

Temporalidad originaria, eternidad y negatividad en la obra de Martín Heidegger y sus antecedentes especulativos

Autor:

Gomez Pedrido, Mario Martín

Tutor:

Walton, Roberto J.

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Doctorado

**Temporalidad originaria, eternidad y negatividad en la obra de Martin Heidegger
y sus antecedentes especulativos.**

Candidato al Título de Doctor: Mario Martín Gómez Pedrido

Director: Prof. Dr. Roberto J. Walton

Octubre de 2021

Para Fedra Vera Ivánovna Zasúlich

Un Ser de luz, una Maestra de Vida.

Para Circe Nadezhda Konstantínovna Krúpskaya

Por la misteriosa magia de su mirar.

ÍNDICE

Agradecimientos. / 10

Introducción: Acerca de los antecedentes especulativos de la Temporalidad originaria, la Temporariedad, la Eternidad y la Negatividad. / 14

- I) Fenomenología y temporalidad originaria como movimiento de iluminación. / 14
 - α) Del tiempo vulgar a la temporalidad originaria: horizonticidad. / 17
 - β) De la temporalidad originaria a la temporalidad del ser: *Lichtung*. / 19
 - γ) Eternidad y negatividad: la positividad especulativa de la nada. / 21
- II) Hipótesis, y metodología del presente trabajo. / 23

Capítulo 1. La mostración fenomenológica de la temporalidad originaria. / 30

Introducción: Hacia una Fenomenología de la temporalidad originaria y sus antecedentes especulativos. / 30

- 1. Heidegger y la historia del concepto de tiempo. / 30
 - 1.1. Presentación del Problema. / 30
 - 1.2. Análisis de los conceptos involucrados en el problema. / 33
 - 1.2.1. La temporalidad como fenómeno originario. / 33
 - 1.2.2. La Negatividad. / 36
 - 1.2.3. La Eternidad. / 38
 - 1.2.4. Antecedentes especulativos. / 45
- 2. Método fenomenológico y temporalidad originaria. / 50
 - 2.1. Fenomenología, ontología, *veritas temporalis*. / 54
 - 2.2. Fenomenología hermenéutica, interpretación y destrucción. / 58
 - 2.3. La inapariencia de la temporalidad originaria. / 63
- 3. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: Opacidad de la temporalidad originaria y radicalización de la reducción fenomenológica. / 68.

Capítulo 2. El primer antecedente especulativo: Teología y Gramática especulativas; el espejo de lo eterno y la negación judicativa. / 72

Introducción: Lógica y Ciencia histórica. / 72

- 1. El estatuto no originario del tiempo y la negatividad en la Tesis Doctoral (1913). / 72
 - 1.1. La negatividad en el juicio negativo. / 75
- 2. El espejo de la eternidad. / 77
 - 2.1. El “realismo crítico” atemporal. / 77
 - 2.2. El origen futuro. / 80
 - 2.3. Entre la Teología Especulativa y el temprano Idealismo alemán. / 83

3. El antecedente especulativo en la Tesis de Habilitación (1915) como vía de acceso a la originariedad del tiempo. / 85
 - 3.1. La Gramática especulativa. / 88
 - 3.2. De la Gramática especulativa a la Teología especulativa: la *haecceitas*. / 93
 - 3.3. Los antecedentes especulativos para el descubrimiento de la temporalidad originaria. / 100
4. La Lección inaugural *Der Zeitbegriff in der Geistwissenschaft*. / 102
 - 4.1. El concepto de tiempo en las Ciencias naturales. / 104
 - 4.2. El concepto de tiempo en la Ciencia histórica. / 106
 - 4.3. Tiempo histórico y temporalidad originaria. / 109
5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: de la Lógica a la Fenomenología. / 112

Capítulo 3. Historicidad originaria, Eternidad de la *Parousía* y negatividad especulativa. / 117

Introducción: El *Selbstwelt* como antecedente especulativo. / 117

1. La extrañeza del Mundo propio: el *mysterium tremendum*. / 118
 - 1.1. La Historicidad del Mundo propio: entre el vitalismo y la religiosidad. / 120
2. La Historicidad, la Eternidad y la *Parousía*. / 124
 - 2.1. Historicidad y Eternidad. / 124
 - 2.2. *Parousía* y negatividad. / 130
 - 2.3. La historicidad ejecutiva del *Selbstwelt*. / 135
3. La ontología negativa en el período 1919-1923. / 142
 - 3.1. El primado de la negatividad en la movilidad temporal originaria. / 143
 - 3.1.1. Las dos modalidades negativas del temporalizarse. / 147
 - 3.2. La negatividad de las categorías fundamentales de la vida fáctica. / 153
 - 3.2.1. Las categorías fundamentales de la movilidad. / 154
 - 3.2.2. El arruinamiento como “*determinación categorial fundamental de la facticidad (kategoriale Grundbestimmtheit der Faktizität)*”. / 156
4. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: el fundamento especulativo de la negatividad originaria. / 160

Capítulo 4. Las reducciones fenomenológicas a la negatividad y la temporalidad originaria extático-horizontal frente a lo eterno. / 164

Introducción: Dasein y negatividad. / 164

1. La originariedad del Dasein como antecedente especulativo. / 164
 - 1.1. La neutralidad del Dasein. / 165
 - 1.2. La temporalidad originaria extático horizontal del Dasein y la temporalidad originaria del ser en general. / 167

- 1.3. El ser del Dasein como “poder de lo originario”. / 169
- 1.4. El Dasein y sus modos de ser temporales. / 171
- 1.5. El acoplamiento del espacio con la temporalidad originaria extático-horizontal. / 175
- 2. Las reducciones fenomenológicas a la negatividad. / 178
 - 2.1. “Angustia (*Angst*)”: “desazón (*Unheimlichkeit*)”, “indiferencia (*Gleichgültigkeit*)” y “desistimiento (*Nichtung*)”. / 178
 - 2.2. “Fundamento (*Grund*)”: “libertad (*Freiheit*)”, “trascendencia (*Transzendenz*)” y “abismo (*Abgrund*)”. / 182
 - 2.3. “Verdad (*Wahrheit*)”: “no-esencia (*Un-wesen*)”, “no-verdad (*Unwahrheit*)” y “sustracción-ocultante (*verbergender Entzug*)”. / 186
- 3. La temporalidad originaria extático-horizontal. / 190
 - 3.1. Originariedad y totalidad. / 190
 - 3.2. Resolución precursora y cooriginariedad de los éxtasis. / 193
- 4. Infinitud de la eternidad, finitud de los horizontes y esquemas de la temporalidad originaria. / 197
- 5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: la triple reducción fenomenológica a la negatividad: angustia, fundamento y verdad del ser. / 200

Capítulo 5. La finitud de la temporalidad originaria, la doble infinitud de la eternidad y la trascendencia negativa del mundo. / 204

Introducción: La temporalidad originaria extático-horizontal y la finitud del Dasein. / 204

- 1. Idealismo temporal y autonomía temporal. / 206
- 2. El primer antecedente especulativo y su temporalización en la temporalidad originaria extático-horizontal. / 212
 - 2.1. El advenir: la originaria “indiferencia modal”. / 213
 - 2.2. El haber-sido: repetición, retrotraer hacia el sí mismo e inhospitalidad. / 218
 - 2.3. El presente: entre el instante, la eternidad y el tiempo vulgar. / 221
 - 2.4. El discurso tempóreo: unidad cooriginaria neutra del “brotar de las palabras”. / 224
- 3. La preteridad originaria del presente. / 225
 - 3.1. Primera originariedad de la intratemporalidad: el “tiempo del mundo (*Weltzeit*)”. / 227
 - 3.2. Segunda originariedad de la intratemporalidad: Significatividad y libertad. / 232
 - 3.2.1. La temporalidad y deliberación circunspectiva. / 233
 - 3.2.2. Preteridad del tiempo del mundo. / 236
 - 3.2.3. El *a-priori* de la libertad y la segunda reducción a la negatividad. / 238
- 4. La infinitud irreversible de la eternidad y la infinitud “mas originaria” de la eternidad. / 240

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: La trascendencia como *nihil originarium* y la nada del mundo. / 244

Capítulo 6. El tiempo originario del esquematismo-imaginación trascendental y la denegación en el instante del tiempo anulador. / 248

Introducción: Esquematismo temporal, imaginación trascendental y radicalización de la reducción a la negatividad. / 248

1. Tiempo originario y subjetividad. / 249
 - 1.1. Tiempo Originario y Finitud. / 252
 - 1.2. Tiempo Originario y Trascendencia. / 256
 - 1.3. Tiempo originario y Esquematismo Trascendental. / 260
 - 1.4. Tiempo Originario e Imaginación Trascendental: el abismo de la subjetividad. / 266
 - 1.5. Las tres síntesis puras, su estatuto temporal y la “subjetividad del sujeto humano”. / 269
2. El tiempo originario como auto-afección del sí mismo. / 273
 - 2.1. Tiempo originario como fundamento del sí-mismo. / 276
3. Radicalización de la negatividad: del fundamento como libertad abismal de la trascendencia a la denegación temporal. / 280
 - 3.1. La “esencia enigmática del tiempo” en el aburrimiento y su negatividad específica. / 284
 - 3.2. Horizonte, instante y tiempo anulador. / 285
4. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: Instante-Eternidad hacia el segundo antecedente especulativo. / 293

Capítulo 7. Segundo antecedente especulativo: la temporalidad más originaria de la eternidad y la negatividad del *Ungrund* y la *absolute Indifferenz*. 297

Introducción: La influencia del Idealismo Alemán en la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria. / 297

1. Tiempo y Absoluto. / 298
 - 1.1. La cancelación del tiempo. / 302
 - 1.2. La temporalidad de la *Parousía*. / 303
2. La eternidad como la “temporalidad más originaria”. / 306
 - 2.1. El Sistema de la Libertad. / 306
 - 2.2. Eternidad e instante. / 311
3. La tercera reducción a la negatividad: del mal a la *absolute Indifferenz* (*Urgrund, Ungrund*). / 319
 - 3.1. Metafísica del mal. / 320

- 3.2. *Urgrund, Ungrund* como *absolute Indifferenz*. / 323
- 3.3. “La isocronía originaria de la temporalidad absoluta llamada eternidad” y la *absolute Indifferenz* como Nada. / 326
- 4. La genealogía de la eternidad viviente como segundo antecedente especulativo. / 332
 - 4.1. Un Dios temporal. / 333
- 5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: Consolidación del segundo antecedente especulativo. / 341

Capítulo 8: La temporalidad originaria de la historicidad, la temporariedad de “la caducidad de lo eterno” y la negatividad de los Dioses. / 346

Introducción: Historicidad y eternidad de la poesía. / 346

- 1. La historicidad del Dasein del pueblo y la historicidad de los Dioses. / 348
 - 1.1. La historicidad del Dasein del pueblo. / 348
 - 1.2. La historicidad de los Dioses: “el Dios mismo es tiempo”. / 352
 - 1.3. La caducidad de la eterno. / 358
- 2. La negatividad del destino en “la caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”. / 364
- 3. Lo “destinal (*das Schickliche*)” y el “morar (*Weilen*)” como formas de “la caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”. / 374
- 4. El “peregrinaje (*Wanderschaft*)” temporal y la “localidad (*Ortschaft*)” espacial como “caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”. / 383
- 5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: el “tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)” de lo Sagrado en la tercera reducción fenomenológica a la negatividad. / 387

Capítulo 9: La permanencia del devenir en el eterno retorno y la negatividad sagrada del nihilismo. / 391

Introducción: El materialismo especulativo del “eterno retorno de lo mismo”. / 391

- 1. “Lo que deviene es lo mismo”: la eternidad como eterno retorno de lo mismo. / 393
 - 1.1. “La eternidad del instante (*Die Ewigkeit des Augenblicks*)”. / 394
 - 1.2. El “eterno caos de la necesidad”: devenir finito y tiempo infinito. / 406
 - 1.3. La “nada (*nihil*)” del nihilismo y la “voluntad de poder (*Wille zur Macht*)”: “la presencia en el repetirse de lo idéntico”. / 411
- 2. La inesencialidad en la tercera reducción a la verdad del ser. / 420
- 3. Apertura y hermetismo de lo sagrado del ser: promesa, misterio y enigma. / 425

4. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: El segundo antecedente especulativo en la Historia del Ser. / 432

Capítulo 10. El abismo del “tiempo-espacio”, el “portal de un nuevo instante” de la “eterna-lización” y la cuarta dimensión del tiempo. / 436

Introducción: El “reino” del *Ereignis* y el otro comienzo. / 436

1. La temporalidad originaria: “tiempo abismal del tiempo-espacio” y su “sitio instantáneo”. / 438

1.1. Tiempo-espacio y “abismalidad inagotable”. / 439

1.2. Tiempo-espacio y sitio instantáneo. / 446

2. La temporariedad del ser en general: el instante de la eterna-lización. / 453

2.1. “Llamado a (*Zuruf*)” y retención del ser. / 455

2.2. “El portal de un nuevo instante” para la eterna-lización. / 459

3. El paso del último Dios: el “gran instante” “como tiempo del ser”. / 463

4. El *Ereignis* y la cuaternidad del tiempo. / 469

4.1. *Anwesen, Zeit-Raum, Ver-ewigung*. / 472

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: La eterna-(lización)-instante como temporariedad originaria del ser en general. / 478

Conclusiones: el eterno fluir temporal del tiempo originario. / 481

§ 1. Fundamentación del recorrido: la diversidad de lo originario. / 481

(I) Eterna-(lización)-instante: el tiempo del ser. / 481

(II) Temporalidad originaria: el enriquecimiento de la noción de horizonte temporal. / 482

(III) Negatividad: del juicio negativo al primado de la noche, el abismo y la sustracción. / 483

(IV) Antecedentes especulativos: la complementariedad ser-ente. / 484

§ 2. Finito-infinito: lo originario como horizonte de todos los horizontes. / 486

(I) Mística: finitud e infinitud eternas. / 486

(II) Finitud-infinitud en el surgir-ocultar originarios. / 489

Anexos. El tránsito hacia el segundo antecedente especulativo: la eternalización como temporariedad del ser en general. / 496

Anexo 1 al Capítulo 4. Las dificultades del primer antecedente especulativo. / 496

1. Los problemas de la temporalidad originaria extático-horizontal. / 496

1.1. Respuesta a la primera objeción: Temporalidad originaria y poder-ser total. / 499

1.2. Respuesta a la segunda objeción: Temporalidad originaria, Temporalidad en general, Temporalidad propia. / 504

1.3. Primera reducción a la negatividad: poder-ser total y ser-culpable. / 508

Anexo 2 al Capítulo 5. De la historicidad y el presente hacia la Historia del ser y su presencia. / 512

1. El enigma de la historicidad y la temporalidad originaria del ser en general. / 512

1.1. La movilidad de la historicidad: “el acontecer (*Geschehen*)”. / 514

1.2. “Destino (*Schicksal*)”, “destino común (*Geschick*)” y “repetición (*Wiederholung*)”. / 516

1.3. De la historicidad propia del Dasein a la Historia del ser. / 519

2. De los esquemas a los horizontes de la temporalidad originaria del ser en general. / 521

Anexo 3 a los Capítulos 6 y 7. Primera y segunda reducción a la negatividad en el tránsito al segundo antecedente especulativo. / 525

1. La negatividad temporal del aburrimiento. / 525

1.1 La primera forma del aburrimiento. / 525

1.2. La segunda forma del aburrimiento. / 526

1.3. La tercera forma del aburrimiento. / 530

2. El Sistema del Tiempo Eterno: el segundo antecedente especulativo. / 533

Bibliografía. / 542

Agradecimientos.

Ante todo y en primer lugar agradezco del modo más profundo posible el honor de haber sido dirigido por el Profesor Roberto J. Walton, uno de los especialistas más importantes de la actualidad en Fenomenología. Le estoy sinceramente agradecido por el esmero y dedicación con los cuales dirigió este trabajo y por la precisión y claridad técnica con la cual corrigió los diversos manuscritos de esta Tesis; practicando siempre de modo ininterrumpido el ejercicio de la enseñanza fenomenológica y la transmisión sapiencial a través de sus Seminarios, clases y diálogos del pensamiento de Edmund Husserl y Martin Heidegger hizo posible que este trabajo vea la luz. Le agradezco por haberme abierto las puertas de la Fenomenología y enseñarme a pensar en dicha clave, como así también por permitirme integrar sus diversos Proyectos de investigación.

Agradezco infinitamente a mi pareja Gabriela Paula Porta por su amor incondicional, incesante apoyo afectivo, espiritual y comprensión; insumos vitales para la realización de este trabajo de largo aliento.

Cabe también reconocer muy especialmente a los y las distintos y distintas colegas de las siguientes Cátedras de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA): en la asignatura Gnoseología, en especial a los Profesores Esteban García y Horacio Ramón Banega y a la Profesora Silvia Cristina Gabriel y al Profesor Hernán Gabriel Inverso; en la asignatura Metafísica, a la Profesora Mónica Beatriz Cragolini y a los Profesores Hernán Bruno Pringe, Jorge Luis Roggero y Axel Cherniavsky; y a mis colegas en la asignatura Antropología Filosófica especialmente a Luciano Mascaró. A todos ellos y todas ellas les agradezco por el incesante apoyo a este trabajo, acompañando la tarea con discusiones, aportando bibliografía, sugerencias y recomendaciones en el ejercicio cotidiano de la docencia.

Agradezco también a los miembros del Proyecto del Programa de Reconocimiento Institucional (PRIG) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) titulado *La mística renana y el idealismo alemán como fuentes del pensamiento fenomenológico de Martin Heidegger* con los cuales pude discutir varias de estas ideas como así también a los miembros del actual Proyecto de Filosofía Ciencia y Técnica (FILO: CyT): *El giro desde la fenomenología hacia el realismo especulativo: sus proyecciones y dificultades en la relación subjetividad-temporalidad*: Carolina Andrea Maldonado, Tadeo González

Warcalde, David Roldán, Valeria Alejandra Felker, Carlos Macías, Juan Manuel Bracone, Darío José Limardo con los cuales pude discutir varias de las últimas ideas y posiciones de este trabajo. Agradezco a Claudio Javier Cormick, Co-director del Proyecto, por tener siempre la capacidad de dialogar y discutir conmigo de un modo antidogmático, desde el sano y necesario desacuerdo para que la palabra fluya haciéndome recordar siempre que, como señaló Schleiermacher, filosofar es la puesta en acto de un diálogo.

Una mención especial y un agradecimiento profundo a Jorge Eduardo Fernández de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM), por su valioso asesoramiento conceptual y por haberme permitido, y seguir permitiéndome, integrar Proyectos de investigación por el dirigidos en la Escuela de Humanidades de la susodicha Universidad gracias a los cuales pude aprender los elementos centrales del Idealismo alemán, en especial de las Filosofías de Schelling y Hegel, tan importantes para esta Tesis.

Agradezco a Matías Ignacio Pizzi por todas las charlas que hemos tenido en diversos niveles de su formación: como alumno mío, como adscripto mío a la Cátedra de Gnoseología, como graduado, como doctorando, como amigo. Diálogos sobre Fenomenología y neoplatonismo que ayudaron a dar forma a muchas de las ideas que aquí se defienden, que de un modo u otro son deudoras de él.

Mi agradecimiento filológico a Esteban Bieda Profesor de griego e Historia de la Filosofía Antigua en la carrera de Filosofía (UBA) y director de la Carrera de Filosofía (UCES) por su invaluable ayuda con varios de los términos en lengua griega que se virtieron en el presente trabajo.

Un reconocimiento desde la infinitud absoluta a la generosa sabiduría de Antonio Tursi quien me ayudó de un modo invaluable con los aspectos que atañen al pensamiento escolástico-medieval y a la Gramática Especulativa que se trataron en el presente trabajo. Lamentablemente Antonio no podrá leer este escrito por hallarse en la inmortalidad del existir, vayan entonces estas palabras como un sentido y sincero agradecimiento eterno a su predisposición estoica y a su rigorismo escolástico latinos empleados para asesorarme bibliográfica y conceptualmente.

