), Píndaro *O.*

ga de tiempo si lo estuviésemos entendiendo como unidad «en» el tiempo; tampoco como el «hoy» en el sentido del «ahora». Lo que ocurre es que la unidad encontrada que llamamos «día» constituye ella misma la noción que hay de tiempo, es decir, el *día* es el *tiempo* dicho en griego porque es lo que nosotros llamamos «espacio de tiempo» o, en otras palabras, porque es «un» tiempo delimitado de suyo, y no, en cambio, «el» tiempo ilimitado. Los usos que encontramos en Homero indican que con expresiones del tipo «aquél día cuando...» no tanto se ubica cronológicamente como se alude a la ocasión, al contenido, a la situación y la presencia del caso.²⁴ Por eso del día se dice que «trae» (cf. *Il.* 8.541, Hdt. I 32.4), que entrega (es) la posibilidad de lo uno y lo otro.²⁵ Asimismo, el punto de vista del análisis narratológico descubre que por ejemplo el ritmo temporal de la *Ilíada* lo marca un «gran día», lo cual nos conduciría a hablar del carácter fenomenológico primario del decir homérico, pues si el centro de la *Ilíada* es una gran dilación que cubre muchos cantos es porque ahí, en la mañana que se extiende hasta la noche, toda posibilidad está en juego.²⁶ Y cuando Alcmán dice en una ocasión (*Parth.* 37-39) que de quien hasta el final teje el día sin lágrimas cabe decir que es feliz no podemos evitar pensar que de algún modo el día es, como *aión*, el tiempo-todo de la vida humana. Por último: si el día es, como todo esto sugiere, el abrirse el mundo, la luz que se arranca de y se hunde en la no-

12.10-12 («...en breve tiempo el dolor cambia en profundo goce»), *P.* 4.291s. («pero en tiempo, al cesar la brisa, (hay) cambios de velas»), *I.* 3.18 («pero *aión*, con los días que giran, cambia ahora esto en aquello, ahora aquello en esto»), Sófocles, *Edipo Rey*, 1212ss. («te ha descubierto a ti, sin quererlo, el tiempo que todo ve, y da justicia...»).

²⁴ Así se refiere Helena al día de su nacimiento (*Il.* 6.345), pero también Príamo (3.189) al día de la llegada de las Amazonas, donde para nosotros resulta más claro que no se trata de ubicación en el tiempo. Expresiones como el «día del regreso», el «día libre», etc. son muestras de lo mismo. Por otro lado, la expresión *émati toi* no sólo se refiere a días del «pasado», sino también (sin que el demostrativo cambie necesariamente a *keínoi*) a días «presentes» y «futuros»; cf. Fränkel, *op. cit.*, pp. 24-25, de Jong, I.: *Narrators and Focalizers. The presentation of the story in the Iliad*, London: Duckworth, Bristol Classical Press, 2004, pp. 234-237.

²⁵ Cf. Schadewaldt, *op. cit.*, pp. 122-127, que a propósito de Arquíloco escribe, p. 123: «der Tag wird nicht als Zeitpunkt in einer Kette verstanden, sondern konkret wie ein Gefäß, das uns alle umgibt unter der Glocke des Himmels und in dem doch jeder wieder ‚seinen‘ Tag hat, bestimmt durch die Dinge, die ihm begegnen. Auch wir kennen noch den griechischen Begriff des Ephemerem, was eben dies bedeutet».

²⁶ El gran día del combate sin Aquiles se extiende desde el amanecer del canto 11 hasta la caída de la noche del 18, cf. Schadewaldt, W.: *Iliasstudien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 44, que a propósito de la dilación que abre este día escribe: «Man hat daran Anstoß genommen, daß der Dichter sehr rasch über den Morgen hinwegschreitet, während den Rest des Tages dann das weit ausgedehnte Geschehen bis zum Σ (Sonnenuntergang Σ 239ff.) füllt. Aber der abstrakte Ablauf der Zeit bedeutet hier wie sonst für Homer wenig. Homer sieht und beachtet die Zeit vorwiegend in ihrer dinglichen Erfülltheit. Die Schilderung der letzten beiden Drittel des Tags ist unverhältnismäßig länger, weil der Nachmittag erst die Fülle der entscheidenden Taten bringt». Sería interesante analizar las distintas maneras homéricas para marcar tiempo, no sólo el modo de referirse al nacer-crecer-perecer de la noche y el día, sino las indicaciones del tipo «el tiempo de...», por ejemplo el tiempo para el banquete que al leñador le llega después del trabajo (sobre las nueve o las diez), o el momento cuando el campesino desunche al buey (después del mediodía).

