

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2616>

Making Experience of Time: Phenomenology of Delay and Lateness in the Early Heidegger (1919-1930)

Hacer experiencia del tiempo: fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger (1919-1930)

Andrés Gatica Gattamelati

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Alemania

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico
Chile

a.i.gatica.g@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5432-4831>

Recibido: 09 - 08 - 2022.

Aceptado: 20 - 10 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.

Cómo citar este artículo: Gatica Gattamelati, A. (2024). Hacer experiencia del tiempo: fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger (1919-1930). *Tópicos (México)*, 69, 187-220. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v690.2616>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper offers a systematic and doxographical reconstruction of the phenomena of delay and lateness in Martin Heidegger's thought between 1919 and 1930. In the first section, we trace the ambiguities that permeate the nominalization and formalization of delay in order to thematize immediately after the disruptive structure of four modes of delay understood as constitutive within Heidegger's early work. We account for the way in which delay carries an illuminating potential that phenomenologically ensures the evidencing of the constituent dimension. In the second section, we descend to the immanent transformations of Heidegger's philosophy in order to account for two possibilities of philosophy's self-understanding on the basis of delay and lateness, precisely from two modes of relation with the constituent dimension of the appearing: on the one hand, a mode marked by *crepuscular lateness*, and on the other hand, an executive mode based on *auroral delay*.

Keywords: Heidegger; delay; lateness; boredom; metaphysics of Dasein.

Resumen

El presente artículo tiene por fin ofrecer una reconstrucción sistemático-doxográfica de los fenómenos de la demora y de la tardanza en el pensamiento de Martin Heidegger entre 1919 y 1930. En la primera sección de este escrito rastreamos las ambigüedades que penetran en la nominalización y formalización de la demora, para inmediatamente tematizar la estructura disruptiva de cuatro modos de la demora entendida a título constituyente dentro de la obra temprana de Heidegger. Lo que nos interesará es dar cuenta del modo en que la demora porta un potencial desocultante que asegura fenomenológicamente la evidenciación de la dimensión constituyente. En la segunda sección del ensayo, bajaremos a las transformaciones inmanentes de la filosofía de Heidegger para dar cuenta de dos posibilidades de la auto-comprensión de la filosofía a partir de la demora y de la tardanza, precisamente desde dos modos de relación con la dimensión constituyente del aparecer. Por una parte, un modo marcado por la *tardanza crepuscular*, y por otra parte, un modo *ejecutivo* basado en la *demora auroral*.

Palabras clave: Heidegger; demora; tardanza; aburrimiento; metafísica del Dasein.

1. Introducción: la demora del aparecer y la tardanza de la descripción¹

Si la fenomenología en sus múltiples derivas y concreciones históricas se ha expedido sobre el aparecer en su dimensión constituyente, vale decir, sobre el cómo ejecutivo que constituye lo que aparece —lo que correspondería, a grandes rasgos, al “aparecer vivido” husserliano (cfr. HUA XIX 1, 360) y al sentido (*Sinn*) en su dimensión esencialmente ejecutiva en la filosofía de Heidegger (cfr. SZ, 151)—, entonces los fenómenos de la demora y de la tardanza deberían ser enfrentados por la fenomenología como problemas de primera línea. En efecto, en la demora y en la tardanza no solo estarían contenidos importantes fenómenos marginales de la temporalidad, cuya tematización resultaría necesaria para una reconstrucción íntegra de la estructura propia de la temporalidad específicamente fenomenológica, sino que en ellos se anudarían un conjunto de problemas fundamentales para la fenomenología misma, concretamente, en lo que toca a su alcance específicamente metódico y al modo en que, a partir de allí, llegamos no solo a concebir la propia temporalidad, sino la dimensión misma del aparecer.

Inmediatamente, la fenomenología no parecería estar inmunizada en contra de la tardanza que afecta a todas sus tareas *descriptivo-reflexivas* o *interpretativo-desplegantes*, y a las que ella debe abocarse cada vez que pretende dar cuenta del aparecer dinámico como tal en su plena originariedad. Si se quiere describir el aparecer vivo, moviente, en su prominente dimensión ejecutiva, la fenomenología debe permanentemente protegerse de un aparecer estanco, devenido osamenta y avistable solo en su precipitación objetiva. A primera vista, se podría creer que esta condición de posterioridad descriptiva solo amenazaría a una fenomenología de cuño reflexivo como la de Husserl, pero ello sería un error. La tardanza también proyecta una espigada sombra en la fenomenología hermenéutica que Heidegger habría desarrollado en la década de los veinte. Una parte importantísima de

¹ El presente artículo ha sido desarrollado en el marco de una beca de investigación otorgada por el DAAD (N° 91674155) en el año 2022 y concluido bajo el generoso auspicio del Proyecto Fondecyt de Postdoctorado 2023 (N°3230046).

la empresa fenomenológica de Heidegger entre 1919 y 1927 estribó en pensar lo que este denominó, con diversas fórmulas, la dimensión del origen (*Ursprungsgebiet*) (cfr. GA 58, 94), la vida fáctica (cfr. GA 63, 16) o el estar-en-el-mundo (cfr. SZ, 52) de un modo que alcanzara el cómo ejecutivo en toda su dinamicidad y en su más pregnante viveza. Heidegger presumía que una fenomenología reflexiva fundamentalmente extraviaba la originariedad de la dimensión del origen, es decir, del cómo constituyente, al quedar confinada a una versión puramente objetivada del vivenciar cuya estructura ejecutiva quedaba por ello autosuprimida (cfr. GA 56/57, 219). Y si el joven Heidegger, ciertamente, había pretendido poder alcanzar esta dimensión del origen mediante una conceptualidad indicativo-formal, no es menos cierto que el giro trascendental, concretamente, de carácter estructural-arquitectónico (cfr. Crowell, en Vigo, 2018, p. 67) que se produce en su pensamiento a fines de 1925 vuelve a introducir la dimensión de lo pre-dado (*Vorgegeben*) en el marco del trabajo fenomenológico entendido como objetivación (*Vergegenständlichung*), con lo cual el problema de la tardanza descriptiva vuelve a resurgir desde el despliegue de la construcción como explicitación y objetivación (cfr. GA 24, 466). Esta penetración de la relación de *implicación* y *explicitación* trae consigo nuevamente la amenaza de que la pretensión descriptivo-interpretativa misma de la fenomenología sea espuria, en la medida en que no queda de ninguna manera resuelto qué rol posee aquí el *Vorgabe* para la construcción y qué relación de *mismidad*, *diferencia* o *transformación* se puede establecer entre lo pre-dado y el carácter ejecutivo mismo de la construcción.

Si esta fundamental convivencia de la fenomenología con la posibilidad de la tardanza que afecta al sentido mismo de sus descripciones es precisa, se imponen entonces una serie de preguntas críticas de las que la fenomenología de Heidegger, con su crítica a la actitud teórica, a la reflexión como modo de *acceso donante* (cfr. GA 56/57) y al análisis intencional en su capacidad de acceder a la esfera del origen (cfr. GA 17) no quedaría en lo más mínimo al margen. ¿Permanece la fenomenología siempre irremediabilmente a la zaga de un aparecer más ágil, más *veloz* que sus descripciones y frente al cual ella no podría más que *renguear* descriptivamente? ¿Implica la tardanza para la fenomenología que ella, tal como en el célebre tropo hegeliano, no podría llegar al proceso de *formación mismo del aparecer*? ¿Estaría marcada la fenomenología por un demasiado tarde (*zu spät*) que sería irremontable y que, en consecuencia, la condenaría a ser puro

recuerdo, perdiendo con ello la viveza del aparecer en la originariedad de su originarse? Si la fenomenología ha enarbolado una pretensión de originariedad descriptiva, ¿no sería acaso la tardanza de la descripción por sí misma un modo de consagrar el carácter derivado de la propia fenomenología y la necesidad de devenir una empresa puramente especulativa?

Es justamente en la posibilidad de una tematización del aparecer del mundo que, en cierto modo, evite pintar su *gris sobre gris*, y que como tematización del aparecer no llegue *demasiado tarde* a la constitución del mundo como tal, donde quedamos puestos en la estela de un problema fenomenológico fundamental al interior de la filosofía del primer Heidegger, a saber, el de la peculiar productividad que la demora y la tardanza tienen en el ejercicio mismo de la filosofía y en la formación de conceptos propiamente tal. Se trata de mostrar que la demora y la tardanza pueden ser tematizadas no solo como fenómenos temporales cruciales para dar cuenta de una temporalidad no objetiva y radicalmente dinámica, sino que también es posible tematizar estos fenómenos a tenor constituyente. La demora y la tardanza, en sus múltiples direcciones de aparición y en sus múltiples concreciones, determinarían, de este modo, tanto la donación de sentido que articula al cómo ejecutivo como las posibilidades de donación y de articulación conceptual que ahí encuentran su suelo. El título de “constituyente”, sin embargo, no implicaría por sí mismo que la demora y la tardanza dan cuenta del aparecer ejecutivo en su originariedad, como si este quedara así a salvo de toda deformación. Por el contrario, que la demora y la tardanza puedan ser interrogadas en su dimensión constituyente implica que ellas poseen una productividad tanto para rescatar el aparecer como para sepultarlo en una capa de encubrimientos. La demora y la tardanza portan, en este sentido, no solo un potencial de descubrimiento, sino también de enredo, mora y dilación descriptiva que la fenomenología debería procurar si no subsanar, sí al menos problematizar.

La *conclusividad crepuscular* constitutiva de la filosofía, vale decir, el hecho de que ella llega en el *crepúsculo* de la formación del aparecer, puede ser emplazada en dirección de una fenomenología de la constitución considerada como una fenomenología de la demora y de la tardanza con respecto a un mundo del cual no se puede decidir *prima facie* si ha concluido el proceso de su formación. En esta línea de argumentación, este artículo quiere interrogar por dos ideas matrices en torno a la demora y a la tardanza: en primer lugar, por la profundidad

disruptiva de estos fenómenos límite que, como fenómenos mediales del tiempo —concretamente, de la temporalidad extática—, darán expresión a fenómenos en los que la esencia de la temporalidad constituyente se muestra con una vivacidad intrusiva. Y en segundo lugar, por el modo en que la demora y la tardanza se expresan a nivel metodológico, en la medida en que de aquí no solo se sigue una manera totalmente peculiar de autocomprensión de la filosofía, sino también una manera de pensar la conceptualización fenomenológica misma y sus posibles derroteros. La demora y la tardanza apuntarían, en este sentido, a mediaciones fenoménicas disruptivas que permiten, por una parte, una determinada exhibición de la dimensión constituyente como tal, y por otra, una concreta precipitación (*Niederschlagen*) conceptual del aparecer.