A nivel institucional internacional deseo agradecer profundamente al Profesor emérito Herr Gunter Figal por su apoyo constante desde su *Lehrstuhl* en una de mis estadias en Alemania financiadas por el Programa de becas Alßan apoyando esta investigación y ayudadome a forjar el esquema y plan general de esta obra. Hago extensivo este agradecimiento al Profesor a todo el personal del *Philosophisches Seminar* y de la Biblioteca de Filosofía de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Complementariamente agradezco al mencionado Programa Alßan por su *Programa de becas de alto nivel de la Unión Europea para América Latina para estudios de postgrado/formación especializada* que me permitió con la candidatura E07D402705AR acceder a un estipendio de un año y medio de su Programa de Educación/Formación gracias al cual puede concurrir y cursar en esta prestigiosa Universidad friburguesa y formarme en Fenomenología, Hermenéutica e Idealismo alemán.

A nivel institucional nacional agradezco muy especialmente al Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires por permitirme acceder a su excelente Biblioteca en diversas ocasiones profundizando así mis conocimientos fenomenológicos; al Centro de Estudios Filosóficos (CIF) por permitirme el uso de sus instalaciones: bibliotecas, salas de estudio y participación en diversos grupos de discusión dirigidos por el Profesor Daniel Oscar Brauer, que no solo me aceptó en dichos grupos, sino también me permitió integrar muchos Proyectos de Investigación plurianual (PIP-CONICET) que codyuvaron en mi mejor comprensión de la Filosofía del Idealismo alemán. Agradezco a las autoridades de la Biblioteca del *Goethe Institut* de Argentina por permitirme el uso de la misma sin restricciones.

Agradezco también especialmente al Dr. Rolando González Padilla actualmente becario en la Universität Erfurt por los incesantes intercambios, conversaciones y diálogos que hemos compartido y seguimos compartiendo sobre aspectos centrales de la obra de Heidegger, autor al cual nos une la misma pasión.

Finalmente mi reconocimiento y agradecimiento infinitos a todas mis Profesoras y todos mis Profesores, pasados, actuales y futuros por venir, de alemán en el Laboratorio de Lenguas, *Lab*, de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y del *Goethe Institut* por

permitirme diariamente acceder a la lengua germana en todos sus niveles -escritura, oralidad, escucha- que para mí constituye el *Élan vital* de mi existencia, sin el cual no podría ser, ni vivir.

Introducción: Acerca de los antecedentes especulativos de la Temporalidad originaria, la Temporariedad, la Eternidad y la Negatividad.

I) Fenomenología y temporalidad originaria como movimiento de iluminación.

En el contexto de los estudios fenomenológicos en general y de los estudios sobre la obra de Heidegger en particular el análisis y explicación del concepto de temporalidad y su dimensión originaria constituyen uno de los núcleos centrales de reflexión, análisis y discusión. Desde nuestro punto de vista Heidegger concibe dos ejes para plantear la originariedad de la temporalidad. Se trata de una doble contraposición; lo temporalmente originario se opone, por un lado, al tiempo vulgar derivado de la cotidianidad, y, por el otro, a lo intemporal o supratemporal, v.g., eterno en el sentido canónico del término. Por nuestra parte, encontramos en estas notas distintivas de la propuesta heideggeriana de una temporalidad originaria el matiz singular que la destaca y muestra su relevancia en y para los actuales estudios sobre el tiempo¹.

Por su parte, y en términos propositivos, la temporalidad originaria dada estas dos delimitaciones señaladas con respecto al tiempo cotidiano y a lo supratemporal es inseparable de una noción de movimiento y de movilidad porque “la existencia misma del tiempo no puede prescindir del movimiento”². En este sentido, el planteo de Heidegger de una temporalidad originaria, mas allá de las dificultades que presente, no se puede reducir a la contraposición entre tiempo cósmico objetivo y tiempo vivido-existencial subjetivo³. Por eso Heidegger señala que “... en las dos interpretaciones antiguas del tiempo, la de Aristóteles y la de Agustín, se ha dicho lo esencial de lo que, dentro de la comprensión vulgar del tiempo, puede ser dicho en principio sobre el tiempo”⁴. Es así como se debe explicar el pasaje desde el tiempo vulgar al buscado tiempo originario siguiendo el hilo conductor de la movilidad señalada por Aristóteles: “En comparación, las investigaciones aristotélicas son conceptualmente mas poderosas y estrictas, mientras que Agustín ve de forma mas originaria algunas dimensiones del fenómeno del tiempo. Ningún intento de desentrañar el misterio del tiempo puede dispensarse de una discusión con Aristóteles”⁵. La discusión con Aristóteles es enmarcada por Heidegger en los términos siguientes: “su concepción del tiempo corresponde al concepto natural del tiempo”⁶. En este sentido el examen de Heidegger

¹ Entre esos estudios destacados de los últimos años sobre el rol del tiempo y la temporalidad a nivel filosófico, teológico y científico cabe mencionar: Achtner, Wolfgang; Kunz, Stephan; Walter, Thomas; *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und der Mensch*, Darmstadt, Primus Verlag, 1988; Baumgartner, Hans Michael (Editor), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg, München, Alber, 1994; Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; Cramer, Friedrich, *Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie*, Frankfurt am Main, Leipzig, Insel Verlag, 1994; Jackelén, Antje, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen, Vluyn, Neukirchener, 2002; Sandbothe, Mike, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998; Schnell, Alexander, *Le temps*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin 2007; Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

² Garrido-Maturano, Ángel Enrique, *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, p. 17.

³ Cfr. Garrido-Maturano, Ángel Enrique, *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, pp. 129-137.

⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 329.

⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 329.

⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 329. Con respecto a este señalamiento heideggeriano de que Aristóteles plantea su análisis del tiempo en su

del tratado de Aristóteles sobre la física se convierte, al decir de Günther Figal, en “un modelo ejemplar de lo que se denomina “destrucción fenomenológica” ”⁷, complementariamente ha de indicarse que siguiendo esta estrategia deconstructiva “Entre reducción y destrucción se establece una muy estrecha relación de analogía que mantiene vivo el método fenomenológico al interior del pensamiento heideggeriano del ser”⁸. Aristóteles señala que el tiempo no es igualable al movimiento, pero tampoco es sin cambio⁹, como señala Hartmut Kuhlmann entre tiempo y movimiento para Aristóteles hay “una implicación-, pero no una relación de identidad”¹⁰. Esta implicación entre tiempo y movimiento es también una implicación entre tiempo y ahora, la diferencia fundamental entre tiempo y movimiento para Aristóteles es que el tiempo es irreversible mientras que el movimiento es reversible¹¹. En este contexto hermenéutico Heidegger se pregunta por la esencia y condición ontológica de la implicación entre tiempo, movimiento y ahora siguiendo las nociones de extensión y continuidad: “La extensión y la continuidad se encuentran ya en el movimiento. Son anteriores a él como sus condiciones aprióricas”¹², el tiempo que tiene su condición en el movimiento se articula con el ahora no porque sea una sumatoria de ellos sino porque el ahora “es, por su parte, un *continuo del flujo del tiempo*”¹³. En este sentido, el ahora “significa el tiempo”¹⁴ y en Aristóteles expresa su esencia desde una concepción natural pre-filosófica caracterizada por el uso horario¹⁵.

De aquí surge la especificidad del examen heideggeriano orientado a explicitar fenomenológicamente la temporalidad en su modo originario de temporalizarse

Física en el marco de una filosofía de la naturaleza puede señalarse que a la concepción aristotélica de la *Ética Nicomaquea* subyace la estructura de un “tiempo práctico” la que sin embargo no esta conceptualmente elaborada por él, para este punto cfr. Vigo, Alejandro, Gustavo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftsgesteuerten Handels*, Freiburg, München, Karl Alber, 1996; y Neumann, Gunther, “Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger” en *Heidegger und Husserl Heidegger Jahrbuch* 6, Bernet, Rudolph; Denker Alfred; Zaborowski Holger, (editores), Freiburg, München, Karl Alber, 2012, pp. 153-186; en especial p. 161

⁷ Figal, Günther, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1988, p. 311. Los términos entrecomillados son del autor. En este sentido la destrucción no es ningún mero proceder teórico sino un modo de autocomprensión del Dasein: “El retorno al fundamento originario de la metafísica solo puede lograrse hermenéuticamente, porque la comprensión del ser sólo puede ganarse en hermenéutica del Dasein en su facticidad”. (Cristin, Renato, “Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserls (1916-1928)” en *Heidegger und Husserl Heidegger Jahrbuch* 6 Bernet, Rudolph; Denker Alfred; Zaborowski Holger, (editores), Freiburg, München, Karl Alber, 2012, pp. 43-68; p. 49) En este sentido cabe la aclaración que esta destrucción no es ni una conexión y preparación de “una limpieza teórica y determinación conceptual de los fines del conocimiento”, ni tampoco constituye una clarificación racionalista de meras “actitudes residuales”, cfr Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 185.

⁸ Cristin, Renato, “Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserls (1916-1928)” en *Heidegger und Husserl Heidegger Jahrbuch* 6, pp. 43-68; p. 50.

⁹ Cfr. Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995, 218 b18-21.

¹⁰ Kuhlmann, Hartmut, “„Jetzt“? Zur Konzeption des $\nu\upsilon\nu$ in der Zeitahandlung des Aristoteles (Physik IV 10-14)” en *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* Enno, Rudolph (editor), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 63-96; p. 65.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Física*, 223 a 6 y ss.

¹² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 344.

¹³ Heidegger, Martín, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 355. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 355.

¹⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 363; 384 y ss.

partiendo de su forma cotidiana. El primer paso, en esa dirección, es asentar qué ha de entenderse por movilidad y cómo diferenciar a ésta de la mera sucesión lineal y uniforme de un tiempo espacializado¹⁶: “¡Qué misterioso es que todos los movimientos *necesiten* tiempo, *usen* tiempo, y sin embargo, el tiempo no se haga menor!”¹⁷, para desvelar este misterio el pasaje de la noción de tiempo vulgar a la temporalidad cumple una función central.

En este marco, como señala Kisiel, al referirse al curso de Heidegger *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* recogido en GA 61 la aprehensión y determinación de un objeto en la situación fáctica no es algo simple, sino que involucra un “rol de iluminación”¹⁸ que está sujeto a un sentido temporal. Se trata del “modo de iluminación específico de cada experiencia”¹⁹ fáctica en el cual “... se vive en un tener impropio, que toma su dirección específica para la plenificación hacia el tener propio... En algunos objetos el tener propio es un ser en un sentido radical, es decir, el ser específico de ejecución, del tiempo para la existencia (*Zeitigung für die Existenz*)”²⁰. Por ello, al comprender Heidegger, desde Aristóteles, la facticidad iluminada por su sentido temporal en tanto problema filosófico abre la dimensión fenomenológica de su investigación: “Finalmente, habrá que mostrar cómo la tendencia de la investigación *fenomenológica* vuelve a su propia originalidad con este problema filosófico y en qué sentido la interpretación de Aristóteles se considera fenomenológica”²¹. Como el movimiento temporal de la vida para Heidegger es un movimiento de iluminación²² en su interpretación de Aristóteles aclara que si bien el Estagirita llama divino al movimiento originario, sin embargo, éste encuentra su ritmo en la naturaleza, especialmente, en el movimiento circular del cielo con estrellas fijas, lo cual es una suerte de telos autónomo deseado por todos los demás movimientos²³. La movilidad temporal en un sentido aristotélico, para Heidegger²⁴, afecta tanto a la *δύναμις* como a la *ἐνέργεια*, no solo la potencia, sino su actualización son formas de temporalización. Es así como los problemas ontológicos se resuelven por una determinación originaria

¹⁶ Para este punto resulta capital la interpretación heideggeriana de la relación tiempo-movimiento en Aristóteles: “Aristóteles no reduce el tiempo al espacio, ni lo define tampoco con ayuda del espacio como si introdujera una determinación espacial en la definición del tiempo. Sólo quiere mostrar que el tiempo es algo en relación con el movimiento y cómo es esto así”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 345).

¹⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 339. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁸ Kisiel, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1993, p. 234.

¹⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles en Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 18.

²⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles en Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 34

²¹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles en Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, pp. 115-116. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²² Cfr Kisiel, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 238; cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles en Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, pp. 128; 135.

²³ Cfr Kisiel, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 243.

²⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen y Wirklichkeit der Kraft der Sommersemester 1931, GA 33*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 49-87.

del fenómeno básico del movimiento²⁵, pues desde esta perspectiva todos los fenómenos de la vida son un “modo del movimiento” y el tópico de la ontología es el temporalizarse mismo²⁶.

α) Del tiempo vulgar a la temporalidad originaria: horizonticidad.

Se trata de alcanzar fenomenológicamente “... la interpretación del *tiempo* como el horizonte posible de toda comprensión del ser en general”²⁷. Hay tres cuestiones a destacar aquí sobre el concepto de temporalidad originaria; la primera que la misma se vuelve condición de la interpretación del sentido del ser del existente humano, la segunda que, centralmente, se convierte en la condición de la interpretación del sentido del ser en general y, la tercera, en tanto el tiempo es el horizonte posible de esas dos interpretaciones constituye la comprensión del tiempo como tal. Heidegger considera que la formulación tradicional del concepto de tiempo impide una visión originaria de la temporalidad: “La comprensión vulgar del tiempo fue expresada conceptualmente muy pronto en la filosofía. De este modo, disponemos de una huella del fenómeno del tiempo en los conceptos explícitos del tiempo”²⁸, es por ello que dirige su propio esfuerzo²⁹ al desvelamiento del “tiempo *originario*”³⁰ “en su constitución originaria”³¹. En este sentido Heidegger ha de señalar:

“La interpretación de la temporalidad lleva a una comprensión y conceptualización del tiempo más radicales de lo que fue posible hasta hoy en la filosofía. El concepto consabido y tradicional de tiempo tal como ha sido conocido en la filosofía es sólo un derivado de la temporalidad como sentido originario del Dasein. Si la temporalidad constituye el sentido del ser del Dasein humano y si a la constitución del ser del Dasein humano pertenece la comprensión del ser, entonces asimismo esta comprensión del ser sólo puede ser posible sobre la base de la temporalidad. De aquí se sigue la perspectiva de una posible demostración de la tesis de que el tiempo es el horizonte a partir del cual se hace comprensible algo así como el ser. Interpretamos el ser a partir del tiempo (*tempus*). La interpretación es temporaria (*temporale*). La problemática fundamental de la ontología como la determinación del sentido del ser a partir del tiempo es la *temporiedad (Temporalität)*”³².

La cita señala un punto central de este trabajo, a saber, el vínculo entre “temporalidad (*Zeitlichkeit*)” extático horizontal y “temporiedad (*Temporalität*)” como los dos modos originarios del tiempo. Desde la temporalidad comprendemos al ente en relación a su ser y a este ser lo comprendemos en referencia al tiempo. Desde esta perspectiva la

²⁵ Cfr Kisiel, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp. 243 y ss.

²⁶ Kisiel, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 243.

²⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, p. 1. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁸ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 326.

²⁹ Cfr. Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 2002, p. 179.

³⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 341. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³¹ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 326.

³² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 22. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

temporalidad originaria como sentido del ser del Dasein se vuelve fenomenológicamente visible en tanto hace posible la comprensión de su ser. Y, por su parte, la temporalidad se vuelve fenomenológicamente visible en tanto expresa la “problemática fundamental de la ontología”, esto es, el sentido del ser en general.

En este marco, como veremos, a través de la temporalidad originaria extático-horizontal Heidegger especifica y enriquece la noción de horizonte en tanto “lo insinúa por medio del concepto de esquema horizontal... con el *concepto* de esquema se describe... el perfil formal de un esquematismo”³³. De este modo, la comprensión del temporalizarse de la temporalidad hacía posible la comprensión del ser del Dasein. En este contexto, el tratamiento de la temporalidad originaria luego de *Sein und Zeit*, especialmente en *Die Gründprobleme der Phänomenologie* y en el *Kantbuch*, inicia el camino hacia la “temporalidad (*Temporalität*)” como tiempo del ser en general. De este modo, el tratamiento de la temporalidad originaria en esos textos “señala” la dirección hacia la temporalidad³⁴.

De este modo, el análisis heideggeriano de Kant resulta central. El examen fenomenológico del *Kantbuch* expresa este inicio de movimiento desde la *Zeitlichkeit* hacia la *Temporalität* como veremos en el transcurso de este trabajo. Las lecturas de Heidegger en torno al idealismo alemán coadyuvan en esa transición desde su examen de la filosofía kantiana en el cual prima el eje de la finitud y la trascendencia. Dice Taminiaux comparando la lectura heideggeriana de Kant y la de Hegel desde la perspectiva del carácter especulativo del Absoluto y de la finitud: “Dicho de otra manera no se trata de oponer simplemente como una antítesis fija la filosofía del absoluto y la filosofía de la finitud. Más bien es en el corazón mismo de la problemática de la infinitud –en términos positivos del absoluto- donde el camino fenomenológico de Hegel esta relacionado al de Heidegger, pensador de la finitud”³⁵. El pensamiento heideggeriano de la finitud tiene su arraigo en un análisis de la trascendencia a partir de Kant: “Hay que mostrar cómo esta interrogación sobre la esencia de la trascendencia conduce a Kant a descubrir el medio (*Mitte*) dónde se forma el conocimiento ontológico... este descubrimiento de la función ontológica fundamental de la imaginación está en Kant descubierto en el enraizamiento de ella en el tiempo (*cette découverte de la fonction ontologique fondamentale de l' imagination est chez Kant découverte de l'enracinement de celle-ci dans le temps*), de tal suerte que la fundamentación kantiana de la metafísica consiste en una descubrimiento del tiempo como raíz de la trascendencia, es decir, de la comprensión del ser”³⁶. En su examen fenomenológico de Kant, Heidegger intentará dar cuenta del alcance que tiene el enraizamiento de la imaginación en el tiempo. Intentado dar cuenta de ello explicitará un doble motivo; a saber, cómo, por un lado, el desarrollo de la temporalidad en tanto trascendencia finita centrada en la imaginación trascendental por medio de éxtasis temporales consuma el proyecto de *Sein und Zeit*; y, por el otro, en el inicio de una transición desde esa temporalidad extático-horizontal-finita fijada en esquemas hacia un

³³ Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, p. 165. El término destacado en bastardillas es del autor.

³⁴ Cfr. Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, p. 170.

³⁵ Taminiaux, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 1989, p. 207.

³⁶ Taminiaux, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, p. 198. El término destacado en bastardillas es del autor.

análisis de cierta autonomía del tiempo originario con respecto al existente finito por medio del examen del devenir eterno de lo Absoluto a partir de la filosofía de Schelling. Es en ese sentido que puede afirmarse: "... convendría releer *Sein und Zeit* y el *Kantbuch* como unos textos intrínsecamente post-hegelianos"³⁷.

β) De la temporalidad originaria a la temporalidad del ser: *Lichtung*.

Cabe señalar que progresivamente la temporalidad se convertirá en la búsqueda temporalidad originaria del ser en general: "La temporalidad (*Temporalität*) en tanto condición de posibilidad de la comprensión el ser es, por lo tanto, mucho menos una escena (*Schablone*) que se coloca sobre el ente – ella es el escenario en el que el ser se escenifica (*sich Sein inszeniert*)"³⁸. De este modo, se hace explícita la posibilidad de preguntar por el manifestarse desde su verdad, la verdad de ser, en su acaecer temporal. Es así como el presente trabajo discurre desde el análisis del valor, marcado por cierta influencia neokantiana³⁹ y fenomenológica, en el período de las Tesis, Doctoral y de Habilitación, hasta la manifestación de la verdad del ser propia del *Ereignis*. En este marco, la verdad del ser acaecerá como juego del "tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)" y de una forma orginaria de eternidad, la "eternalización (*Ver-ewigung*)". Tenemos así un estrecho vínculo temporal, por un lado, entre Dasein, existencia, verdad y, por el otro, entre ser y verdad. La verdad se convierte en un concepto dinámico, en un acontecer, pues implica devenir desocultante, pero también el ámbito desde el cual el ser se muestra y sustrae. De este modo, el concepto de verdad como "*fenómeno originario*"⁴⁰ permite, por un lado, considerar el aspecto existencial del Dasein en tanto descubridor y, por el otro, la verdad del ser como segundo inicio. En cuanto al aspecto existencial de la verdad ha de señalarse que "Ser verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor... un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento"⁴¹. En ese sentido "sólo con la *apertura* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad"⁴² en tanto se la define "como un estar al descubierto y ser descubridor"⁴³. Esta apertura del Dasein, que como veremos en los Capítulos 4, 5 y 6 se fundamenta en la temporalidad originaria extático-horizontal, hace visible que la verdad⁴⁴ en su forma originaria está indisolublemente articulada de modo

³⁷ Taminiaux, Jaques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, p. 210.