presencia, hablar de cierto alguien marcado esencialmente por el día (Arq. 68 D, Semon. 1.1-5; Pi. P. 8.95-96, etc.) –y esto es: por la alternancia de noche y día, de nacer y perecer: por el intercambio mismo, cf. Heráclito B 6–, no es sino decir originariamente la condición mortal del hombre.

La palabra griega que aquí está en juego, a saber, *ephámeros* (o *epámeros*), no sólo palidece al traducirse por «efímero», sino que pierde por completo su especificidad: en nuestro modo de hablar cotidiano todo puede ser efímero, un hombre tanto como un animal, y esto significa que vive poco o que su vida es pasajera y frágil; en cambio, decir originariamente al hombre como *ephámeros* es decir algo así como que el ser que a falta de un nombre mejor llamamos «hombre» es precisamente aquel entregado al «día»²⁷, ese que consiste en la alternancia que el día trae, pues si bien la piedra y el animal son aquello que son, sólo el hombre *puede ser* ahora esto y ahora lo otro, sólo él no puede pensarse como algo presente, sino como proyecto y apertura que atraviesa de un lado al otro el ámbito total de la presencia, lo cual quiere decir que, pudiendo serlo todo (si bien nunca todo-a-la-vez), el hombre no es nunca definitivamente *nada*, o, lo que es lo mismo, sólo *es* cuando la incertidumbre y la provisionalidad de *tò ephémeron* cesa, es decir, cuando muere, por eso únicamente la felicidad de los muertos no es fugitiva (cf. fr. 134²⁸), por eso lo «mejor» –y esto significa siempre en griego lo cumplido, lo finito, lo que es– es no haber nacido o, en todo caso, morir se cuanto antes.²⁹

Reincidamos otra vez sobre lo mismo: el porvenir (*khronos*), tomado estrictamente, es acabamiento (*aión, teleutá*); lo que sin paliativos viene es el terminar, por eso la decisión es el porvenir, pues decidir es determinar. Este acabamiento, este tenerse-en-el-fin, comporta completud, felicidad (*ólbos*), por eso también los que se adelantan al final (los participantes en los *teletaí*, los «ritos», fr. 131a³⁰)

²⁷ Fränkel, *op. cit.*, p. 23, traduce el *epámeroi* de la octava oda pítica por «Tageswesen», dando como gramaticalmente posibles dos interpretaciones: «das was auf Tag ist» y «das was Tag auf sich hat», de lo cual extrae al menos tres posibilidades de significado: 1. arrojado al día, lábil, 2. diario, cotidiano, 3. de un día, de vida breve. Cf. Chantraine, *op. cit.*, s.v. *ēmar*.

²⁸ No es éste el lugar para exponer una exégesis de la cristalización de esta dicha definitiva en diferentes imágenes poéticas, no sólo en los trenos, sino en la segunda oda olímpica, desmarcándonos de las interpretaciones escatológicas predominantes.

²⁹ Son muchos los lugares del corpus griego que atestiguan esta sabiduría, cf. por ejemplo Teognis, vv. 425-428, Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 1224, Heródoto, I 31.