En conformidad con lo anterior, en la primera sección de este escrito intentaremos rastrear las ambigüedades que penetran en la nominalización y formalización de la demora para, inmediatamente después, tematizar la estructura disruptiva de cuatro modos de la demora entendida a título constituyente dentro de la obra temprana de Heidegger. Lo que nos interesará es dar cuenta del modo en que la demora porta un potencial disruptivo que asegura fenomenológicamente la evidenciación de la dimensión constituyente del aparecer, concretamente, en la mostración de la temporalidad. En la segunda sección, bajaremos a las transformaciones inmanentes de la filosofía de Heidegger para dar cuenta de dos posibilidades de la autocomprensión de la filosofía a partir de la demora y de la tardanza, precisamente desde dos modos de relación con la dimensión constituyente del aparecer. Por una parte, un modo marcado por una *tardanza crepuscular* y, por otra parte, un modo ejecutivo basado en lo que denominaremos la *demora de un aparecer auroral*. Aquí pondremos también de relieve que la fenomenología de Heidegger no solo no es separable de la demora y de la tardanza a título temático, sino también a tenor metódico, en la medida en que, ya sea por la capacidad de la demora de circunscribir el marco de la posibilidad o por su carácter para marcar la degeneración categorial de determinados esfuerzos fenomenológicos, determina por completo el cuño de la fenomenología hermenéutica. Esta fenomenología, en efecto, y para retomar la fórmula de Crowell, más allá de cualquier arquitectónica trascendental, más allá de cualquier arquitectónica de la tardanza, puede ser leída de cabo a rabo como una fenomenología trascendental de la demora.

2. Fenómenos de punto de partida y nominalización de la demora

La demora como fenómeno temporal ha tenido en la historia de la filosofía un lugar más bien ambiguo. La andadura de la *dilación*, del *retardo* y del *retraso* no solo se ha desplegado, sin embargo, desde diversas hermenéuticas de la temporalidad, sino que también ha hecho aparición en el terreno ético. Séneca famosamente concibió a la demora (*mora*) como remedio (*remedium*) para la ira (*De Ira* 2.29). Para Tácito, la demora desplegaba una función positiva en la medida en que dejaba crecer a la verdad (*Ana.* 2.39). Esta vinculación de la demora con la verdad se extiende también al terreno de la virtud. Publilio Siro sostuvo, por ejemplo, que la demora era odiosa (*ominis odio est*) pero que ayudaba al desarrollo de la sabiduría (*sapientiam*) (*Sen. M.*, 3.). Esta penetración de la demora se desplaza en el terreno de las hermenéuticas de la temporalidad en las que encontramos, naturalmente, el rol crucial de la demora para articular el espacio medido del tiempo como *spatium temporis*. En efecto, tomando distancia de la definición aristotélica típica del tiempo como el “número del movimiento según el antes y el después” (*Phys.* 219b2), la demora sirvió para enfatizar no solo la mensura del tiempo sino, ante todo, la duración del tiempo. En Juan Escoto Eriúgena (*De Div. Nat.* 36), por ejemplo, el tiempo queda caracterizado como *mora motus*, como demora del movimiento. El tiempo no es simplemente la numeración del movimiento, sino su demora, enfatizando con ello la dimensión duradera del movimiento mismo. En Inocencio III (*De Mis. Hum.* Fol. CCXX) el tiempo es entendido más bien como *mora rerum*, vale decir, no ya como la medida del movimiento, sino la demora que está presente en el mundo temporal mismo. En Pseudo Grosseteste, por otra parte, el tiempo está concebido como la “demora de la sucesión” (*mora successivi*) (citado en Kelly, 2002, p. 120), haciendo con ello hincapié en el flujo mismo del discurrir del tiempo. Es solo en san Agustín que encontramos una fundamentación de la demora en la distensión del tiempo experimentado, que se ha transformado en el bastión de las teorías subjetivas de la temporalidad. Solo el tiempo medido puede entenderse como demora del tiempo (*mora temporis*) en contraposición al carácter inextenso del presente. Para Agustín, la demora se funda en

la *distentio*, que a su vez se distingue tanto del movimiento (*motus*) como del espacio del tiempo (*spatium temporis*).

Pese a la larga y nutrida recepción del fenómeno de la *mora* en la historia de la filosofía, la demora en toda su rica polisemia, no solo permanece aún hoy como un fenómeno difícil de precisar, sino que la experiencia misma que está a la base de su tematización y que, por lo tanto, determina su proceso de nominalización, es por ello mismo oscura. En este sentido, es necesario delimitar el ámbito de pre-experiencia que nos permite acceder y formalizar a la demora como fenómeno. Esto es una necesidad en la medida en que la demora parece ser un concepto lo suficientemente polisémico para que una definición cualquiera pueda servir de suelo desde el cual construir su formalización fenomenológica.

¿Qué es la demora como fenómeno temporal? ¿Qué tipo de experiencia y de nominalización de la demora es la que nos ofrece el hilo conductor para plantear la interrogante de su dimensión aperturizante? ¿Es la demora siquiera un problema fenomenológico que se pueda plantear a tenor constituyente? Una mirada en derredor atenta descubre a la demora como un fenómeno que colma nuestra cotidianidad y penetra nuestras actividades diarias en la medida en que estas *cuentan con el tiempo*. La demora es un fenómeno temporal-práctico que se deja apresentar cotidianamente, por una parte, como una *extensión temporal*, pero por otra, también se nos ofrece de entrada como *estancia y detenimiento*, y, asimismo, bajo una *economía dispendiosa* relativa al derroche en el empleo del tiempo. La demora, en efecto, es el lapso mismo de tiempo (*mora ipsa*), es decir, la extensión ya larga ya corta en la que medimos el tiempo en su discurrir (cfr. san Agustín, *Conf.* XI, XXIII, 30), pero la demora es también demora segurísima (*mora tutissima*) (cfr. Publilio Siro, *Sen. D.*, 24) o demora que cura (*sanavit mora*) (cfr. Séneca, *Aga*, 2.130) en tanto que estancia y detenimiento, y a su vez es “demora peligrosa” (*mora periculum*) (cfr. Erasmo, *Coll. Fam.* 212) cuando el tiempo se dilapida. En la demora podemos no solo dar cuenta del tiempo que nos toma hacer algo, sino también del quedar retenidos o enredados en un tiempo que se gasta sin consideración de ahorros y reservas. La peculiaridad de la demora como uso dispendioso pero también como estancia es que el quedar retenidos que caracteriza su enredo, su dilación o su posa, al mismo tiempo que *invierte* tiempo disponiendo de su propia unidad, puede también *colapsar* en medida paralela la propia unidad del tiempo, o al menos la unidad del comportamiento que se despliega temporalmente. La demora aparece

como un fenómeno medial entre la unidad de un *tiempo duradero* y la disrupción de un *tiempo demorado*. La demora como enredo, retención y como gasto excesivo, se despliega cotidianamente, asimismo, bajo diversas formas: la demora se trastoca en *atraso*, *retraso*, *dilación*, *retardo* según se enfatice el aspecto de unidad y distensión de la duración o, en cambio, su aspecto disruptivo y la integridad misma de la duración. Mientras en el fenómeno del *atraso* hay una disrupción por medio de un énfasis en la ausencia, en el fenómeno del *retraso* puede haber una disrupción por medio de la presencia. Las expresiones “la conferencia se retrasó” y “la conferencia se atrasó”, en efecto, parecen caracterizar dos modos diferentes del suceder del demorarse. El atraso conlleva un cierto suspenso en el suceder—derechamente, una forma de no ocurrencia—que en el retraso parece estar contenido. Por su parte, la dilación y el retardo parecen ser formas de aplazamiento de la eventualidad del atraso y del retraso, vale decir, un aplazamiento del acontecimiento demorado en su ausencia, en el caso de la dilación, y de la presencia en el caso del retardo.

Con el punto de partida más o menos fijo a nivel prefenomenico es posible profundizar en la peculiaridad de los fenómenos de la demora y de la tardanza problematizando, a título constituyente, la ambigüedad de su nominalización. La demora no solo nominaliza aspectos verbales transitivos, sino también aspectos intransitivos y pronominales. En su dimensión transitiva, el demorar nominaliza formas del retrasar y del retardar, vale decir, de relentización o aplazamiento de una eventualidad por medio de la presencia o por medio de su ausencia (por ejemplo, “demorar nuestro placer” (*gaudia nostra moraris*) (Marcial *Epi.* 8, XXI). En su sentido intransitivo y pronominal, por su parte, la demora se entiende como un uso *dispendioso del tiempo*—por ejemplo, “demorar largamente” (*longa mora*) (Ovidio, *Met.* 1.210)—, pero también como una *medida del tiempo*—“reproducir un ritmo con una duración temporal” (*aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis*) (san Agustín, *De Mus.* VII, 3.4.)— y, asimismo, como una posa, un reposo, un *estacionarse del tiempo*—“la demora que da fuerza” (*Nam mora dat vires*) (Ovidio, *Rem. Am.* 83)—. Como nominalización del pronominal “demorarse”, la demora circunscribe de manera central modos de estancia y de reposo temporal. Esta ambigüedad presente en la nominalización del verbo “demorar” queda también reflejada en el latín *morari*, del cual se derivan tanto el verbo “morar” como el verbo “demorar”. Para la nominalización del transitivo “demorar”, pensaremos siempre en el alemán *hinauszögern*

cuando se trata de lo que *aparece* (“demorar algo”) y en *hinhalten* (“algo me demora”) cuando se trata del *aparecer*. Por su parte, para los modos de nominalización intransitivos de la demora entendida como *exceso de tiempo*, pensaremos siempre en el alemán *sich hinziehen* y *sich verspäten*, y para la concreta formalización pronominal del demorarse en cuanto estancia pensaremos en la polisemia del verbo *sich bei etwas aufhalten* y, ante todo, *bei etwas verweilen*.