³⁸ Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, p. 171.

³⁹ Hay una compilación dirigida por Andrea Staiti y Nicolas de Warren que reúne una serie de artículos específicos que dan un marco al clima neokantiano de la época y colaboran en la comprensión del rol e influencia ejercidos por esta corriente en la obra temprana de Heidegger, a saber, Staiti, Andrea, "The Neo-Kantians on the meaning and status of philosophy" en De Warren, Nicolas; Staiti, Andrea (compiladores), *New approaches to neo-kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 19-38; Trejo-Mathys, Jonathan, "Neo-Kantianism in the philosophy of law: its value and actuality", en De Warren, Nicolas; Staiti, Andrea (compiladores), *New approaches to neo-kantianism*, pp. 147-170; Luft, Sebastian, "The philosophy of the Marburg School: from the critique of scientific cognition to the philosophy of culture", en De Warren, Nicolas; Staiti, Andrea (Compiladores), *New approaches to neo-kantianism*, pp. 221-239. También cfr. Resende, José, *Em Busca de uma Teoria do sentido. Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*, São Paulo, Pontificia Universidades Católica de São Paulo, 2013.

⁴⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 219. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁴¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 219.

⁴² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 220-221. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 220.

⁴⁴ Dice Heidegger al respecto: "El resultado de la interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad ha sido el siguiente: 1. Verdad, en el sentido mas originario, es la apertura del Dasein, apertura a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. 2. El Dasein está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad". (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 222).

cooriginario a la aperturidad del Dasein cuyo ser es la cura o cuidado: “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria se da existencialmente a priori⁴⁵. Como veremos, la cura o cuidado como ser del Dasein “en su indestructible totalidad esencial”⁴⁶ se temporaliza en la temporalidad originaria extático-horizontal. Complementariamente la verdad se relaciona con la *Lichtung* cuando es pensada desde el segundo inicio como verdad del ser que acaece en la temporalidad del ser en general:

“Pero dado que el ente (*das Seiende*) y lo que se conoce como ente ahora se encuentra en el claro (*Lichtung*), el ser (*das Seyn*) se revela de cierto modo. Por lo tanto, su rehusarse (*Sichversagen*) es de una clase originariamente propia. Se muestra y sustrae al mismo tiempo (*Es zeigt sich und entzieht sich zugleich*). Este vacilante rehuso (*zögernde Versagung*) es lo que propiamente se ilumina en el claro y a lo que generalmente no prestamos atención -corresponde a nuestro comportamiento al interior del ente, que nosotros por ejemplo estemos de pie en un bosque despejado o asomándose solo se ve lo que se encuentra en él: el espacio libre, los árboles circundantes- y ya no la luz del claro en sí mismo (*und gerade nicht das Licht der Lichtung selbst*). De mismo modo que la apertura no es simplemente el desocultamiento del ente, sino iluminación *para* el ocultarse, tan poco es ese ocultarse una mera ausencia, sino más bien un vacilante rehuso (*zögernde Versagung*)”⁴⁷.

El ser deja que el ente se patentice, pero en ese hacer posible el venir a la patencia del ente, el ser mismo como tal permanece no tematizado y con ello revela su carácter temporal originario de un modo sustractivo. Esta articulación entre tiempo originario y negatividad será investigada en este trabajo doctoral. El clarear del ser en la medida en que se sustrae, se rehusa, pero ese rehusamiento es “vacilante”, pues vuelve a retornar, a repetirse, será en el modo del tiempo-espacio y la eternalización donde, como veremos se apreciará esa modalidad temporal sustractiva del ser. Por eso Heidegger señala: “Con el nombre “vacilante rehuso” nombramos al ser mismo (*Seyn selbst*)”⁴⁸.

La verdad, como verdad del ser, es la *Lichtung* en tanto fenómeno originario, es decir, el horizonte en el que acaece el juego temporal del *Ereignis* en tanto tiempo-espacio y “eter-nalización (*Ver-ewigung*)” desde los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. El *Ereignis* implica un proceso duradero y a largo plazo que, finalmente, abarca toda la historia occidental de la filosofía desde su fundación con los griegos⁴⁹. Por ende, el claro del ser, el acaecer de su verdad, es una *Lichtungsgeschichte* que se divide en varias épocas en las que se manifiesta de diferentes maneras⁵⁰. En consecuencia,

⁴⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 193.

⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 193.

⁴⁷ Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”, Wintersemester 1937-1938, GA 45*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 210-211. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁸ Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”, Wintersemester 1937-1938, GA 45*, p. 211.

⁴⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943*, en *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943, und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 175 y ss.

⁵⁰ Cfr. *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, GA 10, Stuttgart, Günther Neske / Klett-Cotta, 1997, pp. 91, 118.

Heidegger caracteriza la filosofía occidental como historia de la metafísica en la que el ser se encubre en el ente y se bosqueja a través de él⁵¹. Dice Heidegger, al respecto:

“El guarecerse del hombre (*das Sichversehen des Menschen*) corresponde a la ocultación del claro del ser (*dem Sichverbergen der Lichtung des Seins*)... El ser se retrae en la medida en que se encubre en el ente.

De esta manera, el ser se sostiene con su verdad. Este sostenerse es el modo temprano de su desocultamiento. El signo temprano de este sostenerse es la Ἄ-λήθεια. En la medida en que ella trae la no ocultación del ente, funda primariamente la ocultación del ser (*Indem sie Un-Verborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins*)... Podemos llamar a esa sostenerse luminoso con la verdad de su esencia la ἐποχή del ser”⁵².

Es así como se abre el juego para una temporalidad del ser en general que se expresará de diversos modos a partir del tiempo-espacio: “El tiempo-espacio no es simplemente la temporalidad del hombre, sino también, y ante todo, la temporalidad de esa esencia que interpreta al ser”⁵³.

γ) Eternidad y negatividad: la positividad especulativa de la nada.

De este modo la temporalidad como temporalidad originaria del ser en general encontrará su epicentro en una reformulación de la noción filosófica clásica de eternidad. Pero para alcanzar dicha reformulación de la eternidad en eternalización se debe reconocer la importancia de los conceptos de negatividad y nada. Todo el movimiento especulativo que lleva, en primer lugar, a reconocer la necesidad de una temporalidad originaria y, en segundo lugar, a asociar la misma con una temporalidad del ser en general entendida como eternalización implica y presupone el “significado positivo”⁵⁴ que tiene la negatividad y la nada en la fenomenología heideggeriana, es decir, la importancia de una ontología negativa para el desvelamiento del tiempo originario:

“... la nada no es una propiedad a la mano del Dasein en relación con otro algo a la mano, sino un modo fundamental como el ser-ahí en cuanto tal va temporalizando su poder-ser (*wie das Da-sein als solches sein Sein-Können zeitigt*). La nada no es el vacío nulo que no permite que no haya a la mano, sino el poder constantemente repelente, el único que impulsa adentro del ser y nos hace capaces de hacernos con el Dasein (*sondern die ständig abstoßende Macht, die einzig in das Sein hineinstößt und uns des Daseins mächtig sein läßt*)”⁵⁵.

⁵¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Besinnung (1938-1939)*, GA 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 340.

⁵² Heidegger, Martin, “Der Spruch des Anaximanders” en *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 321-373, (pp. 296-343); p. 337 (p. 311)

⁵³ Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, p. 186.

⁵⁴ Cfr. Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, pp. 198 y ss.

⁵⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Wintersemester 1929/30*, GA 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 433.

Esta importancia de la negatividad se verá expresada en el carácter especulativo que la misma adquiere en el período 1919-1923 y, progresivamente, en su especificación en tres reducciones fenomenológicas que permitirán explicitar el tiempo originario en sus dos antecedentes especulativos específicos, en el primero, contrapuesto a la eternidad intemporal en el segundo convirtiéndose la eternalización en la búsqueda temporalidad del ser en general. Como señala Heidegger siguiendo y reivindicando a Husserl⁵⁶:

“Husserl - en las “Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia” (a partir de las Lecciones de Göttingen 1904/5) que aparecen en el anuario vol. IX- examinó el problema del tiempo en un contexto muy específico, y esta correlación es característica para la orientación. Husserl habla de una “conciencia interna”, y analiza las formas de esa conciencia del tiempo... Pero, esos fenómenos le sugieren para la investigación una problemática completamente diferente, a saber, el de las intencionalidades en general (*der Intentionalitäten überhaupt*), es decir, mediante un análisis de la conciencia como conciencia de... En conexión con la interpretación de fenómenos como la percepción, fantasía, conciencia de imagen, recuerdo crece también el problema del tiempo: el recuerdo se aprehende como un saber determinado del pasado... Con respecto, a todas las interpretaciones anteriores, el mérito de Husserl es hacer ver por primera vez estos fenómenos con la ayuda de la estructura intencional. Una mirada a la psicología o epistemología contemporánea es suficiente para determinar qué paso se ha dado aquí”⁵⁷.

El reconocimiento del mérito que revisten los estudios sobre el tiempo realizados por Husserl frente a la tradición filosófica dedicada al tema, desde nuestro punto de vista, da un marco hermenéutico y orientación a las investigaciones heideggerianas sobre el tiempo originario. Dice Husserl: “La expectativa va al encuentro del acontecimiento venidero, es decir, lo venidero del acontecimiento. Ella tiene un horizonte fluyente del acontecimiento, un estrecho variable. En ello se funda que la intencionalidad mediata y continuamente está dirigida, idealmente, a todo lo venidero”⁵⁸. A este misterioso

⁵⁶ Cabe recordar en esta dirección el señalamiento de Husserl: “La fenomenología somos yo y Heidegger, y nadie más”. (Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement, Band 1*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960, p. 352). En el mismo sentido Dorion Cairns señaló que en Febrero de 1928 Husserl dijo sobre Heidegger: “Nosotros somos la fenomenología”. (Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 9). Complementariamente como testimonio a este reconocimiento de parte de Husserl puede señalarse el trabajo de Heidegger en una parte central de la obra de Husserl siguiendo el siguiente señalamiento de von Herrmann en su *Nachwort des Herausgebers* a la edición de la *GA 17* al referirse a los textos usados para la edición de dicho tomo: “... de Husserl “La filosofía como ciencia estricta”, “Investigaciones Lógicas” e “Ideas I”. A las obras utilizadas para la edición pertenece también de la biblioteca personal de Heidegger, una copia manuscrita de la II parte de las “Investigaciones lógicas” provista del foliado (*durchschossenes*) de Husserl y con numerosas anotaciones que éste regaló a Heidegger. La siguiente entrada manuscrita de Heidegger se puede encontrar idéntica (*gleichlautend*) en ambas partes de los volúmenes: “Regalado por Edm. Husserl con motivo de la convocatoria a Marburg/L. en el verano de 1923 (desde el WS 1920/21 hasta el SS 1923 seminarios privados sobre V y VI LU los sábados por la mañana) Martin Heidegger”. (Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Nachwort des Herausgebers* en Martín, Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 17*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 328-329. Los términos entrecomillados son del autor).

⁵⁷ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Sommersemester 1928, GA 26*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 263-264. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁵⁸ Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, *Husserliana* Volumen XXXIII, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 8.

acontecer del tiempo como siempre venidero, es decir, originario se dedican las páginas siguientes.

II) Hipótesis, y metodología del presente trabajo .

A partir de lo dicho previamente queda establecido que las nociones de temporalidad originaria, eternidad, negatividad y antecedentes especulativos son los cuatro conceptos que estructuran el presente trabajo de investigación. Es sobre la especificidad de su composibilidad sobre la cual nos expedimos en esta sección, por eso cabe explicitar la particular articulación que encontramos entre los mismos a los efectos de responder al problema general de este trabajo: ¿cómo se manifiesta la temporalidad de modo originario?, lo cual implica interrogar específicamente, ¿el tiempo se manifiesta de un modo único o por el contrario su carácter original-originario de temporalización presenta estratos diferenciales? Es decir, ¿hay un tiempo originario único o diversos modos originarios de temporalidad?. Sostendremos como primera hipótesis, de carácter general, para responder a estos interrogantes que hay dos condiciones complementarias que posibilitan la explicitación fenomenológica de la temporalidad originaria, denominaremos a ambas condiciones los “antecedentes especulativos” para la mostración del tiempo en su forma originaria. Consideramos en esta primera hipótesis que existe un paralelo y complementariedad entre ambos antecedentes lo que permite establecer con claridad, 1) siguiendo al primero de ellos la descripción del centramiento de la originariedad de la temporalidad en una forma óptica de subjetivación, siendo sus formas privilegiadas la vida fáctica y el Dasein y 2) siguiendo al segundo de ellos la identificación de una tendencia hacia una autonomización de la temporalidad originaria modificándose, debido a este predominio de una autonomía temporal con respecto a todo ente, la interpretación de la relación ser-ente. Al interior de este marco conceptual –y pretendiendo abordar la pregunta por la diversidad originaria en la manifestabilidad del tiempo- se deduce la segunda hipótesis, ya de carácter específico, que orienta la investigación. Sostendremos que el modo en que la ontología negativa se asocia con el eje temporalidad-eternidad determina dos comprensiones específicas y diferentes del carácter originario del tiempo. La primera de esas formas afirma que si Heidegger asocia la negatividad al núcleo de la temporalidad establece un esquema dicotómico de fundamentación de la originariedad del tiempo, a saber, temporalidad originaria-eternidad supratemporal. Por el contrario, en la segunda de esas formas si Heidegger asocia la negatividad al núcleo de la eternidad esta última revela un núcleo temporal irreductible en su seno que la convierte en la temporalidad originaria del ser en general.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de esta ontología negativa involucrada en la manifestación misma de la temporalidad originaria? ¿Se trata de una única ontología negativa que se vincula diferencialmente con cada una de las diversas formas de mostración del tiempo originario o, por el contrario, esta ontología negativa se diversifica en diferentes niveles de constitución y conceptos específicos a cada forma de temporalización originaria del tiempo?. Frente a estos interrogantes afirmaremos como tercera y última hipótesis que en el tránsito del primer antecedente especulativo al segundo antecedente especulativo Heidegger radicaliza y amplía el alcance de los conceptos asociados a la ontología negativa lo cual permite comprenderla como núcleo general formativo del tiempo originario.

Dado este contexto los cuatro conceptos rectores de la presente Tesis son, por lo tanto, temporalidad originaria, negatividad, eternidad y antecedentes especulativos. Se busca

explicitar cómo al interior de cada uno de los dos antecedentes especulativos se relacionan y organizan los otros conceptos. Dice Capobianco sobre Heidegger, afirmando algo que remite directamente a lo que denominamos primer antecedente especulativo, "... siempre se nos recuerda que nuestro acceso al Ser es solamente por medio de nuestro modo de ser como Dasein –razón por la cual... su pensamiento siguió siendo ampliamente “fenomenológico” hasta el final-...”⁵⁹ y, complementariamente, el mismo Capobianco señala, en alusión a lo que nosotros denominamos el segundo antecedente especulativo: "... se convirtió en un interés de importancia tal para Heidegger que en algunas ocasiones, de modo explícito, llegó a decir que el “instaurar verdad del Ser” no solo *excede* la relación con el ser humano (como ya se ha notado) sino que también es *totalmente* independiente de esa relación”⁶⁰. Si bien, no compartimos la afirmación que hay una independencia en la relación ser-Dasein, pensamos lo contrario sobre el particular, si consideramos que ambas citas expresan las notas distintivas de los dos antecedentes especulativos, desde el Dasein hacia el sentido temporal del ser en el primer antecedente, desde el ser temporal hacia el Dasein-existente humano-hombre en el segundo antecedente especulativo. Ambos antecedentes especulativos se articulan, desde nuestro punto de vista, en la siguiente afirmación de Heidegger que puede ser tomada como hilo conductor de lo que sigue:

“Resulta apropiado en este momento señalar, al menos de modo general, la claridad (*Lichtung*) como el asunto distintivo para otro pensar. Esto es esencial porque hace cuatro décadas la Analítica hermenéutica del Dasein hablaba de la claridad con la finalidad de exponer la pregunta por el ser en “Ser y Tiempo”... Pero se hacía necesaria una larga caminata de décadas por aquellos caminos de bosque (*Holzwege*) para darse cuenta que el enunciado de “Ser y Tiempo”: “El Dasein del ser humano es en sí mismo la claridad (*ist selbst die Lichtung*)” (§28) quizás supuso el asunto del pensar pero de ninguna manera consideró el asunto de forma adecuada, es decir, de ninguna manera planteó el asunto como una pregunta que llegó al asunto.

El Dasein es el claro para la presencia como tal (*Das Dasein ist die Lichtung für die Anwesenheit als solche*), y al mismo tiempo no lo es en la medida en que el claro es solo Dasein, es decir, en tanto perdura como tal. En cuanto claridad que constituye al Dasein como tal. La analítica del Dasein no accede a lo que es propio del claro, ni plenamente en la región a la que pertenece el claro”⁶¹.

En cuanto a la metodología de trabajo que utilizaremos en la Tesis será centralmente la hermenéutica de textos con orientación en el “comprender (*Verstehen*)” y fundamentada en la estructura del método fenomenológico⁶²: “... el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto*. Con igual originariedad, el

⁵⁹ Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Salamanca, Guillermo Escolar Editor, 2020, p. 41. El término entrecomillado es del autor.

⁶⁰ Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, p. 41. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor.

⁶¹ Heidegger, Martin, “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (30. Oktober 1965)” en *Reden und Zeugnisse anderes Lebenswesens*, GA 16, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 620-633; p. 631. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶² Cfr. San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 2002, pp. 87-235.

comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad del mundo”⁶³. Desde esta perspectiva comprensora se determina así el sentido de la cosa investigada en su correcto horizonte interpretativo: “*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo*”⁶⁴. En esta relación entre sentido y comprensión se establece el hilo conductor metódico del presente trabajo, a saber, la aplicación de la circularidad hermenéutica⁶⁵ al tratamiento que Heidegger dio el problema del tiempo en su obra y lo haremos siguiendo la propuesta del propio Heidegger. Heidegger sostiene:

“Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar...la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello... el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo”⁶⁶.

El presente estudio se organiza en 10 Capítulos, una Conclusión y tres Anexos. A continuación explicitamos los lineamientos y contenidos generales de cada Capítulo. En el Capítulo 1 se presenta el modo en que el tiempo ha sido concebido en la tradición filosófica a los efectos de ubicar la relevancia del planteo heideggeriano en torno al tema y los cuatro conceptos rectores: temporalidad originaria, negatividad, eternidad y antecedentes especulativos. En la segunda parte del Capítulo se desarrollan diferentes aspectos metodológicos para describir este carácter originario de la temporalidad, en especial, la presentación de lo que hemos dado en llamar reducción negativa y reducción especulativa.

En el Capítulo 2 se examina cómo se constituye el primer antecedente especulativo a partir de las Tesis Doctoral (1913) y de Habilitación (1915). En la primera de ellas el tiempo y la negatividad muestran un carácter no originario en tanto el tiempo haya su lugar en el ámbito de la conciencia en el marco de una interpretación psicologista y la negatividad en el juicio negativo derivado del juicio positivo, de allí la defensa de Heidegger del carácter ideal del sentido y de la validez intemporal, eterna, del mismo. En la segunda Tesis, en especial en su apéndice de 1916, el tiempo cobra una primera dimensión de originariedad bajo la noción de espíritu histórico. Se muestra que este reconocimiento del carácter originario del tiempo se da en el marco del contexto apologético que influencia ambas Tesis. En dicho marco, el primer antecedente especulativo se conformará por el aporte de la Teología especulativa como parte de la formación juvenil de Heidegger más el aporte de la Gramática especulativa desarrollada

⁶³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 145. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 151. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁵ Para una caracterización del la circularidad hermenéutica cfr. Maraldo, John C., *Der hermeneutische Zirkel*, Freiburg, München, Karl Alber, 1974.

⁶⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 152-153. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

en la Tesis de Habilitación. Ambas, Teología y Gramática especulativa, permiten reconocer la importancia de las formas de subjetivación y de la *hacceitas* para expresar la temporalización del tiempo, siendo la primera forma que esta adquiere la del espíritu histórico.

