

LA AUTO-AFECCIÓN DEL OTRO: HEIDEGGER Y EL TIEMPO QUE DEMORA EL SÍ-MISMO

*Cristóbal Durán Rojas**
Universidad de Chile
cristobaldr@gmail.com

Resumen / Abstract

Se propone una lectura de la interpretación que Heidegger hace del problema de la auto-afección en la primera *Crítica* kantiana. Si el tiempo y el yo pienso se unifican es gracias a la idea del tiempo como auto-afección pura que permite captar el movimiento de formación del sí-mismo sin subordinarlo a un enlace extratemporal. Intentaremos mostrar que esta comprensión considera el tiempo como un movimiento autorreferencial que no obstante hace necesario un retiro y una demora de sí para liberar lo que viene. Para hacer posible un encuentro con otro, dicha estructura autoafectiva debe darse el tiempo que impide la clausura autárquica de sí mismo.

PALABRAS CLAVE: auto-afección, tiempo, sí-mismo, otro, subjetividad.

THE SELF-AFFECTION OF THE OTHER: HEIDEGGER AND THE TIME IT TAKES THE SELF

We propose a reading of Heidegger's interpretation of the problem of Self-Affection in the first Kantian Critique. If the Time and the 'I Think' are unified is due to the notion of time as pure Self-Affection, that could capture the formation of Self without subordinating it to an extra-temporal connection. We attempt to show that Heidegger's account considers time as a self-referential movement which however requires a delay and a retreat of itself to release what is coming. In order to allow an encounter with another, the self-affective structure must give time to herself, which prevents the autarchic closure of herself.

KEY WORDS: Self-affection, time, self, other, subjectivity.

* Este artículo pertenece al Proyecto FONDECYT de Postdoctorado 3130505: “Estética de la temporalidad: La experiencia estética como afecto del otro (Heidegger, Derrida, Deleuze)”, del cual el autor es investigador responsable. Facultad de Artes, Universidad de Chile.

1. Introducción

La pregunta por la subjetividad del sujeto y la reformulación de lo trascendental

RI En dos de sus cursos dictados en Marburgo en la segunda mitad de los años 1920, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, del semestre de invierno 1925-1926, y *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, del semestre de invierno 1927-1928, Martin Heidegger desarrolla una lectura de Kant, en particular una lectura de conjunto de *Kritik der Reinen Vernunft*, que constituirá la base para la redacción del libro *Kant und das Problem der Metaphysik*, publicado en 1929. Dicha lectura de conjunto, minuciosa y detallada, contempla una reformulación general de aspectos referidos a la interpretación del pensamiento crítico, y permite una nueva recepción en la lectura de Kant. Si bien en *Sein und Zeit* (Heidegger 1967, p. 249), Heidegger se ve como un continuador de Kant, dicha herencia tiene lugar al precio del reconocimiento de un retroceso que el mismo Heidegger advierte en la primera *Crítica*, ya que “en la revelación de la subjetividad del sujeto, [Kant] retrocede ante el fundamento establecido por él mismo” (Heidegger 1991, p. 214).

Ahora bien, es preciso considerar que la confrontación directa con el pensador de Königsberg inaugura la resistencia del propio Heidegger ante la idea de subjetividad, que haría sobrevivir la *stabilitas* del *subjectum* bajo la forma del reclamo por una ‘yoidad’ y una *Selbstheit* como rasgo esencial de la realidad (Heidegger 1997, p. 451). Esta relación con uno de los textos señeros de la filosofía moderna obedece a una interpretación, o incluso a una apropiación que motiva la experiencia de una resistencia ante los problemas propuestos por el texto kantiano (Han-Pile 2005, p. 82). Como advierte el mismo Heidegger, se trata de una interpretación que “para arrancar de las palabras lo que ellas quieren decir, debe ejercer necesariamente la violencia”. Es la conducción proporcionada por “la fuerza de una idea inspiradora” la que orienta, antes que cualquier capricho, una lectura que se dirige a “lo que quedó sin decir” para tratar de expresarlo (Heidegger 1991, p. 202). Como es bien sabido, dicha idea inspiradora no sería otra que el reconocimiento de la imaginación trascendental como poder productivo que constituye la raíz de las facultades de la subjetividad y que proporciona así la constitución básica del sujeto (Heidegger 1977, pp. 417-418). Sería precisamente ante ese descubrimiento que retrocede Kant (Heidegger 1991, p. 160).