En lo que toca al fenómeno concreto de la tardanza esta no puede entenderse desde una sinonimia de base con la demora. Uno se puede tardar *a través* de la demora (por ejemplo, como *mora tardat*; cfr. Ovidio, *Ex Pont.* 3.4, 50.), pero no toda forma de demora es, por ello, una forma de tardanza. La tardanza puede ser entendida como nominalización de una extensión temporal y, asimismo, como una nominalización del uso dispendioso del tiempo de la demora. Aunque “tardanza” y “demora” como nominalización del pronominal pueden llegar a superponerse, y de ahí construir expresiones sinónimas, la tardanza enfatiza una *demora de estado*, mientras que la demora a su vez puede enfatizar una *tardanza de proceso*. En el contexto de este ensayo, la tardanza nos interesará como nominalización del empleo dispendioso del tiempo y, ante todo, en su función eminentemente metodológica. La pregunta que nos guía aquí es por la relación entre tardanza y descripción: ¿qué implica para la descripción fenomenológica o para la construcción fenomenológica el tardarse como el llegar fuera de tiempo al proceso de formación del mundo? El tiempo de la tardanza que se gasta sin reserva, ¿cómo es repuesto por el fenomenólogo en cuanto tiempo adeudado? No solo por el hecho de que la descripción fenomenológica, por decir así, se *toma más tiempo del que le corresponde* y, por ende, como en el caso de Husserl, hablemos siempre desde una posterioridad (*Nachträglichkeit*) (cfr. HUA X, LXIV), sino en la medida en que la tardanza también desencadena procesos de formación categorial en el horizonte de una *conceptualidad tardada*. La tardanza es, en el marco de las posibilidades de explicitación conceptual, también informadora de una experiencia de tipo ejecutivo-degenerativa —en efecto, de una cualidad reflexiva y objetivante totalmente peculiar— desde la cual se extraen despliegues categoriales específicos. Dicho de una manera llana: la experiencia de la tardanza produce conceptos degenerativos que son, pese a todo, productivos.

3. La dimensión constituyente del demorar en la filosofía de Heidegger

Aunque en *Ser y tiempo* y en otras obras del mismo período no encontremos un desarrollo pormenorizado de la demora, en el sentido del demorar *postergador-transitivo*, y de la mora, del reposo y del demorar como gasto intransitivo, ello no implica que fenómenos propios del demorar no estén ya penetrando la andadura conceptual de la filosofía de Heidegger. Lo central de todos estos modos del demorar, que se dejan reconstruir como fenómenos mediales de unidad y de disrupción, es que permiten la obtención de un hilo conductor para dar cuenta de las posibilidades de acceso y tematización de los complejos fenoménicos sobre los que la filosofía de Heidegger se quiere expedir.

El *demorar postergador* en sentido transitivo circunscribe una primera nominalización de la demora en el pensamiento de Heidegger, cuyo rastro, en parte mediado por la rutilancia de la recepción contemporánea de su pensamiento, resulta más sencillo de rastrear. Merced al protagonismo que han tenido los aportes heideggerianos al estudio de la historia del cristianismo primitivo, este sentido de la demora ha ganado un considerable protagonismo (cfr. Coyne, 2015, p. 37; Malabou, 2005, p. 130; Wolfe, 2014, p. 76). La demora transitiva nos remitiría a un modo de comprender el fenómeno de acceso de la posibilidad propiamente tal. El grueso del trabajo que Giorgio Agamben (2005) ha realizado sobre el concepto escatológico de la temporalidad se ha apoyado en una recepción productiva de la obra de Heidegger, precisamente ahí donde Heidegger era más sensible a mostrar cómo la conceptualización de la posibilidad dependía de una temporalidad que rechazaba o al menos *demoraba* su actualización. La diferencia que Agamben (2007, pp. 360 y ss.) establece entre la *potencialidad de ser* y la *potencialidad de no ser*, precisamente para pensar una potencialidad propiamente performativa y no limitada al ámbito de la actualidad, le permite a este no solo dar un empleo al concepto de “posibilidad” estrictamente heideggeriano, que proviene también de una recontextualización de la demora propia del *kathechōn* en su interpretación de la “Primera epístola a los tesalonicenses” de san Pablo (cfr. Agamben, 2005, p. 110), sino también, e indirectamente, permite entender cómo la demora ya está contenida en el concepto de “posibilidad” propiamente ontológico-

fundamental. La demora entendida en el sentido concreto del *demorar postergador* hace su aparición en la filosofía de Heidegger, por una parte, en la estructura del ser-posible (*Möglichsein*), en su doble sentido óntico-existencial, como ser la *posibilidad-que-soy-en-cada-caso*, y en su sentido ontológico-existencial, como tener la estructura particular del ser-posible, es decir, de la *posibilidad como modo de ser*. Por otra parte, la demora determina al poder-ser (*Seinkönnen*) como tal, como estructura existencial-comprensiva que permite el despliegue del Dasein como un ser-posible. Tanto como *Möglichsein* y como *Seinkönnen*, el Dasein está definido por una posibilidad que de manera *estructural* ha demorado su actualización. En efecto, según Heidegger, ser una posibilidad no es sino dejarse determinar por lo que este llama una “permanente incompletud” (*ständige Abgeschlossenheit*) (SZ, 236). La incompletud es, en este caso concreto, un rasgo del *acceso* a lo posible. Se podría decir incluso que toda la fenomenología del joven Heidegger en el plano de su disputa ontológica con la fenomenología husserliana pasa por dar cuenta de cómo el modo de acceso de la demora, entendida de manera muy concreta como la corrección de lo presente por medio de lo ausente, es necesaria para lograr la acreditación e intuitivación de lo posible en sentido ontológico-existencial.

La función principal de la *demora transitiva*, tal como la podríamos construir en la fenomenología temprana de Heidegger, no es meramente abrir lo posible, sino más bien *desobrar* lo actual. En efecto, todo demorar tiene su dimensión intencional constituida en lo *demorado*, de modo que, de buenas a primeras, en el demorar en sentido transitivo pareciera que la dimensión constituyente está asegurada en la medida en que el demorar desobra preliminarmente la actualidad y abre a una posibilidad dilatada. El sentido transitivo del demorar nos pone, de este modo, en la estela de una temporalidad disruptiva que nos retrotrae en su capacidad *atrasante* y *dilatante*, precisamente al primado de la presencia o la ausencia de la eventualidad demorada en su condición de desobra. Lo *demorado* en el demorar funge como una suerte de radicalización del rechazo por el cual el modo de dación de lo *posible* protruye su devenir actual. Esta desobra de lo actual no es por sí misma un aseguramiento de la dimensión constituyente de la temporalidad, sino la percatación de que la estructura de lo posible discurre rechazando su actualización.

A primera vista, se podría creer que esta dimensión de la demora *desobranante* es una construcción especulativa que emplaza la problematización heideggeriana del aparecer demasiado lejos de sus

predilecciones temáticas. Sin embargo, esto no es así. Para garantizar el acceso a lo posible, la demora desobstante en sentido transitivo siempre fue un rasgo central de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Esto incluso a nivel temático. En efecto, ella ilumina el rasgo mismo de los indicadores formales como conceptos filosóficos capaces de dar y articular la esfera del origen. Para el joven Heidegger, la demora transitiva aparece vinculada de modo preclaro con la experiencia de la *parousia* en las comunidades cristianas primitivas. La *parousia* contiene precisamente el rasgo de advertencia y de giro (*Vorkehrung*) respecto de la auto-supresión del cómo ejecutivo en el contenido, y la permanente apertura a su ejecución no actual (cfr. GA 61, 19-20). La dimensión ejecutiva de la demora de la *parousia* es, pues, la consagración al modo de acceso de lo posible como tal, sin embargo, como siendo indesligable del propio rasgo destructivo que contiene la *Umkehrung* que se vive en ella. Heidegger, en efecto, vincula la *parousia* esencialmente al giro (*Umwendung*) en el que el cómo ejecutivo se intensifica en contraposición al dominio de la carne (cfr. GA 60, 95). La demora *desobstante* que garantiza tanto el acceso a lo posible como la conservación de la estructura de la posibilidad aparecerá en el período de Marburgo, aunque naturalmente no de modo explícito, como aquilatando los rasgos desactualizadores de la *Umkehrung* indicativo-formal propia de la *Umwendung* que ilumina la *parousia*, por ejemplo, en el colapso (*Zusammenbruch*) de la significatividad cotidiana en el fenómeno de la angustia (cfr. SZ, 189), donde de lo que se trata es de hacer aparecer la *mundaneidad del mundo* en tanto que estructura posible a través del colapso del mundo existitivo-fáctico. Ciertamente, el colapso no es una demora por sí mismo, sino que retiene el efecto *desobstante* que la experiencia de la espera demorada ya comenzaba a exhibir en la filosofía del joven Heidegger. La demora entendida como experiencia de acceso desobstante aparece también vinculada, en esta línea de interpretación, al auto-abandono de la muerte (cfr. SZ, 264), y a su vez aparece vinculada con el golpe (*Stoss*) de la conciencia por medio del cual el Dasein gana transparencia (cfr. SZ, 271). Estos modos desobstantes que encontraron su raíz también en el demorar del advenir, sin embargo, no son ni por mucho exclusivos de la función transitivo-disruptiva de la demora.