En el Capítulo 3 se desarrolla cómo Heidegger orienta su temprana preocupación por la lógica hacia la consolidación de su posición filosófica en la Fenomenología por medio del primer antecedente especulativo centrado en el *Selbstwelt*. Heidegger señalará la articulación entre Historicidad y *Parousía*, haciendo una primera presentación de ésta última como una eternidad no regida por un ámbito supra-temporal marcando una diferencia con el período anterior. El tiempo histórico ejecutivo en el cual se puede comprender la eternidad de un modo no meramente intemporal muestra el carácter quebrado que la temporalidad tiene para el mundo histórico del cristiano primitivo. En este marco, la relación entre lógica y Fenomenología no deberá interpretarse como mera oposición, sino como el modo en que las categorías de la vida fáctica histórica expresan su movilidad por medio de una negatividad que cobrará un carácter especulativo en su primera presentación originaria como núcleo del tiempo.

En el Capítulo 4 se analiza la centralidad del primer antecedente especulativo reconstruyendo las diferentes estructuras ontológicas del Dasein comprendido como principio de individuación. Se presentará la concurrencia de tres reducciones fenomenológicas a la negatividad que denominaremos respectivamente reducción a la angustia, al fundamento y a la verdad del ser. Se sostendrá que la explicitación de la ontología específica del Dasein implica el primado de la primera reducción. Por eso en este Capítulo se examina dicho primado de la reducción a la angustia y se presentan los lineamientos del horizonte de sentido que conforman la primera versión de una temporalidad originaria comprendida de modo unitario, a saber, la temporalidad extático-horizontal.

En el Capítulo 5 se explica el modo en que Heidegger descubre que la temporalidad originaria extático-horizontal expresa una cierta tendencia a la autonomía temporal con respecto al Dasein iniciándose así los primeros pasos del proceso que lleva progresivamente del primer antecedente especulativo hacia el segundo antecedente especulativo. Esta transición la enmarcaremos en el valor que cumple dentro de la temporalidad originaria extático horizontal el carácter neutro del éxtasis del advenir y sus tensiones con los dos éxtasis restantes, la historicidad y el presente. Insistiremos en cierto carácter de preteridad que tiene el presente como anticipo del segundo antecedente especulativo. El Capítulo continúa especificando la función de la primera reducción a la negatividad iniciada en el capítulo precedente y sienta las bases de su transición hacia la segunda reducción a la negatividad, la reducción al fundamento que tendrá su epicentro en el Capítulo siguiente.

En el Capítulo 6 el análisis tendrá una doble orientación dirigida a examinar cómo se concretiza la mencionada transición en el Capítulo precedente desde el primer antecedente especulativo hacia el segundo a partir de explicitar modificaciones en la relación entre subjetividad y tiempo originario propias del primer antecedente especulativo. Por un lado, nos centraremos en la interpretación heideggeriana del esquematismo temporal y la imaginación trascendental de Kant examinando la complejización fenomenológica del vínculo entre imaginación y tiempo como producto de no haber desarrollado una teoría general del esquematismo, es decir, un esquema

para cada éxtasis, propuesta originada en el esquema de la presencia. Encontraremos en este examen de la filosofía kantiana una radicalización de la noción de trascendencia propia de la segunda reducción a la negatividad, la reducción al fundamento. Por el otro, el examen del aburrimiento como disposición anímica fundamental explicitará los pasos concretos de esta transición del primer antecedente especulativo hacia el segundo y de la segunda reducción a la negatividad hacia la tercera a partir especialmente del examen del aburrimiento profundo y del “tiempo anulador” que hace patente tanto la importancia del instante como momento temporal como del valor negativo de la anulación; todo lo cual anticipa el primado de la tercera reducción a la negatividad que se examinará en el Capítulo siguiente.

En el Capítulo 7 explicaremos cómo se consolida el segundo antecedente especulativo por medio de una redefinición de la noción de eternidad a partir de su articulación con el instante en tanto momento privilegiado del tiempo. Constataremos que se confirma la tendencia iniciada en el Capítulo 3 con el análisis de la *Parousia* y la historicidad en la vida fáctica y del tiempo en términos de un “cómo no”, a saber, concebir a la eternidad como una temporalidad del sentido del ser en general. Explicaremos el modo en que la hermenéutica que Heidegger emprende de la filosofía de Schelling da cuenta del manifestarse de la eternidad de Dios en términos de “la temporalidad más originaria” mostrando así la interpelación y el llamado del tiempo y del ser al hombre. Explicaremos cómo este proceso se sostiene en el inicio del primado de la tercera reducción a la negatividad, la reducción a la verdad del ser.

En el Capítulo 8, luego de haber analizado la especificidad de los dos antecedentes especulativos en los Capítulos precedentes, se mostrará a partir de la primacía de la historia y de la caducidad de los Dioses expresada en el pensar poético de Hölderlin la forma de correlación y complementariedad entre ambos antecedentes especulativos. Es decir, cómo la historicidad del hombre se articula con el ámbito divino, primer antecedente especulativo, y como la divinidad se manifiesta en la historicidad humana, segundo antecedente especulativo. En este marco resultará muy importante la noción de tiempo-espacio y de los ríos como semidioses para expresar este traspasar de los hombres hacia los Dioses y de los Dioses hacia los hombres. Esta correlación bajo la noción mencionada de tiempo-espacio se especificará y complementará en el Capítulo 10. El tratamiento de la caducidad de los Dioses y el destino permitirán profundizar en la noción de una eternidad que se convierta en núcleo temporal originario en general.

El Capítulo 9 se centrará en la interpretación que Heidegger tiene de la filosofía de Nietzsche. Estudiaremos, en especial, en qué sentido la doctrina nietzscheana del “eterno retorno de lo mismo” puede ser concebida en el marco de una eternidad interpretada como “la temporalidad más originaria” y qué límites internos a la filosofía de Nietzsche encuentra la exégesis heideggeriana para esta posibilidad; límites metafísicos que, finalmente, asemejan este concepto nietzscheano del eterno retorno a la noción clásica de eternidad como supra-temporalidad y permanencia. En la explicación de esta tensión interpretativa se procurará dar cuenta de una especificación que alcanza la tercera reducción a la negatividad, la verdad del ser; mientras ella fue analizada en los Capítulos 8 y 9 en términos de “no-verdad”, “no-esencia” y “sustracción ocultante” constataremos en este Capítulo que adquiere una nota especial que no estaba presente en los análisis anteriormente referidos, el carácter de “inesencia”. Esta “inesencia” como modo específico de manifestarse del ser es la que explica la forma que adquiere la negatividad ontológica para Heidegger cuando Nietzsche articula el eterno retorno de lo

mismo con la voluntad del poder, el nihilismo. Explicaremos como, a juicio de Heidegger, el nihilismo como ontología negativa en la manifestación del ser en términos de inesencia es lo que da cuenta de la pertenencia de la doctrina del eterno retorno a la tradición metafísica que pretendía cuestionar.

En el Capítulo 10 en el marco de la correlación fenomenológica entre los dos antecedentes especulativos -en el primero nos orientamos desde el Dasein hacia el ser en el horizonte de sentido de la temporalidad extático horizontal en el segundo antecedente especulativo nos orientamos desde la temporalidad del ser en general hacia el Dasein y el hombre- se analizan tres niveles constitutivos de la temporalidad: (1) la temporalidad originaria centrada en la abismalidad del tiempo-espacio que se expresa en el “sitio del instante”; (2) la temporalidad del ser en general como eternización, es decir, la fugacidad de lo eterno en el “portal de un nuevo instante” que abre la posibilidad de un advenidero retorno del ser; (3) el tiempo-espacio y el venir a la presencia como cuarta dimensión del tiempo en la Conferencia *Zeit und Sein*. Se presentará a estas tres formas como intencionalidades del tiempo en el *Ereignis* que indican el mayor grado de radicalidad de la tercera reducción a la negatividad, la verdad del ser.

Finalmente en las Conclusiones mostraremos la articulación concreta alcanzada en este desarrollo con respecto a los cuatro conceptos rectores de la Tesis: temporalidad originaria, negatividad, eternidad, antecedentes especulativos, explicitando las consecuencias y resultados que se obtienen al relacionarlos en sus paralelismos específicos.

En cuanto a los tres Anexos con los que cuenta el presente trabajo tienen la función de explicitar y caracterizar de modo detallado la constitución de lo que hemos dado en llamar segundo antecedente especulativo: su surgimiento y alcance en la argumentación heideggeriana. En el Anexo 1 presentaremos algunos problemas que tiene la temporalidad extático-horizontal centrada en el primer antecedente especulativo y cómo se pueden resolver desde el interior de este antecedente. En el Anexo 2 explicaremos cómo, pese a esas soluciones, ya en la historicidad y en la presencia -al interior de la temporalidad extático horizontal- se constata un giro hacia la temporalidad del ser en general. En el Anexo 3, por un lado, explicaremos cómo en el análisis del tedio o aburrimiento profundo se relacionan las dos primeras reducciones a la negatividad, angustia y fundamento, orientándose el análisis hacia una negatividad de la temporalidad del ser en general en el marco del segundo antecedente especulativo. Por otro lado, expondremos notas distintivas del carácter especulativo del tiempo en la filosofía de Schelling que son importantes para comprender qué entiende Heidegger por “especulativo” en la formulación del segundo antecedente especulativo.

En lo que concierne a los aspectos técnicos del citado en la Tesis hemos seguido estos criterios: 1) en el caso del citado siempre que hemos transcritto una palabra o frase en lengua extranjera la hemos destacado en bastardillas y cuando la misma palabra o frase era a su vez destacada por el autor las hemos puesto no solo en bastardillas, sino también en negritas. 2) Siempre que Heidegger destaca en bastardillas o entrecorilla una frase o expresión lo hemos aclarado en el citado diciendo que el destacado en cuestión es de Heidegger. 3) Cuando hemos citado una literatura secundaria en la cual el autor o autora -*Scholars*- destacan una frase hemos usado la expresión “destacado por el/la autor/a”. La bibliografía final la hemos dividido en la literatura primaria como “I. Obras de Heidegger” y literatura secundaria como “II. Otras obras citadas y/o

consultadas”. 4) No hemos utilizado las expresiones latinas *Ibid* o *Ibidem* al repetir un texto o autor en una nota seguida inmediatamente de la otra, sino que hemos optado por repetir nombre y título de la obra más, si fue necesario, número de tomo, para facilitarle al lector la ubicación del texto y del pasaje citado del mismo, por ejemplo, Nota 47: Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewahlte “Probleme” der “Logik”, Wintersemester 1937-1938, GA 45*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 210-211. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger y al repetirse en la Nota 48 la misma bibliografía: Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewahlte “Probleme” der “Logik”, Wintersemester 1937-1938, GA 45*, p. 211. 5) En los casos en que hemos considerado que los conceptos técnicos usados por el autor tenían una significación fundamental para comprender su planteo, y esos términos eran sustantivos, decidimos mantenerlos en español en mayúsculas respetando la regla gramatical alemana, ejemplos de ellos son entre otros los términos: Fenomenología, Ciencia, Hermenéutica de la Facticidad, etc.

Capítulo 1. La mostración fenomenológica de la temporalidad originaria.

Introducción: Hacia una Fenomenología de la temporalidad originaria y sus antecedentes especulativos.

En la primera parte del presente Capítulo examinaremos la historia del concepto de tiempo, esto es, el modo en que la tradición filosófica ha reflexionado sobre la temporalidad y qué lugar ha ocupado ésta en dicha reflexión. Este recorrido pretende especificar y delimitar, por un lado, cómo se relacionan las tres notas fenomenológicamente distintivas de la temporalidad originaria, a saber, la negatividad, la eternidad y el carácter especulativo asociados a su elucidación en la historia de la filosofía y en los respectivos sistemas filosóficos. Por el otro, se busca dar cuenta de los motivos por los cuales la temporalidad entendida como “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” ha permanecido oculta en su configuración especulativa para los diferentes sistemas filosóficos⁶⁷. Con lo cual este recorrido será el marco hermenéutico general que justificará la necesidad señalada por Heidegger en su Fenomenología de volver a interrogarse por el ser del tiempo en su originariedad⁶⁸.

De este modo, y en virtud de lo dicho, la primera parte del Capítulo se orientará a la reconstrucción histórica del lugar que ocupó el problema del tiempo, identificar cual ha sido su fundamentación al interior del pensamiento filosófico y la delimitación de sus componentes centrales a los efectos de precisar el lugar específico de la fenomenología de Heidegger que pretende acceder a la originariedad del mismo. Complementariamente a este recorrido, en la segunda parte de este Capítulo explicitaremos el modo en el cual Heidegger se ubica en dicha tradición y cómo la fenomenología se convierte, a su juicio, en la ciencia que ha de estudiar la originariedad del tiempo⁶⁹. A propósito de ello señalaremos las diferentes aspectos constitutivos por los cuales atraviesa el “campo fundamental de la investigación fenomenológica”⁷⁰ en tanto método⁷¹ y cómo estos se relacionan con la “*descripción del campo en el cual se hace visible el fenómeno del tiempo*”⁷² originario. Con lo cual la segunda parte del Capítulo estará centrada en reflexiones metodológicas que orientarán y enmarcarán el desarrollo de los Capítulos siguientes.

1. Heidegger y la historia del concepto de tiempo.

1.1. Presentación del Problema.

La pregunta ¿qué es el tiempo? constituye la indagación que interroga por una definición que implique el esclarecimiento de su estatuto ontológico. Esto es, busca explicitar aquello que hace que el tiempo sea lo que es, a los efectos de alcanzar una definición completa, acabada y satisfactoria del mismo. De este modo, esta pregunta es

⁶⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 2-5; 15-19

⁶⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 19-27.

⁶⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, pp. 7-12.

⁷⁰ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 148.

⁷¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 27-34.

⁷² Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 183. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

consustancial a la filosofía misma y se remonta a los inicios mismos del pensar filosófico como disciplina. Constituye así uno de los problemas fundamentales que la filosofía ha intentado responder y, correlativamente, conlleva a otra pregunta de igual profundidad, esto es, aquella que interroga por la disciplina filosófica que debe elaborar la definición que de cuenta de su estatuto⁷³. La metafísica, la gnoseología, la filosofía de la naturaleza, la teología, entre otras, son algunas de las principales disciplinas que pretenden dar una definición acabada. En el intento de explicar cuál es la definición correcta del tiempo, la relación de este con la ontología adecuada que le es propia ha sido una preocupación constante desde los albores del pensamiento.

Esta antigua ascendencia genealógica del tiempo como problema enmarca los dos principales aspectos que constituyen la ontología del mismo como tema y problema filosófico. Por un lado, tempranamente en el marco de la filosofía aristotélica, el Estagirita explicita que el tiempo es aquel que todo lo genera y que todo destruye, por ello se discute acerca de la sabiduría y la ignorancia del tiempo: “Todas las cosas se generan y se destruyen en el tiempo. Por eso, mientras algunos decían que el tiempo era «el más sabio». el Pitagórico Parón lo llamó con más propiedad «el más necio». porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo solo indirectamente es causa de generación y de ser”⁷⁴. Si bien el tiempo es causa de generación y de destrucción y por ello es tanto sabio, por generar, como ignorante, por destruir, ante todo y “tomado en sí mismo” el tiempo es “causa de destrucción”. Con lo cual la relación entre originariedad del tiempo y manifestación del tiempo es acompañada esencialmente por una negatividad constitutiva que puede ser entendida de diversas formas: como “causa de destrucción”, paso sucesivo del tiempo, “salir fuera de sí”, éxtasis, devenir, carencia-finitud de todo lo que es afectado por el tiempo, incompletitud de todo proceso temporal, etc. Se delinea una relación indisoluble entre el tiempo en su modo originario de ser y una negatividad constitutiva asociada a él.

Por otro lado, el tiempo tradicionalmente ha sido puesto en relación con aquello que excluye o no tiene una dimensión temporal, esto es, con la eternidad. Platón señala que el “tiempo es imagen viva de la eternidad”⁷⁵. En esta afirmación eternidad significa: ausencia de temporalidad, cancelación del tiempo, abolición del tiempo, supratemporalidad, intemporalidad. Es decir, el nombre “eternidad” delimita este complejo de términos no siempre claros y uniformes que aluden a aquello que no es temporal⁷⁶. La relación entre el tiempo y la eternidad no es simétrica, en dicha relación

⁷³ Para una caracterización del tiempo como tema de la filosofía de la naturaleza y de la cosmología en general cfr. Mesch, Walter, *Reflektierte Gegenwart, Eine Studie über die Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2003, p. 8; para la autocomprensión del tiempo como tema eminentemente metafísico cfr. Taylor, Richard, *Metaphysics*, Englewoods Cliffs Prentice-Hall, 1983 y también Lowe, Edward Jonathan, *The Possibility of Metaphysics, Substance, Identity and Time*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

⁷⁴ Aristóteles, *Física*, Libro IV 222 b15-20; que el tiempo es “el más sabio” es una sentencia atribuida a Simónides por Simplicio; por su parte Diógenes Laercio la atribuye a Tales en *Vida de Filósofos Ilustres*, Barcelona, Ediciones Omea, 2008, Parte 1, “Tales”, p. 9 y ss. “Mas sabio” en el sentido que permite acentuar la memoria para la vida, en el propio Aristóteles, cfr. *Ética Nicomaquea*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1985, 1098 a 24. Para la noción de cambio como éxtasis, como “un salir fuera de sí” cfr. Aristóteles *Acerca del Alma*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1985, 406 b 12-13.

⁷⁵ Platón, *Timeo*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992, 37 d 5.

⁷⁶ Cfr. Castagno, Mario y Sanguineti, Juan José, *Tiempo y Universo. Una visión filosófica y científica*, Buenos Aires, Catálogos, 2006, en especial el tratamiento de los capítulos 1 a 3, pp. 15-189; Levinas,

el tiempo es concebido como no originario y la eternidad -en tanto es su cancelación- es considerada como el ámbito primero, por ende, originario del cual participa el tiempo.

Por lo tanto la originariedad del tiempo implica, por un lado, reconocer y explicar su relación con una ontología del movimiento que se vincula al carácter negativo del movimiento temporal en tanto destruye mucho más que lo que genera y es la que posibilita su carácter originario- y, por otro lado, dar cuenta de sus múltiples y ambiguas relaciones con la noción de eternidad. En un sentido, la originariedad del tiempo de la cual la ontología negativa parece ser su condición de posibilidad, en tanto el tiempo es originalmente aquel que todo lo consume y destruye, es contradicha por una noción de eternidad a partir de la cual se considera que la originariedad del tiempo, esto es su origen, no es temporal sino eterno, “eterno” en el sentido que el tiempo tendría un origen atemporal⁷⁷.

De este modo la pregunta ¿qué es el tiempo?, la interrogación por su definición, se convierte en la siguiente: ¿cuál es el origen del tiempo? La pregunta por el ser del tiempo se convierte, así, en una consideración por su procedencia, por su esencia, en definitiva por su originariedad. Esto es, se trata de la pregunta por el estatuto ontológico de su origen, si éste es temporal en sí mismo o si es intemporal. Lo cual plantea la siguiente paradoja: si el origen es temporal, cómo puede el principio que lo origina, que sería un principio temporal, distinguirse de su resultado, a saber, el tiempo mismo. Y si el origen es intemporal cabe preguntarse entonces cómo se deriva el tiempo de aquello que supuestamente constituye su opuesto o negación, lo no temporal.

Es este marco se inscribe la filosofía fenomenológica de Martin Heidegger, para quien el problema del tiempo se transforma en la pregunta por la posibilidad de describir la temporalidad en su modo originario de ser. En tanto la pregunta por el tiempo es una pregunta por el ser tiempo, por su procedencia y constitución, implica entonces una pregunta por la originariedad del tiempo. Es decir, preguntar por el origen del tiempo no se referirá solamente -ni centralmente- a la interrogación por cuando es el comienzo del tiempo, sino a explicitar su modo esencial de ser⁷⁸. Por lo tanto, origen del tiempo no significará solamente el inicio temporal del tiempo: inicio y finalización del tiempo como un tiempo de la vida o que afecta a la vida⁷⁹, sino fundamentalmente referirá al modo específico de ser del tiempo, esto es, al tiempo como horizonte de sentido para la explicación del ser. Origen significa, en la presente investigación doctoral, la pregunta por la originariedad del tiempo. Este modo en que la pregunta se transforma remite, en

Leonardo Marcelo, *La Naturaleza del Tiempo. Usos y representaciones del tiempo en la historia*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008. Para una relación en torno a temporalidad vulgar, temporalidad originaria y eternidad en la fenomenología de Heidegger, cfr. González, Joan, *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*, Madrid, Ediciones Encuentro S.A., 2008 en especial cfr. pp 243-310.