En términos de Heidegger, Kant habría retrocedido ante la imaginación trascendental como raíz común formadora de la trascendencia y, con ello, habría evitado interrogar a fondo la estructura esencial de la subjetividad del sujeto. Dicha evitación habría tenido lugar bajo la forma de una separación mantenida entre la apercepción trascendental –como “la facultad de enlazar *a priori*” (KrV B 135) lo múltiple de representaciones dadas– y el tiempo –como forma del sentido interno, en que se suceden los contenidos sensibles. Ello implicaría afirmar que el ejercicio mismo de la espontaneidad en la síntesis de los contenidos sensibles no es temporal, pese a ejercerse en el tiempo la actividad que los combina y unifica (Torretti 2005, p. 563; KrV A 210). Al reconocer dicha brecha, la interpretación heideggeriana no solo radicalizaría el problema fundamental de la filosofía trascendental –la articulación entre las condiciones de posibilidad de la experiencia y

la experiencia misma—, radicalizando así la pregunta trascendental por lo categorial “en términos de la pregunta por el modo de darse de lo categorial en la experiencia” (Ainbinder 2011, p. 5), sino que también exigiría repensar el estatuto de la subjetividad.

Dicho de otro modo, al intentar elaborar la pregunta por las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto, la aparición de la instancia subjetiva hace necesario recorrer su propia estructura interna, hasta el punto en que esta última ya no puede verse aislada de la dinámica misma de la experiencia. Si bien desde 1930 se puede advertir un abandono apresurado de toda relación directa con la filosofía trascendental y con su terminología, quizá no se deba solo a que bajo su influjo tuvo lugar una “recaída subjetivista”, que sería propia del pensamiento de Heidegger de la segunda mitad de los años 1920 (Ainbinder 2011, p. 4), sino al descubrimiento hecho por el mismo Heidegger de un límite interno puesto a prueba por el pensamiento de Kant en lo que se refiere a la estructura íntima del sujeto.

Intentaremos mostrar que la reformulación heideggeriana de la subjetividad del sujeto se elabora a partir del reconocimiento de que habría una condición para la posibilidad de la experiencia que, antes que depender de principios categoriales depende de la formulación de una ‘temporalización’ de la síntesis efectuada por el sujeto trascendental (Zuckert 2007, p. 216). Sin embargo, y llevando un paso más adelante dicha interrogación, ello supone que lejos de tratarse de cierta recaída subjetivista, la confrontación con Kant permite elaborar una comprensión de la temporalidad que vuelve problemática la estructura de mismidad que el mismo Heidegger se esfuerza en describir. El resultado de esto es que no solo se trata de una subjetividad extática que impide la estabilidad presente de un sujeto, sino que en el propio descubrimiento de una temporalidad autoafectiva se hará preciso reconocer el movimiento de alteración en que la estructura trascendental de la subjetividad tiene que poder recibirse como otra de sí para permitir la singular permanencia de un sí-mismo.

2. *El tiempo del ‘Yo pienso’*

La interpretación de Heidegger se lleva a cabo en el contexto de una crítica del neokantismo, en particular de las lecturas de Hermann Cohen y Paul Natorp, quienes habían dejado una enorme influencia en la enseñanza de Kant en Marburgo. Para Heidegger, dichos autores sobrevaloran el papel del entendimiento en la lectura de la *KrV*, haciendo de su análisis una teoría del conocimiento, “que se encarga únicamente de la validez y las categorías” (Heidegger 1976, p. 117). Ello implicará que la idea del tiempo sea completamente subsumida bajo la apercepción trascendental y sea concebida como categoría (Heidegger 1976, p. 271). La vía que seguirá la interpretación heideggeriana supone mostrar que la estética trascendental no puede ser disuelta en la lógica, ya que la intuición pura como *intuitus derivativus* se hace dar lo intuido, de un modo en que prescinde del entendimiento y de su síntesis. En la intuición pura “la multiplicidad como tal está dada inmediatamente” y por ello fracasa la interpretación dada por la escuela de Marburgo (Heidegger 1976, p. 276).