La demora entendida como uso *excesivo del tiempo* ha sido objeto, en la recepción de la obra de Heidegger, de una atención irregular y sumamente problemática. Jay Lampert (2012, p. 46), por ejemplo, ha sostenido en su brillante reconstrucción dialéctica de la demora y de

la simultaneidad que es precisamente en la demora comprendida como superación del tiempo óntico circunscrito por el ahora donde la ontología fundamental “correría el riesgo de desplazar el problema de la demora temporal en dirección a una ontología atemporal”. La posición de Lampert se explica por una confusión sumamente tenaz de los diversos sentidos constituyentes de la demora, que lo llevan a confundir la posible demora propia del tiempo práctico-circunscriptivo con lo que él denomina un “movimiento lateral hacia el ser” (Lampert, 2012, p. 46). La demora como estancia retenida puede apuntar no sólo al ámbito típicamente constituyente de las modalizaciones existenciales de la temporalidad originaria y, sobre todo, a sus formas mediales de “tomarse el tiempo” y “perder el tiempo” (cfr. SZ, 410) como formas tipificadas de maduración existencial de la temporalidad, sino también bajar típicamente al ámbito del “tiempo constituido”, que Heidegger denomina el “tiempo vulgar” de la sucesión medida (cfr. SZ, 422), y permanecer, en consecuencia, diferenciado respecto del ámbito constituyente de la temporalidad existencial. Se trata, por lo tanto, de reconocer que la demora no es por sí misma en el ámbito práctico un desnivelador que empuja al Dasein a la temporalidad constituyente.

La demora entendida como despilfarro y empleo excesivo de tiempo puede ser localizada de modo inmediato en el nivel de la temporalidad de la ocupación circunscriptiva y, asimismo, en los fenómenos expresivos de lo que Heidegger denomina el “contar el tiempo” (cfr. SZ, 412). La demora puede exhibir una dimensión disruptivo-alteradora en las relaciones de respección (*Bewandtnisbezüge*) del ente a la mano. La relación entre la totalidad respeccional, el útil presentado y la anticipación del para-qué parece enlodarse en la demora que emplea dispendiosamente el tiempo. La temporalidad de la ocupación circunscriptiva es, según Heidegger, una presentación que se temporaliza desde un “estar a la espera que retiene” (SZ, 354), y en esa medida la demora puede ocurrir en la remisión del con-qué al en-qué de la condición respectiva. La presentación, en el caso de la temporalidad de la ocupación, presenta al útil reteniendo el complejo de útiles y anticipando el para-qué del útil, de modo que la demora tendería, o bien, a demorar el para-qué, o a enredarnos en la presentación misma del ente a la mano. Dado que la presentación ocurre al nivel de la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*), la relación de anticipación y de retención se modifica, y con ello, se modifica lo que podemos calificar como la *remisividad de la demora*; el martillo es el con-qué de la *Bewandtnis* en el en-qué del martillar; el martillar es el con-

qué del en-qué del asegurar; el asegurar es el con-qué del en-qué que es colgar un cuadro, y así sucesivamente. Esto implica que los fenómenos de la demora tienen lugar inmediatamente en el marco de la totalidad respectiva retenida y en el marco de la obra como concreción del para-qué, al mismo tiempo que poseerían un potencial escalonamiento. En efecto, la totalidad referencial desplegada en el en-qué y el con-qué de la *Bewandtnis* nos permite encontrar formas del empleo excesivo del tiempo tanto en la utilidad (*Dienlichkeit*), en la empleabilidad (*Verwandbarkeit*) y en el contexto de contribución (*Beiträglichkeit*) del ente a la mano. El martillar como utilidad se puede demorar en el marco del en-qué de la empleabilidad como el ajustar, y el ajustar como empleabilidad puede demorarse en el contexto de su contribución, vale decir, en el contexto de útiles al que contribuye, por ejemplo, colgar un cuadro. Esto quiere decir que desde el marco de la presentación, vale decir, desde el estar a la espera que retiene, la demora y la tardanza aparecen como formas privativas del contenerse (*Ansichhalten*) del ente a la mano. La demora como empleo excesivo de tiempo estaría entonces asociada a la transformación privativa de carácter *desmundaneizante* que conduce a la progresión *Zeug-Zeugding-Ding* como modo de anunciar la dimensión *Vorhanden* en el ente intramundano. Este proceso asegura, asimismo, la productividad de una *categorialidad del ente demorado*.

La demora estaría relacionada con la llamatividad (*Auffälligkeit*), ahí donde la herramienta está rota y, por ende, demora la tarea misma, pero también con las formas de la apremiosidad (*Aufdringlichkeit*), ahí donde el ente está presente por medio de su ausencia acuciante y, por último, con la rebeldía (*Aufsässigkeit*), en la medida en que un ente nos puede estorbar y demorar la tarea. Aquí aparecen concretamente la demora y la tardanza como un “no tener tiempo” para el ente (cfr. SZ, 73 y 403). Ahora bien, no toda forma de demora es necesariamente disruptiva. La demora entendida como exceso de tiempo puede corresponder a una corrección de la empleabilidad y, como tal, puede designar una forma de interpretación más ajustada. En ese sentido, la demora, tal como nos lo permitió ver nuestra caracterización histórica de la *mora* que es segura (*tutissima*), remedio (*remedium*) y sanadora (*sanitatum*), también puede dar expresión a categorías prácticas, como el “esmero”, el “celo”, el “desvelo”, que corresponden a diferentes gradaciones que una demora correctiva puede poseer. Lo disruptivo, en ese sentido, puede ser, por el contrario, el no darse suficiente tiempo.

La dimensión de suspenso, de pasmo incluso, y de retención enredada del tiempo no solo determina una economía de eventos intramundanos, sino que también sirve de suelo nutricio para pensar la demora como *segmento temporal*. Esto implica que es la experiencia y la sensación misma de la demora neutralizada de su dimensión ético-práctica lo que funge como suelo degenerativo de la *mora* como espacio del tiempo. Justamente esta dimensión de la demora que nominaliza la dimensión pronominal del demorar en cuanto extensión temporal, vale decir, en cuanto segmento temporal en lo que algo se demora, aparece en el pensamiento de Heidegger, concretamente, en los análisis que este dedica a la *distensión del alma* en la concepción del tiempo de san Agustín. Heidegger se ocupará de la demora no en relación con la *disentio animi*, sino en relación con lo que Agustín denomina *mora temporis*.

En los *Übungen* del semestre de invierno de 1930/1931, “Augustinus, Confessiones XI (De Tempore)” y, ya de modo algo más implícito, en la conferencia “Augustinus: Quid est tempus? Confessiones XI”, dictada en Beuron en 1930, Heidegger llama la atención sobre la conexión entre la duración (*Dauer*) del tiempo mismo (*ipsum tempus*), y lo que Agustín denominará la demora o *mora temporis*. El concepto de *mora temporis* correspondería al intervalo del tiempo que es medido en la experiencia cotidiana de la temporalidad. La densidad y profundidad del presente corresponderían, en palabras de Heidegger, a un perdurar (*Anhalten*) del tiempo (cfr. GA 83, 75). En este sentido, la duración se dejaría pensar como una especie de tiempo demorado. Tal como queda de manifiesto en los protocolos de Heidinger, Heidegger está trabajando sobre la base de una diferenciación entre la *distentio animi*, vale decir, la distensión del alma, como separada, por una parte, del movimiento (*motus*) y, por otra parte, de la demora (*mora*) como intervalo del tiempo (*spatium temporis*) (GA 83, 297). Según san Agustín (*Conf.* XI, XV, 20), el presente (*praesens*) no tendría espacio (*nullum habet spatium*) y, por lo tanto, no sería de suyo medible. Esta dimensión no extensional del presente entraría radicalmente en conflicto con el hecho mismo de que medimos el tiempo. La demora (*mora*), como extensión del tiempo solo sería posible como medida del tiempo que pasa (*praetereuntia*) y ese “pasar” solo podría ser medido por la distensión del alma (cfr. GA 80.1, 443).

Esta concepción de la demora, que nominaliza las formas promininales del intransitivo “demorar”, será decisiva para constituir el tiempo medible y, por ello, no puede decirse bajo ninguna circunstancia que ella describa el horizonte concreto de la temporalidad

de la dimensión constituyente. Se trata, por el contrario, para Heidegger, de mostrar cómo la demora en tanto que extensión surge al hilo de una interrogación totalmente peculiar no solo de la experiencia de la temporalidad, sino de una actividad concreta: el medir (cfr. GA 80.1, 437). Esto queda confirmado en el hecho de que, para Heidegger, en el marco de la interrogación de la demora como intervalo de tiempo, el extenderse (*Gestrecktheit*) del alma surge como base de la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) del medir el tiempo que pasa (*das Vorübergehende*) (cfr. GA 80.1, 443). Esto implica no solo que la *distentio animi* también está pensada desde la experiencia fundamental del medir, sino que, asimismo, la demora, entendida como *spatium temporis*, no puede ser desligada de la experiencia de la medición. Aquí de lo que se trata, por lo tanto, no es solo de separar la experiencia del tiempo respecto de la experiencia de la medición para liberar la *distentio animi* de la demora como intervalo, sino para fundar la medición de la demora en la distensión misma del alma.

Ya excediendo la nominalización de *sich hinziehen* y de *sich um etwas verzögern*, pero también la nominalización concreta que pone a la demora en relación con la medida del tiempo en tanto que *mora temporis*, el “demorar” formaliza no solo el gasto del tiempo y el segmento medido del tiempo, sino el modo en que habitamos temporalmente; vale decir, nominaliza, asimismo, fenómenos de estancia y de posa como *mora*. No se trata ya del demorar como intervalo de tiempo que contiene diversas posibilidades del medir, sino del demorar como *morar*. En efecto, el demorarse no solo puede ser rastreado en el pensamiento de Heidegger bajo los fenómenos del *Zörgern* y del *Hinhalten*, sino asimismo del *Verweilen*. A pesar de que Heidegger también emplea la palabra *Verweilen* para describir la demora como *spatium temporis* (cfr. GA 83, 297), vale decir, el segmento ya corto, ya más largo del tiempo que discurre y que es medido en su pasar, la demora como *Verweilen* remite allí simplemente al tiempo medido y queda desligada, por lo tanto, de todas aquellas tonalidades que esbozarían un modo concreto de habitar en la temporalidad. La palabra alemana *Verweilen* posee, en este sentido, una referencia a la temporalidad del momento (*Weile*) que no solo circunscribe una extensión, sino también una estancia y una posa temporal. La temporalidad del demorar en tanto que *Verweilen* sirve, en efecto, a Heidegger para mostrar diferentes fenómenos de absorción, vale decir, diferentes fenómenos de enfatización, ya sea del contenido o de la dimensión ejecutivo-modal. La demora (*Verweilen*)

originariamente entendida habría correspondido, para el joven Heidegger, a un fenómeno de ejecución de carácter absorbente que encalla, como tal, en la estructura del ser-en-cada-caso (*Jeweiligkeit*). La *Jeweiligkeit*, y su particular cristalización en los fenómenos del *je*, *jeweils* y *jeweilig* no solo designa la situatividad temporal del Dasein, la más concreta individuación fáctica que rechaza toda forma de disolución de la concreción histórica de la existencia, sino que también sanciona las tendencias de la vida a *demorarse*, ya sea, nuevamente, en los momentos constituyentes o en los correlatos intencionales ligados al *qué*.