³⁰ El fr. 131a (ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσα λυσιπύων τελετῶν) suele preceder en las ediciones al 131b, y ha sido objeto de numerosas enmiendas. La lectura *τελετῶν* en lugar de *τελευτῶν* no alteraría el sentido del fragmento: lo que está en juego en los *τελεταί* (los ritos, las fiestas, especialmente las dedicadas a Dioniso) es el reconocimiento del fin, *τελευτά*. La muerte, como la fiesta, libera de los esfuerzos, las penurias, los trabajos de la vida; con ella se alcanza eso que un griego llama *ólbos*, la felicidad en el sentido de prosperidad, brillo, riqueza. En tanto que la prosperidad del mortal corre siempre el riesgo de cambiarse en su contrario, el adjetivo *ólbios*, usado enfáticamente (casi como un término técnico), puede referirse, como ocurre con *eudáimon* y *mákar*, a la dicha cumplida de los muertos (o los que se han anticipado a la muerte: los que han participado en la experiencia del no-ser), pues sólo un muerto o un dios puede soportar sin daño la

son los felices, y lo son siempre, es decir, han alcanzado el tiempo-todo soportando los dos lados. Fr. 137:

Feliz aquel que ve aquello y va bajo tierra:
 Conoce el fin de la vida;
 Conoce, donado por Zeus, el principio.

II. La temporalidad originaria en *Sein und Zeit*

Retomamos la cuestión de qué carácter tiene nuestro modo de referencia al significado «inicial» de ciertas palabras griegas. La dejaremos esbozada de manera que se aclare un poco en qué sentido hemos hablado aquí de abrir un espacio hermenéutico.

Que la estructura de la parte publicada de *Sein und Zeit* (SZ³¹) está marcada por el giro que conlleva la imposibilidad de pensar integridad y figura sobre la base de algo que precisamente aparece de mano de esa constatada imposibilidad, a saber: la secuencia ilimitada del «ahora» que implícitamente operaba como fondo del análisis, es una conocida observación de la cual se desprende la que resulta ser condición esencial para el modo de comprensión hermenéutica que antes introdujimos diciendo que sólo en la asunción de nuestros supuestos –no eliminando ni fundando nada nuevo– puede abrirse la distancia que permita percibir de algún modo la dimensión inicial en la cual eran dichas palabras como *aión* y *moîra*. En la medida en que la distancia es distancia interna y no, en cambio, un salto exitoso, el giro es insuperable, por lo que la operación de hacer relevante la configuración de lo nuestro ha de producirse constantemente, renovarse una y otra vez en el trabajo con los textos; por eso decíamos también que la distancia abierta en tanto que posibilidad hermenéutica coincide con la constante exigencia de que acontezca un examen de lo propio, de que una y otra vez se manifieste el carácter secundario de nuestro insustituible fondo de sentido.

Antes dijimos que la noción de finitud era lo que cabía dar como significado inicial de la palabra *aión*, e «inicial» no era sino un modo de referirnos a esa dimensión en la que los griegos se movían, conforme a la cual decían, pero que no tematizaban. Esta exégesis permanece, sin embargo, nuestra del todo, pues nuestro intento de apuntar a esa dimensión inicial en la que ser es finitud ocurre desde nuestra inmediata incapacidad de pensar consecuentemente el límite. Esta conciencia, digamos, ambigua y escindida, tiene que ver con el hecho de que en la

extrema felicidad; sólo muriendo alcanza el mortal la vida feliz de los inmortales (Heráclito B 62). Cf. Cannatà Fera, *op. cit.*, pp. 187-209.

³¹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.

parte publicada de SZ la problemática del sentido repita *en dirección contraria* la trayectoria griega, pues si aquí la pregunta va desde la infinitud como fondo inquestionado del análisis hacia la finitud como condición para pensar completud y unidad (el ser del *Dasein* no puede pensarse en la mera dispersión del seguir indefinido³²), lo que con Grecia ocurre es justamente contrario: siendo *khrónos* inicialmente la distancia cualificada y el intervalo lo primero, la actitud fenomenológica produce el giro hacia la descualificación e indiferenciación del «tiempo-ahora» (*nûn*), es decir, hacia la uniformidad y continuidad ilimitada que se sigue precisamente de tomar en consideración aquello que siempre ya tiene lugar sea lo que sea que tiene lugar, o sea: el «tiempo-lapso», la distancia cualificada y finita. A una con esto ocurre que la noción de límite deja de tener propiamente sentido, sólo «hay», o mejor, «no hay» (pues en Grecia siempre valdrá que ser es límite, que lo carente de límite es no-ente³³), el ahora y ahora y ahora.³⁴ Decir que este vuelco o pérdida o desarraigo es algo específicamente griego es lo mismo que apuntar que la dimensión de partida era allí la distancia cualificada y, por tanto, finita: si de *kairós* decimos a veces que es el «instante» no podemos dejar de añadir que ahí se trata no del instante en abstracto, sino del momento justo, la oportunidad que llega, por tanto, no estrictamente del «instante», sino más bien de la ocasión acertada, lo cual comporta la presencia de un contenido, una cualificación, algo que no es posible pensar sobre la base del continuo ilimitado.³⁵ Correspondiéndose a la inversa con la situación griega, la noción de temporalidad finita que aparece en SZ una vez que se retoma la pregunta por el sentido –temporalidad a la que en efecto se le reconoce primariedad frente al carácter fundado y secunda-