⁷⁷ Para una análisis de las dificultades de la definición platónica de tiempo en *Timeo* 67 d 5 y de Aristóteles en *Física* Libro IV, como así también de sus múltiples relaciones, como ser el propio señalamiento de Aristóteles en *Física*, Libro IV, 10, 218, 33 a y siguientes al referirse a aquellos –entre los cuales puede estar aludido Platón en *Timeo* 67 d 5- que señalan que el movimiento del tiempo es “el movimiento de todo”, cfr. Brague, Rémi, *Du temps, chez Platon et Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 26 y ss.

⁷⁸ Cfr. Courtine, Jean-François, “Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger”, en Benoist, Joselyn y Merlini, Fabio (editores), *Après la fin de l'Histoire, Temps, monde historicité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, pp. 203-229.

⁷⁹ Cfr. Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1991, en especial cfr. pp. 89- 130; 197-217; 285-317.

la presente Tesis, a la descripción fenomenológica de la temporalidad originaria buscada por Martin Heidegger.

1.2. Análisis de los conceptos involucrados en el problema.

1.2.1. La temporalidad como fenómeno originario.

El tiempo tradicionalmente ha sido concebido o bien como una sucesión de horas discretos que pueden ser numerados en el caso de Aristóteles⁸⁰ o bien como una distensión del alma en el caso de San Agustín⁸¹. Es decir, el tiempo o bien tiene un origen objetivo, su esencia es el número o bien tiene un origen subjetivo, su esencia esta en los movimientos del alma. Esto significa que puede ser esclarecido o bien en el marco ontológico-físico de la Filosofía entendida como Filosofía de la Naturaleza o bien en el marco ontológico-espiritual de la Filosofía entendida como Teología. En el contexto de esta discusión se destaca la importancia de la sistematización que realiza Paul Ricoeur en 1985 de la aporética de la temporalidad en la Primera Sección del Tomo III de *Tiempo y Narración*⁸². Según este autor encontramos tres planos de análisis del tema. En un primer plano tenemos sistematizada la clásica contraposición mencionada entre el tiempo del alma y el tiempo del mundo que es presentada como un debate entre San Agustín y Aristóteles⁸³. En un segundo plano encontramos una contraposición entre dos formas del aparecer del tiempo: el tiempo intuitivo y el tiempo invisible. El tiempo intuitivo remite a la tradición fenomenológica en especial a Husserl, es decir, cómo el tiempo se vuelve fenoménicamente visible. Mientras que en el segundo caso se trata de una invisibilidad del tiempo, la cual remite a Kant⁸⁴. Ambos planos, el debate sobre tiempo del alma y tiempo objetivo y el debate en torno a tiempo visible o intuitivo y tiempo no intuitivo o invisible se revelan como aporéticos e irresolubles. Ante esta aporética Ricoeur destaca, en un tercer plano, otra de un orden que comparativamente resulta más fundante. Se trata de una contraposición entre una temporalidad originaria en relación a una temporalidad derivada, la cual tiene su raíz en Martin Heidegger⁸⁵. La temporalidad originaria está vinculada a la historicidad y la temporalidad derivada al concepto “ordinario” de tiempo. La significatividad y relevancia de este planteo de Paul Ricoeur radica en que se amplía el criterio clasificatorio del tiempo y se especifica la posición de originariedad que tiene la concepción del tiempo desarrollada por Heidegger, entendido, como filósofo que tiene una posición fundamental en torno a las aporéticas del tiempo.

La preocupación de Heidegger por el carácter originario de la temporalidad data de sus primeros años de incursión académica como lo testimonia su lección inaugural del 27.08.1915, publicada en 1916, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, donde establece que el concepto de tiempo es la variable que diferencia las ciencias de la naturaleza de la ciencia histórica. Progresivamente la ciencia filosófica por excelencia que estará en condiciones de estudiarlo en su mostración originaria será la Fenomenología. Esta exigencia metodológica no será abandonada por Heidegger durante el resto de su producción filosófica. Entre 1919 y 1924 Heidegger se centrará en el análisis de la temporalidad de la vida factica combinando elementos del mundo de la

⁸⁰ Aristóteles, *Física*, Libro IV, 218 b 21 - 220 a 25.

⁸¹ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Editorial Colihue Clásico, 2018, Libro X.

⁸² Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 635-775.

⁸³ Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 641-661.

⁸⁴ Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 662-717.

⁸⁵ Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 718-775.

vida⁸⁶ y cierta influencia aristotélica⁸⁷ progresivamente hacia 1924 y 1925 desplazará su análisis hacia el existencial Dasein.

En el tratamiento de la relación entre temporalidad originaria y ontología a partir de 1925 ya no encontramos una descripción general del movimiento de la vida como acceso temporal al ser, sino una doble pregunta. Por un lado, por el sentido del “ser de la existencia (*Sein des faktischen Daseins*)”, por otro, por el sentido del “ser en general (*Sein überhaupt*)”. La respuesta a la primera pregunta, esto es, la descripción de la estructuras temporales del sentido del ser de la existencia constituye la antesala para responder a la segunda por el sentido temporal del ser en general. Hay varios autores⁸⁸ que han trabajado en especificidad la descripción que Heidegger propone de los existencialistas o estructuras ontológicas del ser del Dasein en las cuales el tiempo se temporaliza. Cabe destacar la mediación que la noción de “sentido del ser” implica: ya no se pregunta por el “ser de...”, sino por el “sentido del ser”. La temporalidad como sentido y horizonte del ser y los esquemas temporales revelan una influencia kantiana⁸⁹ que, no obstante, según Günter Figal⁹⁰ es una estrategia que no alcanza el resultado esperado. Otra importante dificultad señalada por Paul Ricoeur es la superposición de criterios⁹¹, la “temporalidad originaria” es muchas veces, identificada con la “temporalidad propia”. Otro aspecto a considerar radica en que no encontramos una

⁸⁶ Para la influencia vitalista en el pensamiento de Heidegger en esta época, cfr. Greisch, Jean, “La «Tapisserie de la vie» le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger” en Courtine, Jean-François, (compilador), *Heidegger 1919-1929 De l’Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1996, pp. 131-152. Para una caracterización general de la vida fáctica, cfr. Kisiel, Theodore, “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation” en Courtine, Jean-François (compilador) *Heidegger 1919-1929 De l’Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 205-220. Para un examen general del período en el cual se inscribe la reflexión juvenil heideggeriana sobre la vida fáctica, véase Escudero, Jesús Adrián, “Der Junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage” en *Heidegger Studien*, Volumen 11, Berlin, Duncker & Humboldt, 1995, pp. 93-116.

⁸⁷ Cfr. Figal, Günter, „Heidegger als Aristoteliker“ en *Heidegger Jahrbuch* 3, Freiburg, München, Karl Alber Verlag, 2007, pp. 53-76; Sommer, Christian, “„Mut und Angst vor dem Tode“. Aristoteles und Luther in Heideggers *Sein und Zeit*” en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Tomo 6, Tübingen. Mohr Siebeck, 2007, pp. 221-237; Taminiaux, Jacques, “La réappropriation de l’*Étique Nicomaque* dans l’articulation de l’ontologie fondamentale” en Taminiaux, Jacques, *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 147-190.

⁸⁸ En especial se destacan tres de ellos, el primero Blust, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1987 contiene una caracterización general y detallada del proceso de temporalización; Heinz, Marion, “Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge” en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2001, pp. 169-198 y de la misma autora su tesis doctoral ya clásica: Heinz, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1982 rastrea los orígenes de la noción de temporalidad originaria con un sentido crítico en la obra temprana de Martin Heidegger hasta *Ser y Tiempo*.

⁸⁹ Cfr. Bouton, Christophe, “«Que m’est-il permis d’espérer?»: le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger” en *Archives de Philosophie. Recherches et Documentation*, Paris, Revue Trimestrielle, Tome 62, Cahier 1, Janvier-Mars, 1999, pp. 47-69.

⁹⁰ Cfr. Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, Beltz Athenäum, 1988, en especial pp. 273-402. Merece destacarse la diferenciación que Figal establece entre “temporalidad, (*Zeitlichkeit*)” y “temporariedad, (*Temporalität*)” partiendo de la noción de esquema temporal para un análisis detallado de este punto puede verse el desarrollo de las pp. 332, 338, 340 y muy especialmente p. 333.

⁹¹ La superposición de lo originario y lo propio en relación al proceso de temporalización analizado por Ricoeur en Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 726-727.

explicación definitiva del tránsito de la temporalidad originaria hacia la temporalidad vulgar. Si la temporalidad es originaria no puede ser vulgar y la temporalidad vulgar no debiera incluirse dentro de la originaria sin que ésta deje de serlo, entonces ¿cómo se explica la fundación de la temporalidad vulgar a partir de la originaria sin que la originaria deje de ser tal? Este problema ha sido analizado de una manera novedosa por Jacques Derrida quien se refirió a él como “un cierto platonismo del *Verfallen*”⁹² y también en una óptica más sistemática hacia el interior de la doctrina heideggeriana de la temporalidad por Alberto Rosales quien ha mostrando ciertas aporías sobre este punto durante la época de *Sein und Zeit*⁹³. Según Rosales, Heidegger tiene que eliminar de la temporalidad la sucesión y el fluir que tradicionalmente han sido características del tiempo cotidiano para poder considerarla originaria. A su vez el tiempo sucesivo se origina desde la temporalidad originaria. De esta forma la temporalidad originaria, antes de modificarse en tiempo vulgar, excluye la sucesión y el flujo característicos de este último. Entonces la temporalidad originaria da lugar al fenómeno del tiempo vulgar que ella misma excluye, pero cómo podría dar cuenta de esa sucesión cotidiana del tiempo si ella misma no admitiese ya en su propia originariedad alguna forma de sucesión⁹⁴.

Las dificultades mencionadas⁹⁵ conllevan modificaciones en la doctrina heideggeriana de la temporalidad⁹⁶. La temporalización se orientará en favor de una especulación sobre el tiempo que acerca a Heidegger a aquellas tradiciones que él mismo pretendió originariamente confrontar⁹⁷. Complementariamente Klaus Held⁹⁸ señala que Heidegger reconoce al igual que Platón la dificultad de analizar el presente como momento temporal, pero no se sigue que se refugie como lo hizo el filósofo griego en una región donde el presente y la eternidad coinciden. Esta tendencia platónica idealizadora no se constataría en Heidegger ya que su tratamiento de la presencia en el *Ereignis* como cuarta dimensión que se sustrae abre un juego con la ausencia en el cual la primera no puede devenir un concepto eterno ideal como en Platón.

En este marco la historicidad pasará a ocupar un lugar central en los cursos dedicados a Hölderlin⁹⁹. Encontraremos así una modificación en la concepción especulativa para

⁹² Derrida Jacques, “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*” en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2. edición, 1994, pp. 63-102; p. 98.

⁹³ Cfr. Rosales, Alberto, “Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en “Ser y Tiempo” de Heidegger”, en *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, Sociedad Venezolana de Filosofía, nro. 8, 1978, pp. 83-96.

⁹⁴ Cfr. Rosales, Alberto, “Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en “Ser y Tiempo” de Heidegger”, pp. 83-96; p. 88.

⁹⁵ Para un tratamiento sistemático de esas dificultades cfr. Figal, Günter, *Gegenständlichkeit, Das hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, pp. 301-354.

⁹⁶ Para una caracterización general del viraje heideggeriano en torno al tratamiento del tiempo desde sus primeros escritos hasta llegar a la década de 1930 cfr. Másmela Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2000.

⁹⁷ Para un tratamiento clásico del problema de la idealización del tiempo y una discusión en torno a su realidad o irrealidad con una visión más amplia que excede los problemas heideggerianos sobre este punto, cfr. Mc Taggart, J.M.E., “The Unreality of Time” en *The Philosophy of Time*, pp. 23-34. El artículo está tomado del capítulo 33 de *The Nature of Existence*, ii, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, allí el capítulo se titula simplemente “Time”, pero como es una ampliación de la primera versión de 1908 (*Mind*, 17, (1908), pp. 457-474) los editores decidieron publicarlo con el título original de 1908.

⁹⁸ Cfr. Held, Klaus, “Phänomenologie der „eigentlichen Zeit“ bei Husserl und Heidegger” en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, tomo 4, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 251-273, en especial para la diferenciación heideggerina de la teoría platónica de la eternidad, pp. 271-273.

⁹⁹ Cfr. Wiemel, Walter, “Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung SS. 1942, *GA* 53” en

pensar el tiempo a partir del examen heideggeriano del esquematismo temporal en la filosofía trascendental kantiana¹⁰⁰ y del Absoluto en la filosofía schellingiana, en dirección hacia una forma de eternidad que será llamada, por Heidegger, “eternalización”¹⁰¹.

La temporalidad tal como es expuesta por Heidegger, en sus diferentes obras y cursos, adquiere diversas configuraciones y niveles de estratificación fenomenológica, que incluyen un núcleo de negatividad que resulta formativa. En tanto la noción de temporalidad desarrollada por Heidegger es originaria¹⁰² sus consideraciones pretenden ser previas a las conceptualizaciones y clasificaciones clásicas del concepto de tiempo y, por ende, se convierten en condición de las mismas¹⁰³.

1.2.2. La Negatividad

En virtud de lo señalado la noción de negatividad esta indisolublemente vinculada al modo de ser del tiempo. Ahora bien, la negatividad es un concepto que no resulta unívoco; en primer lugar porque debe ser puesto en relación y delimitado de otras nociones afines, especialmente, frente a sus semejanzas y diferencias, con las nociones de nada y nihilismo. En términos generales la negatividad ha sido entendida siguiendo dos interpretaciones diferentes. Por un lado, es entendida como carencia de atributo o ausencia de alguna propiedad fundamental. Por otro lado, es comprendida en una forma constitutiva, esto es, no como una ausencia de una propiedad sino afirmativamente, es decir, no como una mera ausencia o privación, sino como condición ontológica de la existencia de aquello de lo cual se quiere dar cuenta¹⁰⁴. En este segundo caso, la negatividad en su carácter ontológico se encuentra desarrollada en autores como Heidegger y Sartre¹⁰⁵.

Cabe recordar aquí las cuatro formas de la nada distinguidas por Kant en la “Anfibología de los conceptos de la reflexión por la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental”¹⁰⁶ en las ediciones de 1781 y 1787 de su *Kritik der reinen Vernunft*. Esas cuatro formas de nada implican la siguiente ordenación. La nada

Heidegger Studien, Volúmenes 3/4, Berlin, Duncker & Humboldt 1987/1988, pp. 41-60, en especial, pp. 41-53.

¹⁰⁰ Cfr. Figal, Günter, *Phänomenologie der Freiheit*, pp. 333.

¹⁰¹ Cfr. Dastur, Françoise, *Heidegger et la questions du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 22.

¹⁰² Rodríguez, Ramón, “Historia del ser y filosofía de la subjetividad” en *Heidegger o el final de la filosofía* (Navarro Cordón, Juan Manuel, Rodríguez, Ramón; Compiladores), Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 191-205; consultar especialmente pp. 193-197.

¹⁰³ Para una explicación de este carácter del tiempo y su diversificación ontológica cfr. Berciano Villalibre, Modesto, “Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo” en *Thémata. Revista de Filosofía*, número 7, Sevilla, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, 1990, pp. 13-50; y para una especificación del sentido de ontología y y las diferentes concepciones del tiempo desarrolladas por Martin Heidegger puede verse del mismo autor su artículo “Fenomenología, Hermenéutica y Ontología en Martín Heidegger” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, Vol. 40, 2013, pp. 465-479, en especial páginas 478-479

¹⁰⁴ Cfr. Sartre, Jean, Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1981, pp. 41-90.

¹⁰⁵ Para una ampliación de este tema cfr. Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojeve” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53; p. 48.

¹⁰⁶ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Philip Reclam, Jun., 1995, A 290-292; B 346-349.

como 1. Concepto vacío sin objeto, *ens rationis*, en referencia al *noúmeno*. 2. Objeto vacío de un concepto, *nihil privativum*, la sombra, el frío. 3. Imagen vacía sin objeto, *ens imaginarium*, en referencia al espacio y al tiempo. 4. Objeto vacío sin concepto, *nihil negativum*, en referencia a lo que resulta imposible, por ejemplo la figura rectilínea de dos lados.

Tomando como marco los señalamientos previos, la negatividad para Heidegger es un concepto que se diversifica en niveles de expresión no siempre conciliables entre sí. A los efectos de ordenar estos sentidos consideraremos que se pueden distinguir tres períodos de su tematización. En el primer período la negatividad no es considerada por Heidegger un fenómeno originario, su lugar se halla en el juicio y es concebida como un fenómeno derivado del juicio afirmativo como veremos en el Capítulo 2. En un segundo período encontramos los desarrollos centralizados en los tomos 58¹⁰⁷ y 61¹⁰⁸ de sus obras completas dedicados a analizar la negatividad que se halla a la base de la movilidad de la vida fáctica; aquí es considerada por primera vez como un fenómeno originario como veremos en el Capítulo 3. En el tercer período hay una constelación de términos que dependen de ella hacia la época de *Sein und Zeit* que podemos sistematizar en tres reducciones fenomenológicas que presentaremos en el Capítulo 4. En primer lugar la reducción a la angustia que produce desazón, indiferencia y desestimiento, en segundo lugar al fundamento como trascendencia de la libertad hacia el abismo, estos dos conceptos de negatividad afectan, como decíamos, a una constelación de términos y conceptos del período entre ellos, los más importantes son: “propiedad (*Eigentlichkeit*)”, “impropiedad (*Uneigentlichkeit*)”, “conciencia moral (*Gewissen*)”, “resolución (*Erschlossenheit*)” y “caída (*Verfallen*)”. Finalmente, en tercer lugar, la reducción a la Verdad del ser como no-esencia, no-verdad y sustracción ocultante. Esta tercera reducción de la negatividad marca el inicio de la transición hacia la sustracción del ser, el abismo y el nihilismo, puntos desarrollados en los tomos 65¹⁰⁹, 67¹¹⁰ y 68¹¹¹ de sus obras completas. En este marco cabe destacar la diferenciación introducida por Sergio Givone en *Historia de la Nada* quien distingue entre nada y nihilismo:

“Nada y nihilismo se pertenecen mutuamente, es obvio. Y sin embargo los dos conceptos tienen que mantenerse separados. El nihilismo es un fenómeno histórico y como tal es examinado: ciertamente en cuanto dinámica interna de un proceso disolutivo en el cual está implicada toda una tradición, presupone una verdadera filosofía de la historia, pero es precisamente su historicidad lo que se intenta antes que nada comprender, se trata de nuestra condición...”¹¹².

¹⁰⁷ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919/20*, GA 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

¹⁰⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/22*, GA 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, en especial confrontar las siguientes partes del texto: III Teil, 1. und 2. Kapitel. Anhang ein und Anhang zwei.

¹⁰⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie Vom Ereignis (1936-1938)*, GA 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.

¹¹⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus. Die Überwindung der Metaphysik (1938-1939); 2 Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*, GA 67, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.

¹¹¹ Heidegger, Martin, *1. Hegel. Die Negativität (1938-1939); 2 Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942)*, GA 68, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

¹¹² Givone, Sergio, *Historia de la nada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2010, p. 7.

Por el contrario la nada no es un concepto histórico, puede prescindir de la historia cuando buscamos su esclarecimiento: “Se puede hablar de la nada suspendiendo tranquilamente la historia. Es lo que hace la metafísica con la así denominada «pregunta fundamental»: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?». Independientemente de muchas respuestas que pueden darse y que han sido dadas, lo cierto es que aquí permanecemos en un plano rigurosamente especulativo”¹¹³.