Aunque, como es sabido, Heidegger en *Ser y tiempo* reemplaza el concepto de *Jeweiligkeit* por el de ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*), la *Jeweiligkeit* sigue siendo un horizonte de interpretación adecuado para la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit* no solo quiere enfatizar el ser mío del Dasein, sino el hecho de que todas las estructuras existenciales, en razón de su *Beteiligt-sein*, su estar-implicadas, y de su carácter modal, tienen una dimensión temporal-existencial que las modaliza. La fundamentación del *Verweilen* en el *jeweils* de la temporalidad de la modalización, vale decir, la fundamentación del demorar como mora en tanto que estancia en la modalización de la propia temporalidad, pone de manifiesto que la demora no solo consiste en un fenómeno de unidad y disrupción al nivel de la circunspección y de la temporalidad del ocuparse circunspecto, sino, asimismo, en los fenómenos de lo que Heidegger denomina “el extenderse ‘temporal’ del Dasein” (“zeitliche” *Erstreckung des Daseins*) (SZ, 371), y en los fenómenos del “tener tiempo” y el “perder tiempo” de carácter existencial. Dado que la temporalidad originaria no solo determina la condición de posibilidad de la unidad del cuidado, sino también la estructura de acontecimiento del Dasein, el extenderse de la temporalidad es explicativo no solo de las modalizaciones que sufre la temporalidad según el Dasein se autocomprenda desde su posibilidad más propia o desde la dispersión en los contenidos, sino asimismo la “monotonía” y “la rutina” del “ir viviendo los días” del Dasein (cfr. SZ, 370-371). Precisamente uno de los momentos fundamentales del acontecer del Dasein es la *Erstreckung* o extensión por medio de la cual el Dasein es su pasado y su futuro. A pesar de que la concepción del tiempo de Heidegger inmediatamente después de *Ser y tiempo* cambia y encontramos una temporalidad no solo extático-horizontal, sino *sustractivo-presentante* bajo la forma de la llamada oscilación (*Schwingung*) (cfr. GA 26, 268), el fenómeno de la demora vuelve a surgir

en las modalizaciones de la temporalidad extática extendida (cfr. SZ, 371).

Un fenómeno central relacionado con la demora del extenderse del tiempo, no ya, sin embargo, en su dimensión de medida y, por ende, esencialmente vinculado al tiempo de la ocupación, se deja ver en el fenómeno del ser aburridos (*Gelangweiltwerden*) como un *volverse largo* del tiempo y que Heidegger tematiza en el curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik* de 1929/1930. En el ser aburridos, según Heidegger, tiene lugar una demora (*Verweilen*) en la extensión del tiempo fáctico y, concretamente, en lo que Heidegger llama el entretiempos (*Zwischenzeit*) (cfr. GA 29/30, 151). Este alargamiento del entretiempos no solo articula la unidad de la extensión demorada del paso del tiempo (*Zeitverlauf*) como tal, sino que, al mismo tiempo, *desobra* esta unidad. A este *Verweilen* de la extensión del entretiempos en el aburrimiento, Heidegger opondrá otro modo de la demora, que consiste en el demorarse en algo (*sich bei etwas aufhalten*) y que, como pasa-tiempos (*Zeitvertreib*), constituye una demora en el contenido (cfr. GA 29/30, 150). Cuando la extensión del tiempo se demora (*verweilen*), la demora (*Aufhalten*) en el contenido *desobra* a su vez la dilación del tiempo porque le permite al tiempo nuevamente sustraerse (cfr. GA 29/30, 150).

Esta dimensión de la demora del tiempo que Heidegger desarrolla en GA 29/30 ya tenía antecedentes en *Ser y tiempo*. Concretamente, la demora aparecía ahí en los modos del “perder el tiempo” y del “tomarse el tiempo” que modalizan la temporalidad existensiva y que determinan, asimismo, el tiempo de la ocupación. Tal como es sabido, la propia temporalidad originaria que Heidegger describe formalmente como el sentido ontológico del cuidado admite, merced a la concreción existensiva del Dasein, modalizarse. La demora, en este sentido, puede leerse nuevamente en el fenómeno del *quedar retenidos* en los modos de temporalización. En primer lugar, hay un modo del demorarse como estancia que Heidegger articula como la temporalidad de la irresolución. Como es sabido, el Dasein inmediata y regularmente no solo no se proyecta desde el *por-mor-de*, sino que va de tumbo en tumbo en las circunstancias del vivir. La temporalidad de la irresolución, es una presentación que, a diferencia de la ocupación circunspectiva, no *está-a-la-espera* y no retiene (cfr. SZ, 410). Según Heidegger, en la demora de la presentación tiene lugar el fenómeno del *presente no contenido* (cfr. SZ, 347) en la medida en que el presente, que de suyo brota del futuro, rehúye (*entlaufen*) el estar-a-la-espera. Sin embargo, la temporalidad

de la irresolución es también una modalidad de la demora. Heidegger denomina a esa modalidad el no demorarse (*Unverweilen*), y constituye un atrapamiento (*Verfangenheit*) en la presentación misma (cfr. SZ, 347). En la temporalidad de la irresolución tiene lugar una *Überlassenheit* de la presentación, un quedar entregada la presentación a sí misma, que evade su relación con el futuro (cfr. SZ, 347). Aquí la presentación queda retenida en sí misma, vale decir, *se demora en sí misma*, sin poder *despresentarse* ni en un *estar a la espera que retiene* ni en un adelantarse repitente. En contraposición, la temporalidad de la resolución designa otro modo de la demora, a saber, la demora del “tomarse el tiempo” en tanto que “tener tiempo” (*Zeit haben*) (SZ, 410). La demora del tomarse el tiempo, vale decir, del demorarse que no pierde tiempo, por el contrario, y a la inversa, es un demorarse en el que el presente como tal *queda retenido en el futuro y en el haber-sido* (cfr. SZ, 410). Esta retención del presente en el futuro y en el haber-sido tiene la peculiaridad de que abre disruptivamente un presente retenido que según Heidegger “despresenta” (*Entgegenwärtigung*) y “desacostumbra” (*Entwöhnung*) (SZ, 391). La dimensión disruptiva de la temporalidad de la resolución vuelve a dar vigencia a la dimensión de la *Umkehrung* y de la precaución que, como *desobra*, permite la puesta de manifiesto de la dimensión constituyente. La disrupción de la demora del “tomarse el tiempo” es, en este sentido, múltiple: por una parte, retiene como *Entgegenwärtigung* y *Entwöhnung* la experiencia de colapso del mundo existensivo que tiene lugar en la angustia (cfr. SZ, 189); por la vía del precursar la muerte, el presente auténtico retiene la retoma (*Zürücknahme*) respecto de la situación (cfr. SZ, 308), y por la vía de la conciencia se deja entrever el hundimiento (*Zusammensinken*) y la sacudida (*Aufrütteln*) respecto de las posibilidades de auto-interpretación del uno (cfr. SZ, 273). En este sentido, la demora de la *despresentación* y del *desacostumbramiento* no corresponde a la demora del uso dispendioso del tiempo ni a un extenderse de la temporalidad extática, sino, por el contrario, a un volverse instantáneo el *Dasein*, vale decir, su apertura al tiempo de la situación.

4. Despliegue y expresión de la demora y de la tardanza a nivel metodológico

Hasta aquí hemos reconocido diferentes modos del carácter medial de unidad y de disrupción de la demora en el pensamiento de Heidegger:

en una primera instancia abordamos la demora transitiva como una peculiar *desobra* de la *actualización* de la *posibilidad*. Posteriormente, apuntamos al carácter disruptivo de contenido en el uso dispendioso del tiempo en la circunspección; asimismo, pusimos de relieve el sentido concreto en el que la demora da cuenta de un cierto intervalo del tiempo medido, y pasamos, finalmente, a considerar otras formas de la demora como estancia y posa en el “tomarse el tiempo” de la resolución, que es una forma del demorarse. Al principio de nuestras disquisiciones preguntamos si había alguna forma de la demora que, en el marco de una fenomenología del aparecer, lograra, de una parte, contener el carácter tardío del trabajo filosófico y, por otra, abrir modos del acompañar constructivo que pudieran dar lugar a formas demorantes de la tematización fenomenológica.

Invirtiendo la tardanza de la descripción y la demora de la constitución, podemos preguntarnos si el giro metafísico que el pensamiento de Heidegger experimenta inmediatamente después de la publicación de *Sein und Zeit* se deja pensar como esbozando una *demora en el aparecer*, entendida aquí no como lo que *aparece* ni como el aparecer maduro, es decir, *el aparecer que ha concluido su formación*, sino como la génesis dinámica del aparecer mismo. La pregunta entonces es si alguna de estas formas de la demora pudo ser capitalizada por Heidegger para pensar, en el plano propiamente metodológico, una construcción que ya no *llegara demasiado tarde al evento de la formación del mundo*, sino, por decir así, *a tiempo* en la temporalidad eventual de la constitución.