³² Y por eso acontece la cuestión hermenéutica (§ 65): «¿cómo surge a partir de la temporalidad finita el tiempo infinito?»

³³ Que la falta de delimitación es insustancialidad comparece en las arquetípicas imágenes del castigo de aquellos que de uno u otro modo no supieron reconocer el «fin» y, por ello, están condenados a trabajos imposibles de acabar, Sísifo, Ixión o las Danaides, cf. Rohde, E.: *Psique*, tr. W. Roces, FCE, México *et al.*, 1948, p. 140 con nota.

³⁴ Cf. *Der Neue Pauly*, *op. cit.*, s.v. *Zeitkonzeptionen*, sobre la puesta en conceptos de la pérdida que es la propia «Grecia» en la *Física* de Aristóteles: «Im Unterschied zum *kairós* (dem handlungstheoretisch bedeutsamen Begriff des günstigen Augenblicks, der für eine inhaltlich qualifizierbare Gelegenheit steht) ist der formale Begriff des *nyn* rein funktional bestimmt: Das *nyn* („Jetztpunkt“) dient zur Eingrenzung einer bestimmten Zeitdauer und vermittelt in sich zwischen Vergangenem und Zukünftigem, so daß es als Unterteilung wie als Kontinuitätsprinzip der erstmals in ihrem Kontinuumscharakter betonten Zeit fungiert. Vor dem Hintergrund dieser Doppelfunktion des *nyn* legt Aristoteles auch als erster die Betonung auf den Kontinuumscharakter der Zeit, den er von dem analogen Kontinuumscharakter der Veränderung und diesen wiederum von demjenigen der Größe herleitet. Das Kontinuum wird dabei (in einer wiederum als zirkulär angreifbaren Definition) als etwas Ausgedehntes und in sich Zusammenhängendes bestimmt, das sich immer weiter zerlegen läßt - und zwar nicht in Unteilbares, sondern in Teile, die selbst wiederum in Teilbares, also in Kontinua, teilbar sind».

³⁵ En Homero el adjetivo *kairios* califica con frecuencia el lugar decisivo en el cuerpo del guerrero, allí donde la flecha resulta mortal, cf. Autenrieth, G., Kaegi, A.: *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, s.v. *kairios*.

rio del tiempo del «ahora»—, no es punto de partida, pues mientras la cuestión del sentido permanece desplazada, el sentido operante es precisamente la secuencia ilimitada de los «ahora», la falta de sentido, la misma que llama la atención sobre sí en la imposibilidad de seguir pensando las estructuras encontradas sin admitir que ser es límite, que ser es abstraerse; tampoco es, sin embargo, punto de llegada, pues con *Zeitlichkeit* no se nombra sino la ruptura del obvio *die Zeit*, y precisamente descubriendo que éste sí es de suyo un punto de llegada.³⁶ Así, el hecho mismo de que nosotros tengamos que retornar de algún problemático modo a la primariedad fenomenológica de la distancia finita impide que ésta pueda ser proclamada como la «nueva» noción de sentido: señalar una temporalidad originaria no sustituye el fondo de obviedad que opera en ausencia de cuestión, aunque sí pone a la luz la incongruencia moderna frente a la constatación fenomenológica de que la finitud es lo primero. En otras palabras: lo que en SZ se descubre es que «el tiempo» es fenomenológicamente secundario; que lo primario es *lo otro, lo otro* respecto a la modernidad, la época donde, paradójicamente, opera como sentido algo que en sí mismo es secundario. Quizá la búsqueda heideggeriana de una temporalidad finita originaria (*ursprüngliche endliche Zeitlichkeit*) a partir de la que exponer el concepto vulgar de tiempo no sea sino ya un modo de recibir aquello primario sobre cuya retención se sustenta la noción de tiempo que vale, de ahí que prestar atención a esa temporalidad previa a la nivelación que supuso el «primer vuelco» implique hacer sonar de algún modo y a lo lejos aquello cuyo esfumarse dejó «el» tiempo como horizonte de la modernidad, si bien debe quedar claro que este «sonar» no supone ni huida ni alternativa alguna, sino precisamente la exigencia de permanecer sin engaños en la secundariedad de ese horizonte, de soportarlo con los ojos abiertos.³⁷ Expresémoslo provisionalmente también así: *Zeitlichkeit* es, en cuanto quiebra del secundario *die Zeit*, la aproximación hermenéutica al primario —y por tanto no-pensado— *khrónos* griego, por lo cual, si cabe hablar de una presunta coincidencia entre, por un lado, la noción de *Sinn von*