Desde nuestro punto de vista en la filosofía de Martin Heidegger las nociones de nada y de nihilismo tienen que ser precisadas a partir de una concepción más amplia de lo negativo que esté enmarcada en la noción misma de negatividad como haremos en el Capítulo 9 de este trabajo. De este modo cabe dejar sentado que el concepto de negatividad que se encuentra como trasfondo de sus análisis de la nada, por ejemplo, en *Was ist Metaphysik?* (1929) y del nihilismo, por ejemplo en el *Nietzsche I* (1936-1939) y el *Nietzsche II* (1939-1946), como señala Sergio Givone, se enmarca en una fundamental influencia de Schelling que no es reconocida directamente por el propio Heidegger:

“Es inevitable advertir que Heidegger, aun cuando injustamente no le concede a Schelling haber dado un paso adelante respecto de Leibniz, en realidad retoma la innovadora idea schellingiana de una convergencia profunda entre ser y nada. Para Heidegger (pero las premisas de esto ya están en Schelling) es la nada la que revela el sentido del ser”¹¹⁴.

En tanto la negatividad revela el sentido temporal del ser la explicitación ontológica de la misma revelará las relaciones específicas entre tiempo originario y eternidad; especialmente en cuanto consideremos a la negatividad en la forma de su tercera reducción fenomenológica, como Verdad del ser, que desarrollaremos en el Capítulo 7¹¹⁵

1.2.3. La Eternidad

En cuanto a la noción de “eternidad” ya anticipamos que en general ha sido concebida como la cancelación del tiempo. Históricamente tenemos una serie de caracterizaciones en torno a ella que pasamos a reseñar a los efectos de enmarcar la originalidad del planteo de Martin Heidegger en torno a la misma. Encontramos en *Fedón* la referencia a lo que dura por todo el tiempo en relación a las formas¹¹⁶, un pasaje análogo se encuentra en *República*¹¹⁷. Aristóteles presenta la noción de eternidad como una infinita

¹¹³ Givone, Sergio, *Historia de la nada*, p. 8. Los términos entrecomillados son del autor.

¹¹⁴ Givone, Sergio, *Historia de la nada*, p. 255.

¹¹⁵ Para un análisis de cómo el concepto heideggeriano de negatividad se orienta progresivamente en relación hacia el idealismo alemán pueden consultarse las recientes publicaciones de: Casanova, Marco, “Nihilismus zwischen Seinsgeschichte und Existenzialismus. Martin Heidegger und Jean-Paul-Sartre über das Phänomen des Nihilismus in der Moderne” en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, tomo 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 197-219; Pöggeler, Otto, “Hegel und Heidegger über die Negativität”, en *Hegel Studien*, Tomo 30, Bonn, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 145-166; De Fariás Blanc, Mafalda, “De l’Idée à l’Ereignis: la lecture heideggeriane de l’ontologie de Hegel” en *Heidegger Studien*, Volumen 11, Berlin, Duncker & Humboldt, 1995, pp. 67-92. Para un análisis más general y clásico del problema en el seno del *corpus* mismo heideggeriano, cfr. Taubes, Jacob, “Von Adverb „Nichts“ zum Substantiv „Das Nichts“. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts” en *Positionen der Negativität*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1975, pp. 141-153.

¹¹⁶ Platón, *Fedón*, 103 e.

¹¹⁷ Platón, *República*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1992, Libro X, 608, d.

duración, por ejemplo, en su indicación de la eternidad del movimiento circular¹¹⁸, también en su señalamiento acerca del existir “desde el principio” de las cosas eternas¹¹⁹ y de la eternidad referida a uno de los tres modos de substancia, la substancia que es sensible y eterna¹²⁰. Junto al problema de la medición del tiempo encontramos en Platón la referencia del *Timeo*¹²¹ en la cual se señala que antes de crearse el cielo no había noches, ni días, meses, ni años. Pues estos son partes del tiempo que surgieron al crearse el cielo. A la esencia eterna no se le puede transferir el pasado o el futuro, ella solo es. En ese sentido la eternidad no es una proyección del tiempo al infinito, en realidad el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, es decir, el tiempo es la imagen perdurable de lo eterno. Aristóteles se atiene en cierto sentido a la concepción de la eternidad según la cual ella sería un tiempo que perdura. Pero, complementariamente al acentuar que la eternidad carece de principio y de fin, y sobre todo, Αίών, incluye todo el tiempo y es duración inmortal y divina¹²². Aristóteles también considera que la eternidad además de durar infinitamente trasciende el tiempo, con lo cual la eternidad es un fin que siempre está abarcando lo infinito.

Según Plotino, la eternidad no niega el tiempo sino que lo acoge, por lo tanto el tiempo se mueve en la eternidad que es su modelo. Plotino tuvo en cuenta a Aristóteles y a Platón. En su vertiente platónica Plotino, en el Capítulo VII de la Tercera *Eneada*¹²³, afirma que la eternidad no puede reducirse a la mera inteligibilidad, ni al reposo, uno de los cinco grandes géneros del ser establecidos por Platón en el *Sofista*¹²⁴. La eternidad posee dos propiedades: unidad e indivisibilidad. La realidad es eterna cuando posee perfección indivisible. La eternidad es el momento de absoluta estabilidad de reunión de los inteligibles en un punto único. Por eso lo eterno se encuentra siempre en el presente: es lo que es y es siempre lo que es. En ese sentido, la eternidad es el fundamento del tiempo. Proclo en *Elementos de Teología*¹²⁵, ha señalado que lo eterno es lo que es siempre y de modo distinto a la existencia temporal. En la eternidad no se pueden distinguir partes, ni tampoco un antes y un después, pues la eternidad es simultánea a todo lo que es. La eternidad es anterior a las cosas eternas como el tiempo es anterior a las cosas temporales, el tiempo mide por partes y la eternidad mide por la totalidad. La reflexión agustiniana sobre el tiempo y la eternidad se orienta en un camino semejante. La eternidad no puede medirse por el tiempo, pero ello no significa que la eternidad sea simplemente intemporal. San Agustín acentúa la plenitud de lo eterno frente a la indefinición de lo meramente perdurable. En Boecio encontramos una diferencia entre dos conceptos de eternidad. Por un lado, hay *sempiternitas*, la cual transcurre en el tiempo, *currens in tempore*. Por otro lado, tenemos la eternidad, *aeternitas*, la cual constituye lo eterno estando y permaneciendo *stants et permanens*. La eternidad es para

¹¹⁸ Aristóteles, *Física*, Libro VIII 8, 263, a 3.

¹¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1997, Libro 9, 1051, a 20.

¹²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Libro 1, 1069 a 31 b.

¹²¹ Platón, *Timeo*, 37 d 5. También merecen destacarse de modo comparativo los restantes pasajes de *Timeo* en los cuales Platón se refiere al tiempo, a saber: 47 a 1-b 2; 41 a 6 y 42 d 5; 39 c 5 –d 2 y d 7-e 2; 38 b 6 – c3.

¹²² Cfr. Aristóteles, *Acerca del Cielo*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996, I 9, 279 a 22-29.

¹²³ Cfr. Plotino, *Opera*, ediderunt, Henry, Paul et Schwyzer, Hans-Rudolph (1964-1982), Oxford, Clarendon Press, 1991, 3 Volúmenes, (*editio minor*), III 7.

¹²⁴ Cfr. Platón, *Sofista*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1992, 249 d - 259 d.

¹²⁵ Cfr. Dodds, Eric, Robertson, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963, en la edición de Dodds son las proposiciones 52-55, pp. 51-55.

Boecio en *De consolatione philosophiae* V¹²⁶ la posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable. Por su parte, Santo Tomás aceptó en varios pasajes de su obra esta definición, a saber, en *Sentencias*¹²⁷, *De Potentia*¹²⁸, *Summa Theologiae*¹²⁹. En las *Sentencias* la definición de Boecio, dada en *De consolatione philosophiae*, es introducida y comentada con aprobación. En *De Potentia* se presenta la contraposición entre la duración del mundo y la eternidad y solo esta última es omnisimultánea. En la *Summa Theologiae* se plantea el problema de la eternidad de Dios. Durante el Medioevo el tratamiento de la eternidad estuvo asociado al problema del mundo. La discusión estaba centrada, durante gran parte del período, en torno a la *aeternitati mundi*. Algunos autores cristianos admiten que el mundo ha sido creado de la nada, en cuyo caso consideran que el mundo no puede ser eterno porque la eternidad corresponde sólo a Dios. Hay aspectos importantes a marcar aquí, San Agustín no señala simplemente que el mundo no es eterno, sino que además se puede probar que no lo es. Varios filósofos y teólogos siguieron a San Agustín en este punto, entre ellos San Buenaventura, dado que ésta era una forma de refutar al averroísmo corriente dentro de la cual se interpretaba al mundo como eterno siguiendo a Aristóteles. Santo Tomás es también un autor fundamental en este punto, ya que por un lado, no admite la eternidad del mundo, pero, por otro lado, sostiene que no se puede probar que no sea eterno.

Se destaca hacia fines del medioevo el análisis de Nicolás de Cusa en las siguientes referencias: 1) En el capítulo XXIII del Libro I de *De docta ignorantia*¹³⁰ el Cusano reflexiona sobre la relación entre el tiempo y la eternidad a la luz de las nociones de “movimiento (*motus*)” y “quietud (*quies*)”. Toma el vocabulario aristotélico, pero lo refunda, dado que la “quietud (*quies*)” no es pensada como ausencia de movimiento o reposo, sino como el principio de todo movimiento y ausencia de movimiento. 2) En el *Sermón CCXVI* “Ubi est qui natus rex Iudaeorum”¹³¹ el Cusano vuelve a reflexionar sobre las nociones de *quies* y *motus*, pero hay que tener en cuenta que el sermón es posterior a su obra *De coniecturis* (1442). En *De docta ignorantia* el Cusano se esfuerza por mostrar que el saber ignorante nos lleva hacia la comprensión de lo máximo y mínimo absoluto, y dicha comprensión es de índole intelectual, dado que a partir de ella se alcanza la captación de la “coincidentia oppositorum”. Sin embargo, en la mencionada obra *De coniecturis* el Cusano intenta pensar una instancia aún más originaria, esto es, más allá de la coincidencia de los opuestos a partir del intelecto, y por ello, postula el ámbito de lo in-contracto, que se da en el terreno de lo “dividual”. Este punto ha suscitado polémicas y debates en el contexto de los estudios cusanos, porque, si bien es un ámbito más originario, con todo, no es posible una articulación lingüística del mismo. El *Sermón* postula ese ámbito de lo incontracto por lo cual habría una instancia más allá de la quietud misma o dicho en un vocabulario procleano, una

¹²⁶ Boethius, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Morschini, K.G. Saur, Munich, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 2000. También se puede consultar la excelente traducción castellana a cargo de Leonir Pérez Gómez. Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, Akal, 1997.

¹²⁷ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra EUNSA, 2008, 8, 2 1 c.

¹²⁸ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De Potentia*, en *Quaestiones Disputatae*, Romae, Marieti, 1949, pp. 1-280; q. 3, artículo 14.

¹²⁹ Cfr. Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012, 19, X, i-vi.

¹³⁰ Cfr. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932, c. 23 (h I n. 70)

¹³¹ Cfr. Nicolai de Cusa, Sermo CCXVI (h XIX/1n.5) “Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?” (h XIX/1, *Sermones IV* (1455 – 1463), Fasc. I: *Sermones CCIV – CCXVI*, ed. K. Reinhardt et W. Euler, Hamburgi, 1996).

“ante-quietud”. 3) En *De non Aliud*¹³²: en el capítulo XVI de dicha obra el Cusano desarrolla la noción de “Praesentia” o “Momentum” para referirse a la “eternidad”¹³³. 4) En *De aequalitate*¹³⁴, se encuentra una de las formulaciones más específicas para nuestro tema, pues el Cusano postula la instancia del “*intemporale tempus*”, o “*zeitlose Zeit*”. Esta dimensión es comprendida por el Cusano como una instancia intermedia entre el tiempo y la eternidad, dimensión temporal del alma, la cual se encuentra en el horizonte entre el tiempo y la eternidad. El *intemporale tempus* no es sucesión, pero permite la comprensión de la sucesión del tiempo, pero tampoco es eternidad, sino una imagen de ella. Ahí también puede verse la influencia platónica en el Cusano sobre la comprensión del tiempo en el *Timeo*.

En la Modernidad, en un sentido diferente al tomista, Kant también defendió la idea que no puede demostrarse ni la eternidad, ni la no eternidad del mundo en su primera antinomia en la *Kritik der reinen Vernunft*¹³⁵. A diferencia de lo señalado por Tomás de Aquino, Immanuel Kant intentó probar que puede demostrarse tanto la eternidad del mundo, como la no eternidad del mismo. Lo cual significa que ninguna de las dos proposiciones puede ser comprobada. Por lo tanto, en la Modernidad se trató el concepto de eternidad de modo semejante a como se lo hizo durante la Edad Media y también se consideró si el mundo era eterno o no y este problema llegó a adquirir primacía por sobre los restantes. Entre esos autores se encuentra Giordano Bruno que destacó la eternidad del mundo. Hay cierto debate en torno de si Bruno mantuvo esta posición a lo largo de toda su vida. En sus *Diálogos Londinenses*, los seis diálogos compuestos en lengua vulgar entre 1584-1585, Bruno sostiene la eternidad de los mundos. Esta consideración se nota particularmente en los tres primeros diálogos, *Cena de las cenizas*, *De la causa, principio y uno*, *Del infinito universo y los mundos*, que son los que revisten un carácter más fuertemente metafísico y cosmológico. En la medida en que Bruno, según Koyré¹³⁶, presupone un principio de inercia, el movimiento de los astros despliega la sempiterna mutación de la materia de la naturaleza, por lo que, consecuentemente, los mundos mismos son eternos. No obstante, un comentarista, Michele Ciliberto¹³⁷ postula que en Bruno se produce un quiebre con el poema latino *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis* de 1591, en la medida en que la doctrina de la alternancia vicisitudinal entre los opuestos incluye a los mundos,

¹³² Cfr. Nicolai de Cusa *De non aliud, Directio speculantis seu De non aliud* (h XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, Hamburgi, 1944), (c.16 n.77).

¹³³ “Un concepto totalmente otro acerca del tiempo ofrece ahora el escrito *De non aliud*. La meditación sobre el tiempo sirve en *De non aliud*, junto a otros conceptos, para esto: acercarse a Dios desde la perspectiva del mundo. En consonancia con la relación platónica ejemplar-imagen, la eternidad es para el Cusano, en conexión con la filosofía neoplatónica, atributo de Dios; el tiempo, por el contrario, es una impresión de la eternidad en el mundo (...) Dentro de la teorías neoplatónicas, en las cuales el Cusano en el *De non aliud* explícitamente se apoya, el concepto de tiempo experimenta, con todo, una ampliación (...) Este “tiempo de los tiempos” propone una instancia intermedia entre la eternidad y el tiempo y es el principio del tiempo que fluye en el mundo (...) El momento es, según Nicolás, la inalterable y mínima entidad del tiempo alterable; el momento no es a partir de ahí en más participable y en su inalterabilidad tiene participación en la eternidad en cuanto ejemplar del tiempo (...) El momento es la medida para la eternidad que puede ser pensada y alcanzada dentro del mundo material y reúne, en relación con Platón y los neoplatónicos, con el concepto de “*exaiphnês*”: eternidad y tiempo” Schwaetzer, Harald, Eisenkopf, Anke. “1.9. El tiempo”, en Nicolás de Cusa. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, “Colección Presencias Medievales”, 2008, pp. 323-326.

¹³⁴ Nicolai de Cusa *De aequalitate (Vita erat lux hominum)* Hamburgi, ed, J.G. Senger, 2001, (h X/1, N 8.

¹³⁵ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 426-454.

¹³⁶ Koyré, Alexandre, *Estudios galileanos*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 159-169.

¹³⁷ Ciliberto, Michele, *Giordano Bruno*, Bari, Laterza, 1990, pp. 111-113.

por lo que los átomos retornan siempre al vacío¹³⁸. La eternidad de los mundos es señalada de la siguiente forma: en *La cena de le ceneri*, quinto diálogo, al ser preguntado sobre la causa del movimiento de la tierra, afirma:

“Teófilo: La causa de dicho movimiento es la renovación y el renacimiento de ese cuerpo, incapaz de perpetuarse en la misma disposición, tal y como las cosas que no pueden perpetuarse individualmente (por hablar vulgarmente) se hacen perpetuas a través de la especie o las sustancias que no pueden perpetuarse bajo un mismo rostro van cambiando, sin embargo, de faz, puesto que la materia y sustancia de las cosas es incorruptible y debe ser en todas las partes sujeto de todas las formas, con el fin de que en todas las partes (y en la medida de lo posible) se haga todo, sea todo, si no en un mismo momento e instante de eternidad cuanto menos en momentos diversos, en instantes diferentes de eternidad, de manera sucesiva y por permutación, puesto que si bien es cierto que toda la materia es capaz de todas las formas juntas, sin embargo, cada una de las partes de la materia no puede ser capaz de todas ellas a la vez. Por eso, como a la masa entera de que consta este globo, este astro, no le es conveniente la muerte y la disolución, y puesto que es imposible la aniquilación de toda la naturaleza, viene a renovarse periódicamente según un cierto orden, alterando, cambiando, permutando todas sus partes”¹³⁹.

En *Del infinito universo e mondi*, quinto diálogo, reafirma la posición, aunque con un matiz más dubitativo: “Filoteo: (...) Con ello se elimina completamente la fantasía de que los orbes deferentes contengan sus astros fijos en torno a nuestra región; pero se sigue atribuyendo a cada uno tan sólo su propio movimiento, que llaman epicíclico, con sus diferencias con respecto a los otros astros en movimiento, mientras agitados por ningún otro motor que la propia alma corren durante muchos siglos (si no eternamente) en torno al propio centro y en torno al elemento del fuego igual que lo hace este astro”¹⁴⁰. También tenemos el caso de Baruch Spinoza en cuya *Ethica* concibe la eternidad como “la existencia misma en tanto que se concibe necesariamente como siguiéndose de la sola definición de la cosa eterna”¹⁴¹. Y aclara que tal existencia no puede ser explicada mediante la duración o el tiempo, aun cuando la duración sea concebida sin principio y sin fin.

También merece destacarse –ahora en el marco de las filosofías empiristas- a John Locke en su *Essay Concerning Human Understanding*¹⁴², para quien la idea de eternidad proviene de la misma impresión original de la cual surge la idea de tiempo, esto es, la impresión de sucesión y duración, pero procediendo *in infinitum*. Por su parte

¹³⁸ Cfr. Ciliberto, Michele, *Giordano Bruno*, p. 113.

¹³⁹ Bruno, Giordano, *La cena de las cenizas*, Madrid, Alianza, 1984, p 174; cfr. también Bruno Giordano, *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1985, pp. 154-155.

¹⁴⁰ Bruno, Giordano, *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 233-234; Bruno, Giordano, *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, pp. 154-155.

¹⁴¹ Cfr. Spinoza, Baruch, *Ética: Demostrada Según el Orden Geométrico*, Madrid, Alianza, 2011, Libro I, Definición viii.

¹⁴² Cfr. Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*, collated and annotated with Prolegomena, Biographical, critical and Historical, New York, Dover Publications, inc, 1959, 2 Volúmenes, I, ii, 14.

Étienne Bonnot de Condillac considera en sus *Traité des sensations*¹⁴³ con el ejemplo de una estatua cómo esta puede adquirir la eternidad a partir de una duración indefinida de las sensaciones que han precedido y de las que tienden a seguir o continuar. En este sentido ambos autores, John Locke y Étienne Bonnot de Condillac, tienden entonces a concebir la idea de eternidad como un desarrollo de tiempo sin principio y sin fin, por lo tanto lo eterno es una ampliación del tiempo hacia el infinito. Cabe contraponer en este marco a dos autores para quienes lo eterno no se vincula a un aspecto empírico. Por un lado a Georg Wilhelm Friedrich Hegel que tiende a concebir la eternidad como lo “intemporal, (*Zeitlosigkeit*)” entendiendo por intemporalidad el “cancelarse (*tilgt*)” del tiempo, por ejemplo en su *Phänomenologie des Geistes*¹⁴⁴. Por otro lado cabe mencionar a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling en sus *Weltalter* de 1811, 1813, 1815 donde concibe a la eternidad como la movilidad del tiempo mismo, especialmente, en su edición de 1811¹⁴⁵.