La contraposición que es posible establecer entre lo que podemos denominar la *tardanza crepuscular* de la filosofía, vale decir, esa posterioridad y conclusividad que rehuye una transformación del aparecer del mundo, y la *demora auroral* que, por el contrario, quiere precisar un aparecer vivo y dinámico, no implica que la *tardanza crepuscular* de la filosofía no nos ponga de entrada en la estela de una productividad categorial muy específica. ¿Qué quiere decir esto? Ante todo, que la tardanza de la filosofía ilumina una productividad conceptual que desemboca en una *categorialidad de la tardanza* entendida, no como genitivo objetivo, vale decir, no como una mera conceptualización del tardarse, sino como genitivo subjetivo, en tanto que categorialidad que pertenece a la tardanza como tal.

La filosofía de Heidegger y sus querellas en contra de los dispositivos de formación de conceptos propios de la filosofía husserliana nos muestra que la propia constitución, vale decir, el problema del

aparecer como tal tanto en los momentos de la espontaneidad de la donación de sentido (*Sinngebung*) y de las actividades de validez (*Geltungsaktivitäten*) como en el momento correlativo constituido por la validez de ser (*Seinsgeltung*) y las capas ontológicas (*Seinsschichten*) del ente constituido, admite no solo una temporalidad en su constitución, sino una determinada *ancestralidad*: que la filosofía fenomenológica tiene una dimensión arqueológica respecto de una constitución “envejecida”, y que la conceptualidad que articula una ontología fundamental es en todo momento una conceptualidad esencialmente *demorada*, si por ello entendemos una conceptualidad del *morar* en el tiempo y del *desplegarse* temporalmente.

Ancestralidad, envejecimiento y carácter demorado de la conceptualidad están marcando, en efecto, una determinada relación genética de originariedad que es posible descubrir a partir de la detección de la ambigüedad propia de la formalización de los conceptos de la demora y de la tardanza. El problema central de la filosofía de Heidegger entre 1924 y 1930, a saber, el problema del sentido del ser y su descuido, está ya formulado en un lenguaje que podemos denominar *débito-temporal*. Aquí encontramos, por lo tanto, un ejemplo señero de la *crepuscularidad filosófica*. Quizás el modo más claro en el que esta tardanza filosófica se hace presente lo encontramos en el importantísimo concepto de la *Versäumnis des Seins* (cfr. GA 20, 148 y ss.) —traducida generalmente como “desatención del ser”—, que, sin embargo, posee una notable connotación de deuda y de tardanza. La palabra alemana *Versäumnis*, en efecto, no apunta únicamente a una falta de atención, a un descuido, sino a una mora postrera respecto de un momento al que no solo se desatiende sino al que se llega tarde. Cuando en alemán se dice *etwas versäumt zu haben*, no se apunta solamente al descuido desde el cual se pierde la atención sobre algo, sino que se remite también al extravío concreto del tiempo específico en el que se debía llegar. Si el momento de la descripción fenomenológica, en efecto, es un momento fundamental del análisis intencional, la tardanza de la conceptualidad no puede más que traer a la vista el problema de su acreditación y de su originariedad precisamente bajo las formas omisivas de desarrollo existensivo que Heidegger asocia, ahora de modo explícito, a la *Versäumnis*. Tomar, por ejemplo, la categoría de “substrato” en el marco de un análisis genético como una categoría originaria iluminada genéticamente en una proto-constitución o una pre-constitución en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) no parece ser para Heidegger otra cosa más que aquel

fuera de tiempo que está circunscrito en la *Versäumnis* o *mora* respecto de la pregunta por el ser y por sus modos fundamentales. Vale decir —y si se nos permite la expresión—, el ser, en cuanto campo temático, ya ha *citado* a la subjetividad para dar cuenta de la posibilidad de una conceptualización lo suficientemente originaria y viva que sea capaz de *expresarlo*. El llegar-tardío (*Versäumnis*) del sujeto no puede reponer una *articulación categorial demorada*. El proceso de formación y pre-formación de categorías también conoce, por lo tanto, su *zu spät* como tiempo *degenerado* de la formación genética de conceptos.

La tardanza sería, de este modo, un *riesgo provechoso* permanente de la filosofía, no solo en la medida en que se llega tarde al proceso de degeneración categorial, ahí donde, por ejemplo, la categorialidad se toma de un momento postrero de derivación, sino que tiene lugar, desde luego, en la propia descripción del aparecer. Justamente es en este sentido que lo que hemos denominado la *demora auroral* parece ser una réplica posible frente a la *tardanza crepuscular*, en la medida en que lo que la construcción debe hacer no es meramente explicitar descriptivamente el aparecer, sino *dejarlo-ser explícitamente*, es decir, testimoniarlo en su *aurora* misma.

Esta versión *auroral* del aparecer estaría de entrada en conflicto con la concepción del trabajo filosófico que Heidegger, por lo menos desde 1926, defiende hasta entrada la época de *Ser y tiempo*. En efecto, para el Heidegger de *Sein und Zeit*, la filosofía está cargada con una tardanza que podemos llamar hermenéutico-descriptiva y que está incorporada en el mismo trabajo de tematización de la trascendencia. La filosofía es repitente e interpretativa y, por ende, las categorías filosóficas son siempre, y de modo inevitable, apropiaciones de sentido que siempre llegan con un retraso respecto de la propia estructura de su pre-delineación. Heidegger dirá que un concepto es una *precipitación* (*Niederschlagen*) de sentido (cfr. GA 80.1 195); por ello, el concepto, como explicitación del pre-concepto (*Vorgriff*), sirve como concreción en la que el sentido se deposita y sedimenta. Si la filosofía corresponde de suyo a un desarrollo explicitante, la explicitación ya está siempre lastrada con la tardanza que manifiesta respecto de la comprensión implícita. Esta dimensión también afecta a la dimensión constructiva de la filosofía. Como es sabido, la filosofía posee como acto fundamental de su constitución una dimensión esencialmente objetivante: la construcción, propiamente tal, corresponde a una proyección pre-delineante respecto de un campo temático que, según Heidegger, es necesariamente pre-

dado (*vorliegend* o *vorgegeben*) (cfr. GA 24, 466). Es precisamente en esta pre-dación donde se jugaría el carácter descriptivo-tardado de la fenomenología.

En GA 28, subsanando una oscuridad de base que se arrastraba desde *Ser y tiempo*, Heidegger distinguirá más precisamente la estructura de prioridad de la construcción. Ahí reconocerá, por una parte, lo que este denomina la base del proyecto (*Entwurfsbasis*) como lo proyectado, el horizonte del proyecto (*Entwurfshorizont*) en tanto que pre-delineación y guía específica de la tematización, y, asimismo, la *dimensión del proyecto* (*Entwurfsdimension*), la correlación entre 1 y 2. Heidegger denominará a estos tres momentos el *Vorentwurf* o pre-proyecto de la proyección y se caracterizarán por ser pre-dados (cfr. GA 28, 55). Todo proyecto explicitante, en este sentido, está marcado por la tardanza respecto del pre-proyecto. Sin embargo, para Heidegger, es solo lo que él denominará el salto (*Einsprung/Hineinspringen*), que como tal recupera la dimensión de suelo apropiativo de la dimensión existensiva, lo que permite tomar (*ergreifen*) y ejecutar (*vollziehen*) el proyecto sobre la base del pre-proyecto (*Vorentwurf*) (cfr. GA 28, 55).

Inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*, en este sentido, el pensamiento de Heidegger comienza a exhibir algunas modificaciones, no tanto respecto del carácter constructivo de la filosofía (cfr. GA 27, 396) y ni siquiera por sí mismo, respecto de su dimensión objetivadora desplegada en relación a algo pre-dado, sino, ante todo, respecto de la relación descriptiva que la construcción posee con este ámbito temático previo (cfr. GA 27, 395). No solo, a consecuencia de esta transformación, la relación entre ciencia y filosofía será completamente repensada en estos años, sino también la propia dimensión descriptiva de la fenomenología. Si Heidegger, entre 1926 y 1927, habla de la trascendencia como *sentido de dirección* de la intencionalidad, y, en este sentido, la trascendencia es siempre aquello ya atravesado (*Durchschrittene*) (cfr. GA 80.1, 201), a partir de 1928, Heidegger hablará del dejar-ser del evento de la trascendencia (*Geschehenlassen der Transzendenz*) (cfr. GA 27, 397) y de una versión más concreta de la trascendencia que determina al trabajo filosófico no como una tematización de la trascendencia pre-dada (*vorliegend*), sino como un dejar-ser la trascendencia desde su fundamento. Heidegger entiende, en este sentido, que la tematización descriptiva de lo pre-dado, en el caso de la trascendencia, puede llevar aparejada una cierta nivelación ontológica del ámbito que ella circunscribe, y que, por ello, dicha

nivelación podría debilitar la dimensión eventual y ejecutiva —todos, por cierto, modos del trascender mismo—, que están operando en la construcción para llevar a la trascendencia a fenómeno. En este sentido, la correcta interpretación de lo pre-dado no nace, por sí misma, desde la matriz de la descripción (*Beschreibung*) del fenómeno, que como tal requiere del carácter pre-dado al que se consagra, sino desde el carácter ejecutivo mismo de la construcción de la trascendencia (cfr. GA 27, 395).

Esta dimensión eventual de la trascendencia que se despliega desde una enfatización del carácter constructivo de la filosofía también impactará en la propia concepción que Heidegger despliega del Dasein en los años que siguen a *Sein und Zeit*. Según la evaluación que Heidegger realiza en su autocrítica de *Ser y tiempo*, uno de los principales fracasos de la obra estriba en que ella ofrece una descripción cosificante del Dasein (cfr. GA 82, 45), precisamente porque fracasa en dar cuenta del *devenir* del Dasein. Heidegger sostiene, en efecto, que el engaño fenomenológico (*phänomenologische Täuschung*) al que está expuesto *Ser y tiempo* estriba en que pareciera que el Dasein fuera descrito (*beschrieben*) como algo a la vista (*Vorhandenes*). Como respuesta a esta crítica, establecida en el ámbito de la descripción del Dasein y que se apoya en la vinculación entre lo predado (*vorliegend*) y la descripción (*Beschreibung*) (cfr. GA 82, 45), no se trata, para Heidegger, sin embargo, de exponer un proyecto genético que diera cuenta de los momentos pre-constituyentes de la subjetividad, sino más bien de mostrar cómo el Dasein es un acontecimiento en la existencia del hombre que rompe la simetría tautológica entre hermenéutica y descripción.