Heidegger se concentrará en la estética trascendental para reconocer una labor formativa de la sensibilidad, entendiendo que en ésta el sujeto está por vez primera en general abierto al mundo. A partir de eso, todo el esfuerzo llevado adelante por la lectura de Kant es mostrar cómo es posible la articulación entre la intuición y el entendimiento, para que la finitud de nuestra existencia ofrezca al ente “la posibilidad de anunciarse” (Heidegger 1991, p. 26). Para que la síntesis sea efectivamente trascendental en el sentido de Heidegger, es decir, una síntesis formadora de trascendencia que haga posible la manifestabilidad del ente, es preciso reconocer una síntesis capaz de formar y unir originariamente la sinopsis de la intuición y la síntesis del entendimiento. En este sentido, para que algo nos afecte, es preciso que la orientación originaria del ser finito se pro-ponga la formación de un margen libre, dentro del cual es posible que algo le corresponda (Heidegger 1976, pp. 73-74). Ello supone advertir una actividad formativa en el marco mismo de la intuición y, por consiguiente, implica interrogar el tiempo a la luz del papel formador de la intuición. El tiempo no puede ser una forma en la que se da la multiplicidad de lo dado, que depende de la presencia de un ser estable y permanente que, entendido como a priori, organice las determinaciones temporales (Artola 1977, p. 45).

En el examen desarrollado por Heidegger, el tiempo no depende de algo previo a él, y en ningún caso a un *Selbst* o un Yo que unifique su despliegue en una relación de exterioridad. El ente finito que somos en cada caso tendría que contener la posibilidad de hacer presente el aguardar que posibilita que algo se le enfrente, ya que dicho aguardar “da la posibilidad de que algo pueda salir a encuentro, es decir, de que lo que comparece pueda descubrirse, de que pueda comparecer” (Heidegger 1976, p. 192). Este *Gegenwärtigen* indica el movimiento de una temporalización que tendría que sustraer el pensamiento del ser de su sentido puramente presente. De ahí la búsqueda heideggeriana, por pensar el tiempo como temporalización antes que como una sucesión de la secuencia de los ahora, nivelada a partir de una subjetividad constituida que cae ‘en el tiempo’. De ahí que el *intuitus derivativus* que somos en cada caso tenga que ser pensado en su capacidad de hacer presente (de pro-ducir, de pro-poner, *stellen*) un ente.

Hacer presente, como es sabido en el léxico heideggeriano, no es disponer de un ente *Zuhandenes* o *Vorhandenes*, sino que entraña la condición bajo la cual dicho ente *puede venir o surgir originariamente* a encuentro. Implica ya una temporalización estructural del presente, que de otro modo no podría dar lugar a dicho encuentro. Por esta razón, lo que interesa principalmente a Heidegger es llevar adelante la pregunta por la relación entre el tiempo y el yo pienso, precisamente en el punto en que Kant la habría abandonado. Como lo advierte *Sein und Zeit*, Kant habría fracasado en la penetración del problema de la *Temporalität*. Y ese fracaso estaría dado por la falta de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. Lo interesante es que para Heidegger esa falta estaría en conexión con un análisis del tiempo que, “orientado por la comprensión vulgar del tiempo [...] le impide elaborar el fenómeno de una ‘determinación trascendental del tiempo’ en su estructura y función propias”. Es precisamente la inadvertencia de este deslinde lo que hace que el “*nexo* decisivo entre el *tiempo* y el “*yo pienso*” quede envuelto en una total oscuridad y ni siquiera llegue a ser un problema para Kant” (Heidegger 1967, p. 24).