La cuestión de la diferencia y relación entre tiempo y eternidad ha sido planteada en el siglo XX por Louis Lavelle¹⁴⁶, al marcar que tiempo y eternidad abarcan por igual todo el campo del ser. Como se trata de dos términos relacionados hay que preguntarse por su “implicación y la comunión que los une”¹⁴⁷. La importancia de la tesis de Lavelle radica en que no se puede tener experiencia del tiempo si no se tiene experiencia de la eternidad que el presupone.

En el caso de la filosofía de Martin Heidegger el concepto de eternidad, teniendo como marco previo este desarrollo histórico, recibe un tratamiento doble. Por un lado es concebida como ausencia y negación del carácter originario de la temporalización del tiempo, caracterización que discurre con matices desde 1913 hasta 1927-1928, es decir, desde las Tesis Doctoral y de Habilitación hasta *Sein und Zeit*. Por otro lado, será concebida como el origen del tiempo mismo, y en ese sentido como un concepto temporal, desde 1936, con los cursos dedicados a la Filosofía de F.W.J. Schelling, en adelante. En este marco, y a los efectos de especificar la noción heideggerina de eternidad como movilidad originaria del tiempo, siguiendo a Louis Lavelle, cabe señalar que la relación del tiempo y la eternidad, caracterizando a esta última como una duración que no tiene ni comienzo, ni fin, es una falsa solución. La eternidad es concebida como quien asegura la continuidad de los momentos del tiempo, por lo tanto, en sentido estricto sin eternidad no habría tiempo. De esta forma ambos términos se vuelven tan estrechos que es imposible separarlos. Las notas distintivas de la relación entre tiempo y eternidad para este autor son: 1. la eternidad no es la negación del tiempo¹⁴⁸. 2. La eternidad no está más allá del tiempo¹⁴⁹. 3. Entre eternidad y tiempo no

¹⁴³ Cfr. Condillac, Étienne Bonnot, *Traité des sensations*, Paris, Librairie Hachette, 1909, I, iii, Parágrafos 13-14.

¹⁴⁴ Cfr. Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, pp. 422-434.

¹⁴⁵ Cfr. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter* versión 1811; Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaux*, en especial *Vorlesungen* 34 a 44.

¹⁴⁶ Cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2005, pp. 16-21; 61-81.

¹⁴⁷ Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, p. 266.

¹⁴⁸ A esta cuestión se liga el pasaje de la nada al ser, cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 24-27.

¹⁴⁹ Esta afirmación remite al problema del porvenir, cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 171-190.

hay un corte¹⁵⁰. 4. La eternidad no puede ser concebida como una duración que no tiene ni comienzo, ni fin, concebirla de esta forma es una falsa solución al problema de la eternidad. 5. La eternidad no es una instancia trascendente al tiempo. 5. Si la eternidad y el tiempo se oponen es porque la conciencia no deja de unirlos. 6. La eternidad asegura la continuidad de los momentos del tiempo. 6. Sin la eternidad no habría tiempo y el tiempo es quien nos permite acceder a la eternidad. 7. La eternidad no es una existencia anterior al tiempo¹⁵¹. 8. El tiempo mismo se origina en la eternidad, pues solo en el tiempo hay antes y después y nada puede predicarse como anterior o posterior al tiempo mismo. 9. La eternidad es contemporánea de todos los tiempos. 10. En toda fase del tiempo, hay siempre un eco de eternidad. 11. La eternidad es la fuente del tiempo, es un presente que lejos de excluir incluye al pasado y al porvenir permitiendo así tanto oponerlos como unirlos¹⁵². Es decir, la eternidad así pensada da unidad al proceso temporal. 12. La eternidad no es una entidad inmóvil privada de comunicación con el tiempo, pues si lo fuera habría que apelar a una misteriosa caída para explicar el origen del tiempo a través de ella y una misteriosa liberación para explicar el retorno del tiempo a ella¹⁵³. 13. Eternidad y tiempo se asocian a la noción de creación. El tiempo es creador en tanto individualiza y singulariza; por lo tanto la eternidad que no es su negación lo requiere como su condición para ser una eternidad de vida y no de muerte y, por su parte, el tiempo tiene su fuente en ella con lo cual la implica. En ese sentido la eternidad a través del tiempo creador nos descubre su función propiamente creadora¹⁵⁴. 14. La eternidad no es ni la totalidad ni la negación del tiempo sino que es el tiempo siempre renaciente, la fuente omnipresente de su recomienzo¹⁵⁵. 15. La eternidad en un sentido es un más allá del tiempo, pero es un más allá en tanto ella es “ese perpetuo más allá que impide al tiempo detenerse alguna vez”¹⁵⁶. 16. La eternidad no es “ni un inmenso tiempo que envuelve todos los tiempos, ni esa inmutabilidad del ser que antecede a la creación y en el cual ella se desenvuelve. Es ese punto indivisible del que la creación no cesa de brotar, ese acto puro siempre ofrecido a la participación y que siempre produce, en todos los seres particulares, esa oposición móvil entre un pasado y un porvenir que posibilita constituir la historia de sus propias vidas e incluso la historia del mundo”¹⁵⁷. 17. La eternidad no implica conservación de lo que ha sido temporalmente, por eso frente a una duración que radica en un proceso temporal de enriquecimiento y conservación, ella implica un proceso de desposesión¹⁵⁸. 18. Por eso

¹⁵⁰ Esta afirmación remite al problema del pasado, cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 191-213.

¹⁵¹ Para este punto cfr. también Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 85-97.

¹⁵² Cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 107-125.

¹⁵³ A este punto se liga también la heterogeneidad de los momentos temporales y la actualización permanente del tiempo en la idea, para un examen de este punto cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 127-146.

¹⁵⁴ Cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 275-284.

¹⁵⁵ A este punto se liga el problema de la duración en sus diferentes formas, para un examen detenido de ese punto y sus alcances cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 241-262.

¹⁵⁶ Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, p. 272.

¹⁵⁷ Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 272-273.

¹⁵⁸ Cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 263-271.

podemos hablar de un tiempo de la eternidad en el cual el tiempo como tal no puede ser concebido fuera de la eternidad porque entre ambos hay una verdadera simbiosis¹⁵⁹.

El presente recorrido del concepto de eternidad prueba la diversidad de interpretaciones sobre el mismo en el transcurso de la historia de la filosofía. Esta reconstrucción permite agrupar a los autores de la siguiente forma. Aquellos que consideran la eternidad como un concepto atemporal, porque la misma en su esencia niega o excluye el tiempo y aquellos otros que la consideran como un núcleo formativo de tiempo. Para autores como Lavelle o Schelling la noción de eternidad reviste, en alguna medida, un carácter temporal. En cuanto a la posición de Heidegger frente a este problema analizaremos cómo progresivamente su concepción de la temporalidad originaria se orienta a describir fenomenológicamente una eternidad temporal. En otras palabras el término “eternidad” pasará a ser progresivamente el nombre que recibe en la obra tardía de Heidegger, desde mediados de los años treinta en adelante, la temporalidad originaria como temporalidad del ser en general. El examen de los alcances de esta modificación del tiempo originario como sentido del ser¹⁶⁰ lo haremos por medio de lo que hemos dado en llamar “antecedentes especulativos”.

1.2.4. Antecedentes especulativos

El concepto “especulativo” tiene diferentes acepciones dentro de las cuales se destaca su asociación a la teoría y la contemplación, por ejemplo en Aristóteles¹⁶¹. En la presente investigación, nos centraremos en dos sentidos y definiciones de “antecedente especulativo” que no se caracterizan por este aspecto teorético y visual. Si bien ambas serán diferentes, lo cierto es que tendrán en común su dependencia con la teoría de la reducción fenomenológica en un sentido husserliano. En el primer sentido “antecedente especulativo” se referirá a la apropiación que Heidegger realiza de la Gramática especulativa y de la Teología especulativa, en las cuales descubre la importancia que reviste una teoría de la subjetividad para fundamentar a un ente privilegiado y convertirlo en criterio del análisis fenomenológico. El término “especulativo” se toma de estas dos disciplinas. Lo cual significa que la elucidación del fenómeno del tiempo se realiza a partir de un ente privilegiado, entendido como vida fáctica o Dasein. Es decir, se reducirá, en el sentido de reconducir el fenómeno del tiempo originario hacia un ente privilegiado desde el cual se lo analizará y explicitará, al respecto señala Heidegger que: “El ser debe leerse en el ente (*Das Sein am Seiende soll abegelesen werden*)”¹⁶². Esto es, si el tiempo originario es el horizonte para la explicitación del sentido del ser y el ser es el ser del ente, entonces la reconducción hacia ese ente es fundamental para que el

¹⁵⁹ Cfr. Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, pp. 271-274.

¹⁶⁰ Para un examen de las modificaciones en la noción de sentido empleada por Heidegger, cfr. Apel, Karl-Otto, “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental” en *Heidegger o el final de la filosofía*, Navarro Cordón, Juan Manuel; Rodríguez García, Ramón; (Compiladores), Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 11-47.

¹⁶¹ Aristóteles, la asocia a lo mejor y más grato en *Metafísica* 1072 b. 23 y a la felicidad contemplativa en *Ética Nicomaquea*, X, 8, 1178 b, 32.

¹⁶² Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 423. En el mismo sentido señala Heidegger: “... porque solo si constituimos en tema al ente como totalidad, existe la garantía (*Gewähr*) de poder leer en el mismo la totalidad de su ser”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 424). Y en el mismo sentido: “...hacer que el Dasein en su totalidad sea el tema de un carácter de ser, es en consecuencia un hecho si no se desatiende a un carácter ya indicado del Dasein”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 427). Cfr. también. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, p. 7.

tiempo pueda cumplir su cometido de horizonte o “fondo desde el cual (*worauhin*)”¹⁶³ se explicita el buscado sentido del ser. Esta estrategia caracteriza a la explicitación fenomenológica: “*La investigación fenomenológica es la interpretación del ente en dirección a su ser*”¹⁶⁴ y “ella fija en el tener previo al ente correspondiente”¹⁶⁵ del análisis. De esta forma la Fenomenología tiene una profunda imbricación con esta primera noción de antecedente especulativo así definida:

“La pregunta concerniente al ser como tal sólo puede conquistarse cuando el preguntar es dirigido por un *preguntar-hasta-el-fin (Zu-Ende-fragen)*, a saber, un *preguntar que llega hasta el comienzo (in den Anfang Hineinfragen)*, es decir, cuando está determinado por el sentido radicalmente aprehendido del principio fenomenológico –el de la cosas misma- *hacer ver el ente en tanto que ente mismo en su ser (Seiendes als Seiendes selbst in seinem Sein sehen zu lassen)*”¹⁶⁶.

El privilegio ontológico de un ente que en tanto tal es interrogado nos orienta hacia la fundamentación temporalmente originaria de sus estructuras ontológicas. De este modo no solo se hace explícito que el principio fenomenológico del retorno a las cosas mismas¹⁶⁷ orienta la investigación llevada adelante por Heidegger, sino que confirma el carácter reductivo fenomenológico que fundamenta esta estrategia. Todo lo cual permite no solo especificar la función de la reducción fenomenológica, sino precisar la interpretación que Heidegger desarrolla de la misma y sus particularidades. Poner entre paréntesis el ente mismo no elimina su privilegio, sino que permite verlo como es, es decir, desde su ser, que es un reconducir al ente en dirección a su ser para “*elaborar la pregunta por el ser en el sentido de una explicación primaria del Dasein*”¹⁶⁸. La pregunta que va “hasta el fin” trasciende así al ente en dirección a su ser-ente para fundamentarlo en tanto ente¹⁶⁹; Heidegger lo explicita en los siguientes términos:

“La puesta entre paréntesis del ente (*Diese Entklammerung des Seienden*) no quita nada al ente mismo; tampoco quiere aceptar que el ente no sea, sino que esta conmutación (*Umschaltung*) de la mirada tiene como sentido hacer presente de manera radical el carácter del ser del ente. Esta puesta fuera de circuito (*Ausschaltung*) fenomenológica de la tesis trascendente tiene como única función hacer al ente presente en vistas de su ser. La expresión puesta entre paréntesis (*Ausschaltung*) está por ello sujeta a contrasentido (*missverständlich*), en la medida en que se piense que en la puesta entre paréntesis de la tesis sobre la existencia (*Daseinsthesis*) y, por ella, la meditación

¹⁶³ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 423.

¹⁶⁴ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 423. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁶⁵ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 423.

¹⁶⁶ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 186. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, pp. 103-110.

¹⁶⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 193. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

¹⁶⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, pp. 198-202.

fenomenológica, ya no tendría nada que ver con el ente; muy por el contrario: ella sólo se ocupa, en todo y para todo y de manera absolutamente radical, de determinar el ser del ente mismo (*Bestimmung des Seins des Seienden selbst*)¹⁷⁰.

En un segundo sentido entenderemos por “antecedente especulativo” una acepción de “especulación” proveniente del idealismo alemán que ejerce su influencia en Heidegger. El concepto de “especulación” en este segundo sentido tiene que ser comprendido en términos generales a partir de la apropiación que Heidegger hace de esa escuela filosófica, especialmente de la filosofía de Schelling. Esta influencia si bien se hará manifiesta luego de la publicación de *Sein und Zeit* es parte de la formación inicial de Heidegger: “... la confrontación temprana, quizás formativa, de Heidegger con la historia de la metafísica fue filtrada por un romanticismo especulativo católico, que estaba profundamente en deuda con Schelling”¹⁷¹. Siguiendo este segundo sentido se comprenderán dos aspectos diferentes y específicos del carácter especulativo de la temporalidad originaria. Por un lado “especulativo” significará en los análisis que reconstruyamos la tendencia de la temporalidad originaria a autonomizarse de un ente privilegiado a los efectos de su elucidación, lo cual implica una independencia de una consideración fáctica; ésta es la influencia que proviene centralmente del idealismo temporal de Schelling en la obra de Heidegger. Por otro lado, y complementariamente con lo señalado, significará que en tanto la temporalidad en su modo originario tiende a autonomizarse de toda referencia fáctica, de todo ente, entonces se vincula, entendida esa temporalidad en su modo originario, con un concepto de eternidad que revista particulares aspectos temporales y, debido a ello, con elementos de la teología mística¹⁷². Por medio del trabajo exegético de Heidegger sobre Schelling encontramos una influencia mística en su pensamiento que se expresa en su tratamiento del ser y de su temporalidad. A propósito de ella señala Douglas Heidy: “los místicos proporcionaron una fuente de pensamiento sobre el Ser que parecía más fructífera que la *Schulmetaphysik* (escuela de metafísica). Es típico que no haya pruebas de la existencia de Dios en los místicos o en los idealistas ... los místicos parten de la actividad de Dios, por ejemplo, en el *Gottesgeburt* (nacimiento de Dios) en el alma. Esta es la dimensión teocéntrica en el misticismo ... Esto ciertamente prefigura la insistencia posterior de Heidegger sobre la prioridad del Ser. Finalmente, el Dios de los místicos especulativos es más dinámico que estático; ciertamente él no es una esencia abstracta”¹⁷³. Esta nueva consideración del tiempo originario por parte de Heidegger conlleva a una revisión de los alcances de la ontología. Heidegger no se interroga entonces sólo por el ser del ente en el horizonte del tiempo, sino por el sentido del ser en cuanto tal, la ontología continúa así una tendencia iniciada hacia 1925 por Heidegger en la cual distingue y separa entre el “ser del ente (*Sein des Seienden*)” y el “sentido del ser (*Sinn des Seins*)”¹⁷⁴, tendencia que encuentra su especificidad en la Conferencia *Zeit und Sein* al

¹⁷⁰ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 136. Los términos destacados entrecomillados son de Heidegger.

¹⁷¹ Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, Amberst, New York, Humanity Books, 2000, pp 141-155, pp. 143-144.

¹⁷² Para una discusión de la noción de teología especulativa y teología negativa en términos generales y en las implicancias particulares para la obra de Heidegger cfr. Habermas, Jürgen, “Komunikative Freiheit und negative Theologie” en *Dialektischer Negativismus, Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Herausgegeben von Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Christian Iber und Georg Lohmann, Berlin, Suhrkamp, 1992, pp. 15-34.

¹⁷³ Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, pp 141-155; p. 143.

¹⁷⁴ Cfr. Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 104 y ss.

postular que “Pensar al ser en lo que tiene de propio requiere, abandonar al ser como fundamento del ente (*Das Sein eigenes denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren lassen*)”¹⁷⁵. En este pensar al ser sin considerarlo como un fundamento del ente “Meditamos primero en torno al ser para pensarlo en sí mismo en su propiedad (*Wir denken zuerst dem Sein nach, um es selbst in sein Eigenes zu denken*)”¹⁷⁶. Este pensar en torno al ser mismo se hará posible en el marco de una temporalidad originaria que ya no se explicita en el ente sino que fundamenta al sentido de ese ser en su propiedad. Esta será la “temporariedad del ser en general (*Temporalität des Seins überhaupt*)”.

En este segundo modo de entender la expresión “antecedente especulativo” se hará explícita una reconducción de la temporalidad originaria entendida como una “temporariedad del ser en general (*Temporalität des Seins überhaupt*)” hacia su fuente última de sentido, la eternidad comprendida como el fenómeno temporal por excelencia. Esta tendencia a tratar la temporalidad originaria como temporalidad del ser en general implica no solo una radicalización de la reducción fenomenológica, sino una radicalización del ser trascendente del Dasein en tanto ente, dice Heidegger a propósito de ello: “El Dasein es, por lo tanto, intencional solo porque en su esencia está determinado por la temporalidad. Del mismo modo con el carácter extático horizontal la determinación esencial del Dasein está relacionada con el hecho de que se *trasciende* a sí mismo”¹⁷⁷. El Dasein se trasciende a sí mismo y dicho trascenderse a sí mismo se fundamenta en el carácter extático horizontal de la temporalidad. Veremos en el transcurso de los Capítulos como progresivamente la radicalización de este carácter trascendente del Dasein -“Trascendente, ser trascendente, pertenece a la esencia del ente...”¹⁷⁸- conlleva un tránsito desde la temporalidad extático-horizontal del Dasein hacia el primado del análisis de la temporalidad como sentido temporal del ser en cuanto tal. La intencionalidad que caracteriza al ser del Dasein es el profenómeno de la Fenomenología y tiene “la condición de su posibilidad en la temporalidad (*die Bedeutung ihrer Möglichkeit in der Zeitlichkeit*)”¹⁷⁹, lo cual fundamenta el carácter trascendente del Dasein. La “temporalidad (*Zeitlichkeit*)” en tanto condición de posibilidad de la trascendencia será la que radicalizando ese carácter de condición fundamente una trascendencia en dirección hacia el ser en cuanto tal, lo cual implicará que esa “temporalidad (*Zeitlichkeit*)” se reconduzca, hacia la “temporariedad (*Temporalität*)” del ser en cuanto tal. Por lo tanto, la radicalización de la trascendencia temporal, esto es, del Dasein trascendente en dirección hacia el ser en general implica y tiene su complemento en una profundización de la reducción fenomenológica de la temporalidad, es decir, de la reconducción de la temporalidad como sentido del ser del Dasein hacia la temporalidad como horizonte del ser en cuanto tal.

La radicalización de la reducción¹⁸⁰ complementada con la del ser trascendente del tiempo originario implicará: 1) la modificación de la noción kantiana de esquema para

¹⁷⁵ Heidegger, Martin, *Zeit und Sein* en *Zur Sache des Denkes*, GA 14, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, pp. 5-30; p. 10.

¹⁷⁶ Heidegger, Martin, *Zeit und Sein* en *Zur Sache des Denkes*, GA 14, pp. 5-30; p. 9.

¹⁷⁷ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 379. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁷⁸ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 91.

¹⁷⁹ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 379.