Aquí es donde, justamente, el fenómeno de la demora en el pensamiento de Heidegger alcanzará su cénit, toda vez que la demora no solo permite aclarar cómo las estructuras de ser construidas por la fenomenología están de suyo ancladas y *hechas experiencia* en la temporalidad, siendo los modos del *jeweils*, del *Verweilen*, del *Aufhalten*, del *Zörgern* concreciones específicas de esta demora, sino que, al mismo tiempo, lleven al acontecer de la existencia, ahí donde la existencia tiene un carácter transformativo para las propias posibilidades del hombre (cfr. GA 29/30, 511-512). La demora transitiva del retraso y del atraso de la posibilidad respecto de su actualización, y, asimismo, la demora del existivo “tomarse el tiempo” en tanto que *Verweilen* no parecen ser, en este sentido, ni mucho menos las únicas formas de demora que poseerían un carácter esencialmente disruptivo merced a su capacidad

de no enfatizar el momento de los contenidos y sí, más bien, el aparecer modal y ejecutivo.

El modo más radical de esta demora concentrada queda expresado en los análisis de Heidegger del llamado aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). La esencia del aburrimiento profundo, su dejarnos vacíos y su demorarnos, no consiste en que el tiempo se detenga o incluso en la demora de un tiempo moroso, sino en el fenómeno que Heidegger describe como el “cautiverio [*Bannen*] del tiempo-horizonte” (cfr. GA 29/30, 221). El cautiverio del tiempo-horizonte parece ser una posa demorada en el carácter auto-sustractivo del tiempo; en este sentido, parece ser una inversión en la que un tiempo que se sustrae presentando se *aparece* él mismo colapsando la unidad significativa del mundo. Si el tiempo como horizonte de suyo se sustrae dejando aparecer al ente, la demora que tiene lugar como *cautiverio* del tiempo-horizonte precisamente introduciría una disrupción en el todo del ente.

Ahora bien, ¿por qué esto es así? ¿Por qué la demora del cautiverio del tiempo-horizonte produce esta disrupción? Hasta aquí hemos puesto de relieve cómo la demora opera como un fenómeno medial de unidad y de disrupción en diferentes niveles. Sin embargo, el motivo por el que la demora puede *desobrar* un modo del *morar*, vale decir, un modo de temporalizarse la temporalidad, permanece todavía sumergido en la oscuridad. Ya cuando abordamos la desobra de la demora transitiva nos topamos, ciertamente, con parte de la respuesta.

Tradicionalmente, el problema del aparecer entendido como lo vivido y no objetivo, se ha entendido como la figura nuclear de la fenomenología. Afincada en el *cómo*, ya sea este de carácter relacional, ejecutivo, sentido-donante, etc., la fenomenología ha mostrado que lo característico de este aparecer es precisamente su carácter *no apareciente*. Esta figura de una fenomenalización que permite el comparecer (*auftreten*) de los contenidos intencionales, ya sea como contenidos (*Wasgehalt*) o como valencias de sentido (*Sinngehaltungen*), está siempre caracterizado por un vivir-a-través (*Durchleben*) en el que, por medio de diversos fenómenos de absorción (*Aufgehensphänomene*), la relación intencional se consagra a lo dado. En una fenomenología de la demora, el interés fenomenológico no solo estriba en reconocer los modos del demorarse entendido como el enredarse dispendioso, como extensión o como estancia, sino también en mostrar cómo el demorarse *desobra* una cierta manera de habitar en los contenidos. No solo la detención y la retención en los contenidos disipa la intensidad del vivir-a-través, sino

que la propia reversión de la tendencia intensificadora del contenido está ligada a una vivificación del cómo. En este sentido, es esta relación de desobra transformadora lo que descubre un rol prioritario de la demora en el pensamiento metafísico de Heidegger, revelando con ello la retoma explícita de los indicadores formales como conceptos esencialmente transformadores, precisamente por estar motivados por la precaución respecto de los contenidos y por la prevalencia de la encarnación ejecutiva. Los indicadores formales son, por ello, conceptos esencialmente *demorante-transformadores* (cfr. GA 29/30, 430) que surgen genéticamente desde el *hacer experiencia* del tiempo en la demora del horizonte. El indicador formal es una explicitación categorial de la temporalidad hecha experiencia en el demorarse. Con ello se enfatiza nuevamente una dimensión ético-práctica de la temporalidad conquistada en la experiencia fundamental de la demora como fuente nutricia de formaciones categoriales originarias.

La figura del tedio profundo ahonda, de esta manera, en una concepción “radicalizada” de la sustracción del *vivir-a-través* que Heidegger desarrolla ya en estado larvario en *Ser y tiempo* y, a partir de 1928, de un modo más elaborado y explícito en la correlación entre el *Entzug* o sustracción, y lo que este denomina el *Waltenlassen* o “dejar imperar” (cfr. GA 9, 164). Ciertamente, hasta hace algunos años, el debate generado por el modo en que la sustracción del horizonte genera sentido había estado motivado por el modo en que entendemos la radicalización del *Entzug* y del *Waltenlassen* y su compatibilidad con la interpretación más claramente transcendental-arquitectónica de *Sein und Zeit*. Contrariamente a lo que sostiene Opilik (1993), la concepción de la horizonticidad que Heidegger presenta en GA 29/30 no parece ser una innovación radical respecto de *Ser y tiempo*, sino que ella más bien ahonda una función de la horizonticidad que ya estaba presente en *Sein und Zeit* bajo el modo del *Unzuhause-sein*. Según Opilik (1993, p. 181) “la estructura del horizonte” no puede explicar el modo en que la aperturidad específica del *Augenblick*, que es desencadenado por el cautiverio del tiempo-horizonte, deja ser explícitamente a la *Verborgenheit*, en la medida en que, precisamente, el horizonte es aquello que delimita a través de la separación (*Abscheiden*) y del dejar al margen (*Ausgrenzen*) al propio ocultamiento. Esta interpretación “desde arriba” se opone a lo que podríamos denominar una interpretación “desde abajo”, donde justamente el horizonte, el límite mismo que él expresa, solo puede entrar en vigencia porque la familiaridad oculta la completa

desazón de la condición de arrojado. El par *desocultamiento-ocultamiento* ya está presente en *Ser y tiempo* y es justamente en la horizontalidad del sentido donde mejor se deja pensar.

La pertenencia del ocultamiento a la lógica productiva misma del horizonte es uno de los rasgos que más insistentemente alcanzan una radicalización en el pensamiento de Heidegger a partir de 1928. En *Vom Wesen des Grundes*, el *Entzug*, ya retomando en él la función de la condición de arrojado, aparece como un modo no intencional del fundar (*Gründen*), uno que precisamente permite que el *Weltenlassen* de la proyección de mundo adquiera una obligatoriedad, vale decir, una *Verbindlichkeit*. La diferencia más notable que podemos avistar entre el planteamiento de *Ser y tiempo* y las publicaciones que le siguen en lo que toca al *Entzug* propio del horizonte ocurre en la dirección temática del modo en que el horizonte instituye sentido, y no en una reconcepción radical de la lógica del horizonte. En *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, la apuesta estriba, radicalizando un motivo de *Ser y tiempo*, en mostrar cómo el mundo *pierde* su obligatoriedad, precisamente donde la sustracción del tiempo se *deniega*. Es aquí, por lo tanto, donde encontramos la respuesta a la pregunta por las razones fenomenológicas de por qué el aparecer de la dimensión constituyente tiene como contracara la desobra de lo que aparece. El cautiverio del tiempo-horizonte correspondería a una sustracción del ente en la medida en que el tiempo ya no se deniega. En el tedio profundo ocurriría una *demora disruptiva* en el horizonte del tiempo, horizonte que es, a su vez, no solo un *horizonte para la pre-delineación*, sino un *horizonte para la disruptión*. Lo peculiar del aburrimiento profundo es que quedamos retenidos, cautivados en el horizonte del tiempo mismo, y es esa retención en el horizonte del tiempo lo que, según Heidegger, nos deja vacíos y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de una vida instantánea (cfr. GA 29/30, 227).

Es, en este caso, el hacer experiencia mismo de la temporalidad contenido en la demora que opera como experiencia fundamental lo que da expresión a un modo de exposición filosófica al movimiento del aparecer, entendido aquí como el advenimiento dinámico del mundo y que desencadena, ya disruptivamente, en el propio plano de la conceptualidad, la posibilidad de una transformación. Una fenomenología de la demora no solo intenta dar cuenta, por ello, de una correlación subyacente entre los modos de acceso y lo accedido, entre una dimensión constituyente y una constituida, sino que, al mismo tiempo, intenta revertir el proceso de auto-supresión que es identificable

en el propio *vivir-a-través*. Esta dimensión transformativa, que penetra radicalmente el empleo explícito de la indicación formal en el segundo lustro de la década de los veinte, determinará esencialmente a la filosofía en la concepción metafísica de Heidegger. En este sentido, Heidegger sostendrá que la filosofía es una *transformación* de la existencia humana, en la medida en que solo en la “transformación [*Verwandlung*] tiene la filosofía su mismidad más propia” (GA 29/30, 259).

Si lo que la filosofía quiere describir es la trascendencia del Dasein, del ser y del mundo, la pregunta es: ¿en qué tiempo podemos testimoniar el suceder impresentable del aparecer? Ver el movimiento del evento del mundo, repetirlo, para una fenomenología trascendental-reflexiva, parece imposible porque el mundo ya se ha *formado*. Y sin embargo esta parece ser la onerosa apuesta a la que la fenomenología de Heidegger inmediatamente después de *Ser y tiempo* se ha consagrado: al mundo en cuanto habitable por la *tardanza del sujeto* parece oponérsele el *habitar demorado* del Dasein que deja surgir disruptivamente la posibilidad de la existencia de ser instantánea no como una posibilidad envejecida, sino como una posibilidad viva, en formación. Esto es lo que logra el aburrimiento profundo: abrir una dimensión del demorar que *desobra* lo que aparece y, al mismo tiempo, abre y hace experiencia de la dimensión del aparecer para ser desplegada en conceptos. Esta demora extrae, por ello, no solo la dimensión disruptiva y fracturante de la demora en cuanto estancia, sino que también aquilata las formas de testimonio y entrega más profundas de la fenomenología.