³⁶ Cf. Martínez Marzoa, F.: “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 23, N. 1, 2004, pp. 156-158.

³⁷ Que para desestabilizar la noción corriente de tiempo se recurra precisamente a nociones de temporalidad constituye una evidencia de que no hay sustitución: lo que está en juego es el descubrimiento mismo del fundamento de *die Zeit*, es decir, no la proclamación de una nueva noción de tiempo, sino el reconocimiento de cuál es el modo de acontecer el «tiempo» en la modernidad. Si con ello apuntamos hacia algo primario, entonces nuestro único acceso a un «primario» no es nada más que el reconocimiento de la secundariedad del secundario que es el tiempo *moderno* (cf. Martínez Marzoa, F.: “El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea”, en Duque, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, pp. 67-81). Por otra parte, si cabe hablar a partir de esto de algo así como una «superación» de la modernidad, entonces ésta no radica en otra cosa que en hacerse cargo de que ésta es el mundo, la estructura o la época definida por el hecho de que la verdad sea compatibilidad con la secuencia ilimitada, esto es: la asunción de la mercancía, la ausencia de comunidad, el enunciado, etcétera. Respecto al problema de hasta qué punto Heidegger es siempre consecuente con que la tarea consista en soportar y no en proclamar una nueva verdad, cf. *ibid.*

Sein que aparece en SZ, y, por otro, aquello conforme a lo cual decían los dicentes griegos, sólo puede ser en el sentido de comprender la vocación del proyecto SZ como ya hermenéutica, es decir, como ya un esfuerzo por comprender esos y otros decires.*

Referencias bibliográficas

- Autenrieth, G., Kaegi, K.: *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999.
- Cancik, H., Schneider, H.: *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart-Weimar, 1996.
- Cannatà Fera, M.: *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.
- Fränkel, H.: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, C. H. Beck, 1955.
- de Jong, I.: *Narrators and Focalizers. The presentation of the story in the Iliad*, London: Duckworth, Bristol Classical Press, 2004.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- Lizano, M.: "Heráclito sobre la muerte: ἑθέλειν μόνον ἔχειν", *Emérita* LXXII, N. 1, 2004, pp. 79-93.
- Martínez Marzoa, F.: *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Universidad de Murcia, 1985.
- Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999.
- Martínez Marzoa, F.: "Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger", *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 23, N. 1, 2004, pp. 149-160.
- Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*, Madrid, Visor, 2006.
- Martínez Marzoa, F.: "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en Duque, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, pp. 67-81.
- Rohde, E.: *Psique*, tr. W. Roces, FCE, México *et al.*, 1948.
- Schadewaldt, W.: *Iliasstudien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

* El presente artículo retoma una comunicación que leí en el VIII Congreso Internacional de Ontología en el mes de octubre de 2008 bajo el título "*Moira, aión, khrónos* y la noción de «Zeitlichkeit» en *Sein und Zeit*. La posibilidad de un espacio hermenéutico". Su realización ha contado con el soporte del Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya y del Fondo Social Europeo.

Schadewaldt, W.: *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Slater, W. J.: *Lexicon to Pindar*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.