Ahora bien, Kant descubre que el tiempo es ‘subjetivo’, pero a pesar de eso, no podrá conectarlo con el ‘yo pienso’, limitándose a situar uno ‘al lado’ del otro (Heidegger 1967, p. 426). Para subsanar dicha mera adjunción, Heidegger emprenderá la tarea de considerar dicho carácter subjetivo del tiempo. El modo de ser del ánimo que es el avistar o el atender-a [*Hinblicknahme*] va en busca del ‘a qué’ [*Worauf*], como condición de que algo en general salga al encuentro, hacia donde se dirige y se ordena el atender. Pero esto último todavía sería considerado por Kant como una determinación del ánimo, *mens, animus, Gemüt*. Por eso, “[...] Kant, a una con la determinación de que el espacio y el tiempo son el ‘en donde’ [*Worin*] del orden, afirma que este ‘en donde’ está dispuesto en el ánimo, es decir, es algo subjetivo” (Heidegger 1976, p. 289) En dicho gesto de Kant, el tiempo todavía presupone una unidad –el ánimo–, que hace que el ‘a qué’ de la atención no pueda ser explicado en su carácter constituyente y que, más bien, hace invisible la idea de que es preciso pensar una síntesis original que constituya ella misma la unidad (Heidegger 1976, p. 326).

Es importante comprender que el entendimiento enlaza en atención a la determinabilidad del tiempo y eso vuelve urgente la pregunta acerca de un nexo interno que conecte al ‘yo pienso’ con el tiempo. Si se desconoce este problema, se corre el riesgo de desconocer el carácter temporal de la subjetividad del sujeto, dejando a la subjetividad enteramente sujeta a la estabilidad y el aislamiento del *ego cogito*¹. En cambio, el ‘a qué’ de la atención debe ser entendido como previo a toda síntesis del entendimiento, lo que permitiría pensar que el tiempo es una multiplicidad que se da inmediatamente a sí misma (Heidegger 1976, p. 277). El atender que determina la receptividad del a-qué no es sencillamente un estado de ánimo; se trata, más bien, del modo fundamental de ser del sí-mismo. El tiempo, en cuanto ‘a-qué’ de la atención, es una forma a priori y pura solo en la medida en que el atender-a es la síntesis original que “se deja dar lo intuible puro, y en ello es intuido él mismo. No se presenta objeto alguno” (Heidegger 1976, p. 341).

Esta comprensión del tiempo implica considerar que la serie de ahora es recorrida por el atender de un modo atemático, dado que dicha serie no es ob-jetivable. Para ello, Heidegger tiene que pensar el ‘ahora’ no como el presente de un ente que asiste sino como forma general del ‘hacer presente’, del venir a presencia de lo pre-formado que examina el horizonte. Por eso, este atender que constituye el tiempo supone una estructura de remisión cuya movilidad tiene que permitir el tránsito de sí a sí mismo en su despliegue formativo. La síntesis entre receptividad y espontaneidad permite desplazar la unidad de la conciencia (o la mismidad de la experiencia) al despliegue mismo del tiempo. Esta consideración hace del tiempo una síntesis primaria, cuya unidad de conciencia está inmediatamente dada con el tiempo (Husserl 2000; Morrison 1978).

¹ Esto vendría a mostrar que la lectura desarrollada por Heidegger intenta advertir una tensión explícita en Kant entre un cartesianismo residual y un nuevo paradigma (Crowell and Malpas 2007, p. 3), que a fin de cuentas –y pese a concebir un sujeto trascendental considerado como separado del tiempo– apela en la actividad sintética a una dificultad de concebirlo como no-temporal (Zuckert 2007, p. 222).

De este modo, el Yo ya no puede ser entendido como punto de unidad extra-temporal que determina la multiplicidad de lo dado, sino que se transforma en la temporalidad originaria como *despliegue en que la afección se da a sí misma para ser recibida*.

3. El tiempo originario como auto-afección

Según la interpretación heideggeriana, la conexión fundamental de la subjetividad o de la existencia en general – conexión entre el tiempo como intuición y el ‘yo pienso’ como determinaciones del ánimo – depende de la imaginación trascendental como “facultad de la relación”, facultad de representar en general un enlace previo al entendimiento (Heidegger 1976, p. 321). No nos detendremos en el examen y el estatuto que recibe la imaginación trascendental en la lectura de Heidegger². Sin embargo, nos limitaremos a advertir que la unificación se lleva a cabo a través de una reinterpretación de los esquemas trascendentales como determinaciones trascendentales del tiempo que dan su aspecto a lo que nos sale al encuentro³. Pero, de manera radical, forman dicho aspecto y con ello dan perdurabilidad, sucesión y realidad al tiempo.