Esta posibilidad de la demora, que el joven Heidegger, al menos *in nuce*, ya había intentado rescatar bajo el concepto de “acompañamiento” (*Mitgehen*) (cfr. GA 58, 161) y que será también tematizada por el Heidegger del giro metafísico bajo la idea del dejar-ser del acontecimiento de la trascendencia y de acompañar en el acontecimiento (*im Geschehen mitgehen*) (cfr. GA 28, 6), se opone a la *tardanza* descriptiva de la filosofía trascendental-reflexiva entendida desde el envejecimiento de sentido. *Demorarse* en los fenómenos implicaría ese doble sentido de unidad y de disrupción medial por medio del cual la categorialidad que lo construye intenta ser modelada mirando a la estancia, a la *mora* en el aparecer y, al mismo tiempo, donde el morar en el aparecer *desobra* la dimensión constituida. El carácter disruptivo de la demora parecería ofrecer, en ese sentido, un modelo alternativo a la *Verzögerung* trascendental que marca toda la empresa de la fenomenología como tal, no porque no haya pre-donación, sino porque, respecto de esa pre-donación, la *construcción*

filosófica es al mismo tiempo una transformación en plena vivacidad. Esto no implica, desde luego, que la producción de una categorialidad demorada, concentrada en la indicación formal, no disponga de un estrato previo: la donación que *hace experiencia* del tiempo y nos permite su articulación conceptual es, sin embargo, la experiencia misma de la demora, no ya, sin embargo, como lapso o enredo moroso, sino la demora que como momento-largo (*Langeweile*) ocurre con el cautiverio del tiempo-horizonte. Si todo proyecto trascendental —incluida la fenomenología y la metafísica que Heidegger desarrolla previo a la *Kehre*, y entendidas, por lo tanto, como expresiones de una filosofía trascendental totalmente *sui generis*—, por su propia naturaleza, se entiende a sí mismo como un otear la actividad constituyente de la subjetividad, deshaciendo o contrapesando la tardanza que lastra su empresa, esta tardanza podría encontrar en la demora, esencialmente entendida como una estancia que *desobra* también el morar, una posibilidad radical de autotransformación. Con ello, no se trataría ya de oponer, en el marco de la filosofía de Heidegger una filosofía trascendental a una anti-trascendental, sino más bien de descubrir, en la transformación del Dasein, un trascendentalismo de la demora como opuesto a un trascendentalismo de la tardanza. El Dasein *demorado* no parecería ya, en efecto, ser algo pre-dado sin más, sino algo, nuevamente, por abrir.

Conclusiones

En este artículo hemos presentado algunos elementos básicos para desplegar una fenomenología de la demora y de la tardanza en el pensamiento de Heidegger. En la primera parte de este trabajo ofrecimos un análisis de la nominalización de la demora y de la tardanza para interrogar, a partir de ahí, por cuatro modos de la demora transitiva e intransitiva a título constituyente. Aquí nos concentramos en poner de relieve cuatro fenómenos disruptivo-unitarios de la demora y de la tardanza al interior del pensamiento de Heidegger para mostrar que el elemento de *desobra* de la demora despliega una función de acceso clave para dar cuenta del aparecer. Esta función de *desobra* manifestó poseer un potencial clave, por una parte, para dar cuenta de los fenómenos de acceso a lo posible, y por otra, como disrupción respecto de cualquier solapamiento y nivelamiento entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida.

El núcleo de una fenomenología de la demora estribó, asimismo, en poner de manifiesto que la contaminación radical del aparecer por

medio del tiempo, lo que hemos denominado el *hacer experiencia* de la temporalidad como experiencia fundamental para la formación de conceptos, puede ser utilizada como clave hermenéutica para pensar si acaso la deriva metafísica de la filosofía de Heidegger, circunscrita en lo que este llamara la “pre-historia de la trascendencia” (*Vorgeschichte der Transzendenz*) (cfr. GA 73.2, 1079) y que se inaugura con los *Anfangsgründe der Logik*, está motivada por la posibilidad de una tematización del aparecer del mundo que, para emplear las palabras de Hegel, evite *pintar su gris sobre gris*, vale decir, una tematización del aparecer que no llegue *demasiado tarde* a la constitución del mundo como tal.

Así presentada, una fenomenología de la demora y de la tardanza tendría por tema central el problema de la constitución en su vivacidad y dinamicidad más radicales, y frente al cual Heidegger, entre 1926 y 1930, habría opuesto diferentes formas de autocomprensión filosóficas y que nosotros hemos concentrado en la *tardanza crepuscular de la filosofía* y en la *demora auroral de la ejecución*, y que, como tal, pueden explicar, en su tensión interna y antagónica, el giro metafísico del pensamiento de Heidegger. Esta reflexión sobre la dimensión ejecutivo-transformativa, que se hace presente en la transición entre *Ser y tiempo* y la llamada metafísica del Dasein es precisamente uno de los centros problemáticos de una fenomenología de la demora y de la tardanza tal como la hemos esbozado aquí: si la tardanza de la filosofía, su estar condenada a las formas de un *Vorgabe*, marcan su carácter *crepuscular*, ¿qué formas de la *aurora filosófica* son posibles? Vale decir, ¿qué formas transformativas están disponibles para un pensamiento que no quiere llegar tarde al movimiento de formación del mundo, sino que, por así decir, quiere propiciar él mismo una transformación? En este artículo, los fenómenos de la *desobra* propios de la demora, en contraposición a la tardanza, han aparecido como una posible alternativa tanto para asentar el suelo experiencial como para dar con los *conceptos demorantes* mediante los cuales la desobra de lo que aparece pueda conducir a la transformación del aparecer.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. P. Dailey (trad.). Stanford University Press.
- (2007). *La potencia del pensamiento*. F. Costa y E. Castro (trads.). Editorial Adriana Hidalgo.

- Agustín de Hipona. (1946). [Conf.]. *Confesiones*. A. C. Vega (ed. y trad.) Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1988). [De Mus.]. La música. En *Obras completas. XXXIX. Escritos varios*. (pp. 49-364). A. C. Vega (ed. y trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1995) *Física*. G. R. de Echandía (trad.). Gredos.
- Coyne, R. (2015). *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. University of Chicago Press.
- Erasmus de Rotterdam. (1892). [Coll. Fam]. *Colloquia familiaria et Encomium Moria*. Otto Holtze. URL:https://la.wikisource.org/wiki/Colloquia_familiaria/Adolescentis_et_scorti.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann.
- (1990). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann.
- (1992). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- (1994). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann.
- (1995a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann.
- (1995b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann.
- (1997a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- (1997b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 28. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Vittorio Klostermann.
- (1999). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- (2001). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 27. Einleitung in die Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- (2004a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken (1919-1961)*. Vittorio Klostermann.
- (2004b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Vittorio Klostermann.

- (2006). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann.
- (2007). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 77. Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Vittorio Klostermann.
- (2012). *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 83. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. Vittorio Klostermann.
- (2013a). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 73.1. Zum Ereignis-Denken*. Vittorio Klostermann.
- (2013b). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 73.2. Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2016). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 80.1. Vorträge*. Vittorio Klostermann.
- (2018). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*. Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1966). [HUA 10]. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Martinus Nijhoff.
- (1984a). [HUA 19.1]. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*. Martinus Nijhoff.
- (1984b). [HUA 19.2]. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*. Martinus Nijhoff.
- Inocencio III. (1552). [De Mis. Hum.]. *De contemptu mundi, sive De miseria conditionis humanae*. En *Opera D. Innocentii Pontificis Maximi, eius nominis III.* (pp. 451-479). Ioannes Nouesianus. URL: <https://books.google.de/books?id=4iXl9a7OLiYC&dq>.
- Juan Escoto Eriúgena. (1681). [De Div. Nat.]. *De divisione naturæ libri quinque, div desiderati / accedit appendix ex ambiguis S. Maximi Græce & Latine. Scholia in Gregorium Theologum*. Sheldonian Theater.
- Kelly, L. G. (2002). *The Mirror of Grammar: Theology, Philosophy and the Modistae*. John Benjamins.
- Lampert, J. (2012). *Simultaneity and Delay: A Dialectical Theory of Staggered Time*. Bloomsbury.
- Malabou, C. (2005). The Form of an “I”. En J. D. Caputo y M. J. Scanlon (eds.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. (pp. 127-137). Indiana University Press.

- Marcial. (1976). [Epi.]. *Epigrammaton libri*. Teubner.
- Opilik, K. (1993). *Transzendenz und Vereinzelung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers Sein und Zeit*. Verlag Karl Alber.
- Ovidio. (1892). [Met.]. *Metamorphoses*. H. Magnus (ed.). F.A. Perthes.
- ____ (1907). [Rem. Am]. *Amores, Epistulae, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris*. R. Ehwald (ed.). B. G. Teubner. URL: <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:phi0959.phi005>.
- ____ (1939). [Ex Pont.]. *Ex Ponto*. A. L. Wheeler (ed.). Harvard University Press.
- Publilio Siro. (1969). [Sen.]. *Sententiae. Die Sprüche des Publilius Syrus*. H. Beckby (ed.). Ernst Heimeran Verlag.
- Séneca. (1921). *Tragoediae*. R. Peiper y G. Richter (eds.). Teubner.
- ____ (1928). *Moral Essays. I*. J. W. Basore (ed. y trad.). Heinemann.
- Tácito. (1906). [Ana.]. *Annales ab excessu divi Augusti*. C. D. Fisher (ed.). Clarendon Press.
- Vigo, A. (2018). Experiencia, objetividad, historia. Heidegger y la ‘analítica de los principios’ kantiana. En A. Laks (ed.), *What Should We Do with Heidegger?* (pp. 39-70). *Tópicos, Revista de Filosofía*, volumen extraordinario. URL: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/libraryFiles/downloadPublic/6>.
- Wolfe, J. (2014). *Heidegger and Theology*. T&T Clark.