Así entendida, la imaginación trascendental aparece como la facultad capaz de proporcionarse los aspectos intuidos por recibir, y por ello no le es preciso que lo intuido se le muestre como un ente. La imaginación trascendental es así interpretada como una “fuerza formadora [*bildende Kraft*]” que es “un formar *a la vez* [*zumal*] pasivo (receptor) y creador (espontáneo)”. Ahora bien, según la lectura de Heidegger, la estructura misma de la imaginación trascendental como fuerza formadora depende de esta conexión: “La auténtica esencia de su estructura está contenida en este ‘a la vez’” (Heidegger 1991, p. 129). Con ello, es preciso entender al tiempo a partir de dicho movimiento de formación de lo que ha de recibir, ya no como una mera serie de ‘ahora’, sino como intuición no objetiva y atemática de su sucesión pura. En este sentido, el tiempo como intuición pura y universal es un sostenido atender-a que deja que atemáticamente otra cosa –el ‘a qué– salga al encuentro.

Solo se puede entender el papel del tiempo como intuición pura y finita, capaz de formar y ser formada, si se considera la autoafección como clave de comprensión del tiempo originario. La autoafección haría del tiempo una unidad que es, *a la vez* [*in einem*] la intuición formadora y lo intuido por ella. (Heidegger 1991, p. 175) En esta

² A este respecto, remitimos a Atger (2006) y Rodríguez (2006).

³ Como elemento fundamental de dicha puesta en relación, Heidegger considera con especial cuidado el proceso de sensibilización pura (esquematismo), en el que se recibe lo intuible antes de toda recepción empírica. Los esquemas dan la regla de una posible presentabilidad. Gracias a dicho esquematismo, entonces, el ser finito hace intuible el horizonte, formando espontáneamente su aspecto, pero además proporcionando una imagen. Ello es extremadamente importante dado que eso permite que la afinidad trascendental de la unidad de reglas se haga visible en la imagen del tiempo.

medida, su estructura permite la conexión entre el tiempo y el ‘yo pienso’, dado que formaliza la temporalización del sí-mismo como estructura capaz de darse a sí mismo de antemano en la posibilidad de encontrarse un ‘algo’ que viene a sí mismo.

La autoafección es entendida, entonces, como “ser-afectado, con independencia de la experiencia, por algo que solo nos afecta o nos concierne sobre la base del dejar-ser-encontrado [*Begegnenlassens*] tal como el sí-mismo lo ha realizado” (Heidegger 1977, p. 151). De ahí en adelante la autoafección pura será entendida como el tiempo originario, como aquello que hace posible la formación, la estabilidad y la plenificación de la sucesión de la serie de los ahora. Ello supone reconsiderar en detalle la estructura auténtica del ahora, determinada ahora por un atemático atender primario al tiempo. Este último es un “autoabordarse del sí mismo” (Heidegger 1976, p. 339) que, no obstante, no se deja determinar como el plegarse de un sí-mismo previamente constituido a la puntualidad de su instante-ahora. El atender indaga atemáticamente el ahora, cuya serie retrocede y desaparece en su constante remitir, haciendo ver algo (Heidegger 1976, p. 400). El tiempo, como atender-a previo y atemático al a-qué, es la autoafección original del ánimo, en que éste último se deja abordar de continuo:

El tiempo es la autoafección originaria, universal y pura, el autoabordarse consigo mismo. Originaria: porque es desde sí mismo. Universal y trascendental: porque es el ‘dejarse abordar por’ que subyace previamente a todo determinado ser abordado. Puro: porque no está determinado empíricamente, no en una separación conforme a la experiencia, sino el tiempo como totalidad, y eso significa a la vez atemáticamente, no es una captación objetual. Yo me dejo preocupar de continuo por mí mismo desde mí mismo, y de tal modo que lo que a mí me concierne no es considerado por sí mismo.

El tiempo es atender-a puro. El tiempo es el ‘a qué’ del propio atender-a. El tiempo es lo que se da a sí mismo atemáticamente *qua* tiempo, y de tal modo que él mismo se vuelve precisamente así condición de posibilidad de la conducta hacia el ente (Heidegger 1976, p. 345 n 6).

Esta caracterización del tiempo originario y auténtico como autoafección hace reconsiderar entonces el tipo de continuidad y perdurabilidad implicado en ella que tendría que permitir la constante mismidad del yo. Por así decir, tiene que haber cierta constancia del tiempo para poder pensar la posibilidad de un retorno constante al mismo sujeto (Heidegger 1976, p. 375). En este sentido, el tiempo como autoafección es definido por su remitir a sí mismo, por su autoconcernirse o autoabordarse. En cuanto la autoafección forma lo que ha de recibir, sin que lo que se reciba sea un ente presente. Este movimiento no forma un sí-mismo ya ante los ojos, sino que “forma la esencia de un preocupar-se-a-sí-mismo [*Sich-selbst-angehen*]. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto-finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad” (Heidegger 1991, p. 189).

Si bien esta estructura esencial es determinada a partir de su carácter extático –ya que la comprensión extático-horizontal de la temporalidad (la temporalidad como un ‘ser-fuera-de-sí’) es la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo (Heidegger

2005, p. 429)–, ella debe mantenerse apegada al movimiento autorreferencial en el que el despliegue mismo del tiempo depende de la unidad extática de un sí-mismo. Dicha autorreferencialidad tiene lugar en la relocalización de la estructura misma del ahora. La posibilidad de verse afectado depende así del realce del ahora, cuya receptividad puede mantener unidos la formación anticipada de su ‘dentro de un instante’ y la remisión a su ‘hace un instante’ (Heidegger 1991, p. 174).

El ahora actúa como una bisagra, cuya estructura de remisión-a permite que algo salga al encuentro y que esté a la espera de un algo. Dicho “dejar salir al encuentro” atraviesa el ahora, de modo tal que la posibilidad de otro que ha de poder venir al encuentro (Heidegger 1976, p. 340) depende estructuralmente de la mismidad de un ahora que nunca está previamente constituido y que tiene que tomar distancia de sí para garantizar su unidad autoafectiva.

4. La demora de sí-mismo. La posibilidad de una hetero-afección

En este sentido, la lectura de Heidegger es un antecedente indispensable para comprender el reconocimiento de *la temporalidad como despliegue que la afección se da a sí misma para ser recibida*, y que hace posible la formación de lo previo como estructuración esencial de la subjetividad. Pero también es preciso considerar que dicha dirección de sí mismo a sí mismo implica la consideración del afectar –de otro que ha de poder salir al encuentro– como un lapso de distancia que el sí-mismo hace en el retorno a sí. Ese lapso permite abrir el sí-mismo al espacio de un afecto cuya condición no puede ser determinada como simple restitución de la afección en el sí-mismo (*autos*).

De ahí que la remisión-a-sí o el auto-concernirse que define la autoafección tenga que considerar el lapso en que, en su apartarse, deja de ver para poder-ver lo que no es un ob-jeto. El afectar de la autoafección deja ver liberando lo ya-visto y, en esa medida, el hacer presente es un remitir-a que atraviesa el ahora para dejar que algo salga al encuentro:

Afectar es algo así como un constante apartarse-a-un-lado y hacer ver liberando. Y el afectar atemático de lo afectante lo realiza el propio afectado. Dicho con otras palabras, este constante y previo dejar salir al encuentro algo, este realce atemático del ahora que hemos caracterizado, es el puro hacer presente algo. El ahora [*Jetzt*] es presente [*Gegenwart*]: en concreto el ahora, en su remitencia-a [*Weisung auf*], mediante la cual deja que algo salga al encuentro, está a la espera de un algo. Y el ahora es presente de tal modo que él mismo es atemático. El atender-a no es explícito, es un hacer presente, un dejar salir al encuentro que atraviesa por el ahora. El ahora no es el fragmento de un punto de ahora recortado y solo presente, sino remitencia-a en tanto que hace ver; ni tampoco es fragmento ni en general nada presente, sino la estructura fundamental de la propia conducta en el plexo kantiano del conocimiento (Heidegger 2004, p. 315; 1976, p. 401).

Heidegger no deja de pensar en el ahora, ampliándolo o intentando sustraerlo de la mera presencia de un presente estático y disponible de un modo objetivable. De este modo, el ahora, en su remitir-a, está transido por un dejar salir al encuentro que requiere un constante apartarse-a-un-lado. Así caracterizado, el ahora, como “estructura fundamental de la propia conducta”, no es solo el punto en donde se separa el presente del movimiento de la presencia. Derrida ha advertido, precisamente a propósito de *Sein und Zeit* y del *Kantbuch*, una dificultad a la hora de intentar distinguir rigurosamente entre la presencia como *Anwesenheit* (como movimiento del hacer-presente) y la presencia como *Gegenwärtigkeit* (es decir, la presencia en el sentido temporal de la mantención, como *ousia*) (Derrida 1972, p. 75). Si bien la cuestión en Heidegger es sustraer el tiempo originario a la mera nivelación de los ahora (por ejemplo, aquella coordinada desde una subjetividad ya constituida que ‘cae en el tiempo’), la insistencia en el carácter sintético de dicho ahora es lo que resulta enteramente problemático para Derrida.

El problema de la temporalidad puede ser pensado como temporal solo cuando el ahora pasa a la forma del ser-pasado o del ser-futuro. Es preciso entonces afectar la estabilidad de su ser-presente. Ahora bien, si como hace Heidegger, se quiere distinguir un pensamiento del tiempo, originario, expuesto a distancia de la dominación del presente (del ser dado en la forma de la *Vorhandenheit* y de la *Gegenwärtigkeit*), es preciso apelar a la temporalización o la estructura remitente del ahora. Eso implica explicar el paso de un ahora a otro ahora bajo la forma de la coexistencia. Lo que desafía Heidegger es la identificación entre ahora y punto. Sin embargo, en la medida en que el lugar de reunión sigue siendo el ahora lo que se plantea es que para poder anclarse en el ahora debe reconocerse que no puede coexistir con otro (mismo) y esa es “su esencia como presencia”. “El ahora, la presencia en acto del presente es constituida como la imposibilidad de coexistir con otro ahora, es decir, con otro-mismo-que-sí. El ahora *es* (en presente del indicativo) la imposibilidad de coexistir *consigo*: consigo, es decir con otro sí, otro ahora, otro mismo, un doble” (Derrida 1972, p. 63).

En esta medida, la presencia misma, “la presencia en acto del presente” en el ahora, es la imposibilidad de coexistir consigo, y ello se debe a que siempre tiene que recibir *otro* ahora en el movimiento de su remisión. La bisagra que permite dicha remisión de sí a sí, al no poder objetivar el ahora venidero, mantiene separado de sí al *autós* que tendría que guiar su restitución en una unidad. Por así decir, para que haya mismidad es preciso que ella regrese desde afuera, desde un afuera atópico que marca la división de toda mismidad. “La auto-afección constituye lo mismo (*auto*) al dividirlo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir, de la presencia.” (Derrida 1967, p. 237). Si el mismo ha de afectarse es porque nunca es autosuficiente, si ha de afectarse es porque receptivamente no puede ser presente para sí en su completitud. El movimiento auto-télico o la auto-teleo-nomía ya están fuera de sí desde que una separación reside tan adentro como para mostrarse constituyendo al mismo o a lo mismo.

La estructura de la autoafección es en realidad una coexistencia imposible de dos ahora, una síntesis que Derrida pide que sea entendida de manera neutra, sin implicar ninguna posición ni actividad ni agente (1972, p. 63). De ahí, que la puntualidad del ahora no permita instalar el auto- de la autoafección, primero que todo porque es la imposible

coexistencia, el ‘a la vez’ de dos ahora incompatibles. La puntual singularidad del ahora, que para Heidegger no es un presente, salvo a condición de operar como *instante* sintético, *instituye* cada vez, es en su enunciación misma, su imposibilidad de estabilizarse. De este modo, el tiempo no sería otra cosa que el nombre para la imposible posibilidad del mantenimiento de varios ahora presentes. Sin duda, eso implicaría radicalizar la aporía inscrita en el ahora, para enfatizar en ella su imposibilidad de considerarlo como un centro y como un lugar de reunión de la diferencia. Esta imposibilidad del ahora no admite la posibilidad de pensar el ahora *de otro modo*, es decir, como una bisagra que hace pasar de diferencia en diferencia. Se trataría, en este sentido, de dislocar el lugar de reunión del ahora, que no puede saturarse en la postulación de una ausencia:

En el pensamiento de la imposibilidad del de otro modo, en este *no-de-otro-modo* se produce cierta diferencia, cierto temblor, cierto descentramiento que no es la posición de otro centro. Otro centro sería otro ahora; por el contrario, este *desplazamiento* no consideraría una *ausencia*, es decir, otra presencia. No *reemplazaría* nada (Derrida 1972, p. 41).

Desde que el ahora es comprendido a partir de su imposible coexistencia consigo mismo, su estructura de remisión exige que persista la separación que distiende al sí-mismo en el movimiento de su formación. Desde entonces es legítimo preguntarse si no es Heidegger mismo quien desplaza o descentra la propia estructura del sí-mismo que postula, precisamente al hacer coexistir con ella un éxtasis que para ser el mismo no puede coexistir consigo, sino reconocer su transferencia en el apartarse-a-un-lado que posibilita el encuentro. Precisamente debido a que el sí-mismo siempre se despliega en dicha retirada o en dicha demora (en su ‘apartarse-a-un-lado’), se abandona a sí en el lapso que permite la imposibilidad de coexistir consigo como reconocimiento de su alteración y de su irrecuperabilidad. ¿No se trata entonces de una síntesis entre el mismo y el otro, que precisamente impide formalizar al sí-mismo como completamente separado del otro?⁴ Esa sería quizá el riesgo y la promesa de la auto-afección.

Referencias bibliográficas

- Ainbinder, Bernardo (2011), “Introducción. De la filosofía trascendental a la ontología fundamental”, en Ainbinder Bernardo (ed.), *Studia Heideggeriana*, Volumen 1 (2011): *Heidegger-Kant*. Buenos Aires: Teseo, pp. 9-23.
- Artola, José María (1977), “Kant en la interpretación de Martin Heidegger”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 12, pp. 37-57.

⁴ “¿No hay acaso que reconocer una *heterauto-afección* más ‘originaria’ que la originariedad de la auto-afección formativa, y que impediría toda recuperación de sí mismo como autenticidad o propiedad –y como toma o re-toma de su trazar?” (Atger 2006, p. 45).

- Atger, Paul-Étienne (2006), “Phénomène, schème. figure, L'origine de l'ontologie figurale de Heidegger”, *Les Études Philosophiques*, 2006/1, 76, pp. 29-46.
- Crowell, Steven and Malpas, Jeff (2007), “Introduction”, en Crowell, Steven and Malpas, Jeff, eds., *Transcendental Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 1-9.
- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*. París: Minuit.
- _____ (1972), “Ousia et grammè: Note sur une note de *Sein und Zeit*”, *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- Han-Pile, Béatrice (2005), “Early Heidegger’s Appropriation of Kant”, en Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A. (eds.), *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 80-101.
- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- _____ (1976), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe Band 21). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Gesamtausgabe Band 25). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe Band 3). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (1993), *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1997), *Nietzsche, Zweiter Band* (Gesamtausgabe Band 6.2). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (2002), *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- _____ (2004), *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- _____ (2005), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (2000). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morrison, Ronald P. (1978), “Kant, Husserl, and Heidegger on time and the unity of ‘consciousness’”, *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (2), pp. 182-198.
- Moya, Eugenio (2004), “Heidegger, un kantiano sedicente (Comentarios al Curso de Marburgo (1925-1926) sobre Kant)”, *Daimon. Revista de Filosofía* 33, pp. 225-234.
- Rodríguez, Daniel R. (2006), “Imaginations transcendentales. De la percée phénoménologique à la révolution copernicienne”, *Alter. Revue de Phénoménologie* 14, pp. 327-352.

Torretti, Roberto (2005), *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Zuckert, Rachel (2007), “Projection and Purposiveness. Heidegger’s Kant and the Temporalization of Judgment”, en Crowell, Steven and Malpas, Jeff (eds.), *Transcendental Heidegger*. Stanford, California: Standford University Press, pp. 215-231.