¹⁸⁰ Señala Marion al respecto: “La reducción aumenta: ya no apunta solamente a manifestar de cuál ser es el ente (ser como conciencia o bien ser como mundo), sino que, a partir de este primer resultado y de esta primera reducción, ella apunta a liberar el ser como tal... la reducción redoblada intenta conducir, por un

definir el proceso de temporalización; 2) este cambio conllevará en las consideraciones sobre la obra de Schelling acerca de la emanación temporal del mal desde el núcleo de Dios a una temporalización de la eternidad por medio del instante, 3) en el análisis de los poemas de Hölderlin a un tratamiento de los Dioses como eternamente caducos en un sentido temporalmente originario; y 4) en las consideraciones sobre el paso del último Dios ¹⁸¹ y “los futuros (*die Zukünftige*)” en relación a la noción de “acontecimiento (*Ereignis*)”¹⁸² en los *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938 a una consideración de la eternidad como modo originario del tiempo y 5) en la Conferencia *Zeit und Sein* a una redefinición de la unidad del proceso temporal. De esta forma la articulación de “antecedentes especulativos” da cuenta del modo en que Heidegger se orienta a concebir el concepto de eternidad como núcleo temporal del tiempo¹⁸³. En éste sentido ha de entenderse la segunda acepción de “antecedente especulativo” como una profundización en la estrategia fenomenológica de elucidación de la temporalidad originaria en tanto horizonte. A propósito de esta mención al horizonte cabe destacar lo señalado por Roberto Walton en torno a la función de la horizonticidad en la Fenomenología: “Husserl caracteriza el horizonte por las notas contrapuestas de la determinación y la indeterminación. De un lado, la indeterminación es aquel rasgo de la experiencia que da lugar al horizonte. Corre paralela con la inadecuación esencialmente inherente a la percepción y es solidaria con un dejar abierto que precede a las determinaciones más precisas. Del otro lado, siempre se cuenta con un mínimo de determinación que se asocia a nuestras posibilidades motivadas por la experiencia pasada”¹⁸⁴. En el mismo sentido aclara Walton que en el movimiento fenomenológico tendió a primar el estudio del aspecto determinado del horizonte¹⁸⁵. Y este primado del rasgo de la determinación referido al horizonte se encuentra en el Heidegger que se rige

método estricto, pero originalmente fenomenológico, al ente hasta el sentido del ser: hasta el ser sin consideración por el ente”. (Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 105).

¹⁸¹ Para un análisis de la influencia mística renana en sus posibles vinculaciones con el pensamiento de Martin Heidegger, cfr. Benz, Ernst, *Schelling Werden und Wirken seines Denkens*, en especial los análisis de la mística en el idealismo alemán en general, la tradición pietista, la gigantomaquia suaba, y la relación de Schelling con la biblia, son centrales las pp. 7-72. En este marco se distinguen cinco influencias fundamentales. En primer lugar, y ante todo, el descubrimiento de mística medieval especulativa de habla germana de Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse y Jan van Ruysbroek; en segundo lugar en conexión con este descubrimiento está el de Jacob Böhme, la mística protestante del siglo XVIII y los continuadores de Böhme en la mística inglesa del siglo XVII, como ser Jeane Leade, Bromley, Pordage y en la mística francesa del siglo XVIII, especialmente San Martin; en tercer lugar es importante el redescubrimiento de la mística filosófico naturalista de Paracelso del siglo XVI y de Oetinger del siglo XVIII; en cuarto lugar se destaca la influencia del visionario sueco Emanuel Swedenborg y su mística visionaria la cual otorga un significado especial para una representación idealista y romántica de la filosofía, a partir de reconocer la importancia de la vida luego de la muerte, de la perduración de la amistad y el amor por sobre la muerte; en quinto lugar se destaca la mística hindú cuyo descubrimiento tiene una significación para la filosofía idealista en general y para Schelling en particular. (cfr. Benz, Ernst, *Schelling Werden und Wirken seines Denkens*, pp. 9-10 y ss.).

¹⁸² Para un análisis de la función fenomenológica y hermenéutica de la noción de acontecimiento en general y en el marco del pensamiento de Heidegger en particular, cfr. Romano, Claude, *L'événement et le monde*, en especial pp. 19-34; 46-77; 90-192 y 286-288.

¹⁸³ Para una noción de eternidad que se relaciona con el ámbito de la teología de modo ambiguo, cfr. Borges, Jorge Luis, “El tiempo y J.W. Dunne”, p. 33.

¹⁸⁴ Walton, Roberto J., “Fenomenología y realidad” en *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993; pp. 33-69; p. 66.

¹⁸⁵ “Puede decirse que en el movimiento fenomenológico pasa a primer plano la estructura de la determinación como reflejo de las posibilidades atribuidas a la subjetividad, el *Dasein* o el cuerpo propio”. (Walton, Roberto J., “Fenomenología y realidad” en *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, pp. 33-69; p. 66. El término destacado en bastardillas es del autor).

por lo que hemos dado en llamar el primer antecedente especulativo. Dice Walton al respecto: “Heidegger identifica el horizonte con el ámbito proyectado por las posibilidades que definen el compartamiento del *Dasein* con respecto al ente. Este nuevo tratamiento no sólo procura ser más originario que el alcanzado a través de la referencialidad de la percepción, sino que relega a un segundo plano el tema de la apertura...”¹⁸⁶. Por nuestra parte, siguiendo esta indicación de Walton, argumentaremos que Heidegger en su tratamiento la temporalidad originaria bajo el modo del segundo antecedente especulativo como temporalidad del ser en general en el modo de la eternidad, se orienta hacia la noción de horizonte como indeterminación profundizando el tema de la apertura del horizonte mencionado por Walton: “Mientras que la escuela fenomenológica ha insistido en el horizonte como estructura de determinación en desmedro de la indeterminación, la trascendentalidad física de lo real- por su carácter indeterminadamente abierto- constituye un desarrollo de esta segunda dimensión del horizonte, es decir, la referencialidad vacía. La naturaleza dinámica de su apertura –en cuanto rebasa un determinado contenido y remite a otras formas de realidad- puede interpretarse como la resultante de una convergencia entre la noción husserliana de remisión indeterminada y la idea específicamente zubiriana de estar poseidos por la realidad ”¹⁸⁷. Por nuestra parte insistiremos, siguiendo esta consideración dada por Walton, en que el segundo antecedente especulativo para el estudio de la temporalidad originaria –en el cual esta se mostrará como veremos en el Capítulo 10 desde la repetición de la eternalización en el instante- se inscribe en esta opción fenomenológica de ampliar la indeterminación del horizonte como “la noción husserliana de remisión indeterminada” y con ello su referencialidad vacía patentizando la “naturaleza dinámica de su apertura”.

Si bien la noción de antecedente especulativo se muestra en dos formas que expresan diferencias específicas, por ello usamos la expresión en plural “antecedentes especulativos”, en tanto ambas nociones presuponen un movimiento reductivo no las analizaremos como dos aspectos contradictorios o contrapuestos, sino como dos formas diferentes, pero del mismo modo complementarias, de traer a la patencia un mismo fenómeno: la temporalidad originaria. En este sentido, según la noción de antecedente especulativo que prime determinará el modo en el cual en la temporalidad originaria se articularán sus dos componentes centrales, la negatividad y la eternidad. Con lo cual nos centraremos en explicitar cómo se pasa de un sentido de antecedente especulativo al otro y qué configuraciones específicas adquiere al interior de cada antecedente la tríada temporalidad originaria, negatividad y eternidad.

2. Método fenomenológico y temporalidad originaria

La elaboración metodológica de la Fenomenología¹⁸⁸ puede rastrearse desde los inicios del pensamiento de Heidegger¹⁸⁹. En el curso *Prolegomena zur Geschichte des*

¹⁸⁶ Walton, Roberto, J., “Fenomenología y realidad” en *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, pp. 33-69; p. 66. El término destacado en bastardillas es del autor.

¹⁸⁷ Walton, Roberto J., “Fenomenología y realidad” en *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, pp. 33-69; p. 67.

¹⁸⁸ Cabe señalar en torno a esta preocupación lo siguiente: “Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben sólo en la práctica de su método... sino que también se dejan sentir en su profunda revisión hermenéutica de la fenomenología y en sus esfuerzos por elaborar un nuevo concepto de filosofía. Todo este enorme empeño metodológico desplegado desde las lecciones de Friburgo va encaminado a lograr un acceso metódico adecuado al fenómeno originario de la vida”. (Escudero, Jesús Adrián, “Heidegger y la apropiación crítica de la

*Zeitbegriffs*¹⁹⁰ retomando el tema central de la Lección inaugural que será tratada en el Capítulo 2 de la presente Tesis doctoral, a saber, establecer la función que cumple el tiempo en las Ciencias de la naturaleza y en las Ciencias del espíritu¹⁹¹, Heidegger constata que “Historia y Naturaleza se formularon temporalmente de un modo completamente extrínseco”¹⁹² adquiriendo formas específicas; en la física se convierte en “*medida del tiempo (Zeitmessung)*”¹⁹³ y en la historia en una “*cronología (Chronologie)*”¹⁹⁴ que ordena los hechos acaecidos en un marco de tiempo objetivo y medible. De allí que sea necesario realizar una historia del concepto de tiempo para descubrir su originariedad e interpretarla:

“Pero, la historia del concepto de tiempo es entonces la historia del descubrimiento del tiempo y la historia de su interpretación conceptual, es decir, esa historia es la historia de la pregunta acerca del sentido del ente; la historia del intento por descubrir al ente en su ser, gestada desde la correspondiente comprensión del tiempo, desde el correspondiente nivel de elaboración conceptual del fenómeno del tiempo”¹⁹⁵.

Heidegger explicita que la posibilidad de llevar a cabo una historia del concepto de tiempo comprendiéndolo de modo originario implica volver a preguntar por el ser¹⁹⁶ antidogmáticamente: “... la dificultad para el trabajo fenomenológico propio subyace

fenomenología husserliana” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, Heidegger y el problema del método de la filosofía, Adrián Bertorello (editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 19-60; p. 19).

¹⁸⁹Al respecto ha de considerarse lo siguiente: “El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las verdaderas estructuras ontológicas de la vida humana queda reflejado en los diferentes y recurrentes análisis del tejido ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en el transcurso de la década de los años veinte: en 1919, habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922, de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923, de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y 1927, de una analítica existencial del *Dasein*; en 1928, de una metafísica del *Dasein*. He aquí el núcleo en torno al cual guía la labor filosófica del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del *Dasein* para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad”. (Escudero, Jesús Adrián, “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, Heidegger y el problema del método de la filosofía, Bertorello, Adrián, (editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 19-60; p. 20. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹⁹⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, pp. 1-6.

¹⁹¹“... la realidad histórica tanto como la realidad natural son conexiones que discurren *en el tiempo*”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 7. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁹² Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 7.

¹⁹³ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 7. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

¹⁹⁴ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 7. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

¹⁹⁵ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 8. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹⁶ Propósito de ello señala Heidegger: “De modo que la historia del concepto de tiempo es precisamente a fin de cuentas la *historia de la caída y la historia de la mutilación del preguntar fundamental* de la investigación científica acerca del ser del ente: historia de la incapacidad para fijar nuevamente de modo radical la pregunta por el ser y para elaborar nuevamente su fundamento primero -incapacidad fundada en el ser de la existencia (*Sein des Daseins*)”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 8. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

precisamente en que ella se hace crítica contra sí misma en un sentido positivo”¹⁹⁷; la filosofía es fenomenológica en tanto que “los objetos de la investigación filosófica tienen el carácter de fenómenos. Dicho brevemente: la investigación trata de fenómenos y solo de ellos. Fenomenología en el significado originario y auténtico, que está contenido en la expresión “Fenomenología”, significa un modo de encuentro de algo, precisamente el modo eminente: *el mostrarse a sí mismo*”¹⁹⁸. Por todo esto la Fenomenología metodológicamente¹⁹⁹ es ciencia²⁰⁰. En este orden de cosas coincidimos con Jean Greisch, el método fenomenológico no es un “Discurso del Método” sino la puesta en obra de un método²⁰¹, de esta forma la Fenomenología heideggeriana se atiene estrictamente al principio husserliano: “a las cosas mismas”²⁰². Según Heidegger, fenómeno es lo que se muestra en sí mismo y por sí mismo aunque puede estar oculto²⁰³, la Fenomenología como método de investigación constituye el trabajo de desocultar²⁰⁴ lo oculto²⁰⁵: “La expresión “Fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta”²⁰⁶, por eso la “Fenomenología” no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra sólo da

¹⁹⁷ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 119, confrontar también Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919/1920, GA 58*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 6.

¹⁹⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*, p. 117. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁹⁹ Se trata de la “la exposición del concepto preliminar de Fenomenología”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 28).

²⁰⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 51-52.

²⁰¹ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1990, p. 101.

²⁰² Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, pp. 103-108; p. 117.

²⁰³ A propósito de esta situación señala Leticia Basso Monteverde: “Cuando Heidegger retoma la máxima fenomenológica de “una vuelta a las cosas mismas” aparece la preocupación (*Bekümmern*) por lo que se muestra en la facticidad. Para la hermenéutica fenomenológica es esencial estudiar aquello que de forma previa condiciona la mirada. Por esto, más allá de la importancia del modo como se disponen las motivaciones y las tendencias originarias de ese mirar (propias del *Dasein*), se vuelve central indagar en aquello a lo que apunta la mirada (lo dado: *gegeben*). Sin duda alguna el acceso a lo originario requiere de una revisión exhaustiva de los supuestos inherentes a la comprensión de cada vivencia. De esta manera, realmente se llega a lo dado en su estado primigenio y libre de todo condicionamiento teórico. Por lo tanto, la falta de presupuestos del método fenomenológico no implica dejar de lado aquello que de forma previa condiciona a la vivencia sino que, justamente, la fenomenología debe dedicarse a descifrar el sentido que esto confiere a la existencia”. (Basso Monteverde, Leticia, “Una lectura del concepto de a priori en la versión fenomenológica de las *Marburger Vorlesungen (1923-1928)*” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Bertorello, Adrian, (editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 61-92; pp. 62-63. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de la autora).

²⁰⁴ “La Fenomenología es directamente en tanto investigación el trabajo de un dejar ver descubridor en el sentido de la destrucción (*Abbauens*) conductora de la oculto”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 118. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁰⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, pp. 118-121.

²⁰⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 27. Esta definición dada en *Sein und Zeit* constituye una profundización y de alguna forma también una especificación de la caracterización sobre la filosofía fenomenológica que encontramos en Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1995, p. 72.

información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia ha de ser tratado”²⁰⁷.

Heidegger recuerda en *Sein und Zeit* que la expresión “Fenomenología”²⁰⁸ está compuesta de dos términos: “fenómeno” y “logos”. Con respecto al término “fenómeno” es aquello que se muestra en sí mismo. En cuanto a la expresión “logos” ha sido entendida y traducida como “ciencia de”, la teología es ciencia de Dios, la biología ciencia de la vida, etc., pero Heidegger destaca que logos originariamente es un dejar ver algo desde sí mismo²⁰⁹. Por lo tanto ambas expresiones “fenómeno” y “logos” tienen una función reveladora. Heidegger abreva en el pensamiento y en la lengua griega, en la cual “fenómeno” significa “mostrarse”, “manifestarse”, “revelarse”: “*lo que se muestra en sí mismo, lo patente*”²¹⁰, que no excluye que las cosas se presenten como “ilusión (*Schein*)”²¹¹ y el sentido de fenómeno como mostración²¹² funda su segundo sentido como ilusión²¹³. A su vez hay un tercer sentido: *Erscheinung*²¹⁴, la mera manifestación de aquello que no se manifiesta en sí mismo: “ “Fenómeno” como manifestación “de algo”, justamente, *no* quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de lo que se muestra.

²⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 34-35. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²⁰⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 27 y ss.

²⁰⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 115.

²¹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 28. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²¹¹ Heidegger señala que el “parecer (*Schein*)” no tiene un sentido necesariamente privativo, ya que el “parecer (*Schein*)” “tiene el carácter del indicarse (*Sichzeigens*), pero lo que se indica *no* se indica como lo que es”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 113. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²¹² Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 34-38 y .Courtine, Jean Francois, *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 120-123; 131.

²¹³ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*, pp. 114-115.

²¹⁴ Para Heidegger: “El manifestar (*Erscheinen*) tiene el carácter de la remisión (*Verweisung*), precisamente a través de ella se indica aquello sobre lo que se remite la manifestación, el manifestar no se indica a sí mismo, sino que solo representa, señala mediando (*vermittelnd andeutet*), indica indirectamente. Además el título manifestación (*Erscheinung*) mienta un modo de remisión de algo acerca de algo (*von etwas auf etwas*) que no se indica en sí mismo a sí mismo -precisamente no solo no se indica en sí mismo a sí mismo, sino que además no se pretende (*prätendiert*) indicar directamente su sentido mismo, por el contrario se pretende (*prätendiert*) representarlo. La característica de la función de remisión en la manifestación, en el manifestar, es la función de la *indicación, del indicar de algo (Indizierung, Anzeige von etwas)*”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 112. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.) Esta cita resulta significativa a la luz no solo de aclarar el término “manifestación (*Erscheinung*)”, sino además por la utilización de la expresión “remisión (*Verweisung*)” que resultará sumamente importante para los Parágrafos 17 y 18 de *Sein und Zeit*. Heidegger insiste en que la “manifestación (*Erscheinung*)” al basarse en la “remisión (*Verweisung*)” tiene un carácter derivado del primer sentido de fenómeno, el sentido basado en el mostrarse a sí mismo. “La posibilidad de la manifestación como remisión de algo hacia algo yace en que al algo al que se remite se indica él mismo en él a sí mismo, expuesto de otra forma: la posibilidad de la manifestación como remisión se funda en el fenómeno propio, es decir, en el que se indica a sí mismo. La estructura de la manifestación como remisión presupone ya en sí misma la originariedad del indicarse (*die ursprünglichere des Sich zeigens*), esto es, el sentido propio del fenómeno. Algo puede estar en remisión en tanto hay un algo indicándose-a-sí-mismo (*Sich-selbst-Zeigendes*)”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 113. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.) Esta “originariedad del indicarse (*die ursprünglichere des Sich zeigens*)” será la clave explicativa del modo en que el tiempo se muestra y se indica en tanto fenómeno.

Manifestarse es un *no-mostrarse*²¹⁵, por ejemplo, un síntoma²¹⁶. El fenómeno²¹⁷ se diferencia de la mera manifestación²¹⁸ porque implica “una forma eminente de comparecencia de algo”²¹⁹. Analizaremos en los dos ítems siguientes la articulación entre el método fenomenológico y la temporalidad originaria como fenómeno en el primer antecedente especulativo y en el tercer ítem examinaremos esta misma relación en el segundo antecedente especulativo.

2.1. Fenomenología, ontología, veritas temporalis.

Como señala Marion “... la ontología sólo deviene universalmente accesible a la filosofía si ésta dispone del método para acceder a ella: método: el camino trazado y además la fuerza para recorrerlo. Para Heidegger, el método que abre la ontología a la filosofía tiene nombre: fenomenología”²²⁰. La Fenomenología así entendida es ontología²²¹ que interroga por el sentido del ser mismo²²². El sentido estrictamente fenomenológico del ser, por el cual interroga la pregunta, es el tiempo. La temporalidad, pensada a partir de la definición fenomenológica de fenómeno previamente reconstruida es aquello que paradigmáticamente se muestra, y a la vez, en su misma dinámica se sustrae a sí a partir de sí misma: “... la dificultad de concebir el tiempo va unida a la temporalidad peculiar del propio tiempo, según la cual, primeramente y la mayoría de las veces el tiempo se oculta”²²³.

En el marco del primer antecedente especulativo para elucidar la temporalidad originaria Heidegger considera que en tanto “... la fenomenología está fundada en la

²¹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 28. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²¹⁶ La descripción de los síntomas psicoanalíticos es un ejemplo de esta noción de fenómeno, cfr. Ricoeur, Paul, *Freud una Interpretación de la Cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. En especial el Libro Primero.

²¹⁷ “Fenómeno no es algo, detrás de lo cual habría alguna cosa, de manera más precisa: con respecto al fenómeno no se puede preguntar por un detrás (*Dahinter*) de él, porque lo que hay es precisamente el algo (*Etwas*) en sí mismo. Pero, lo que es mostrable (*aufweisbar*) en sí mismo y ha de ser justificado (*ausgewiesen*) puede estar *encubierto*. Lo que es visible en sí mismo y sólo según su sentido se hace accesible como fenómeno no tiene por qué serlo necesariamente de hecho. Lo que es fenómeno según la posibilidad, no está dado precisamente como fenómeno sino que *primeramente tiene que darse*. La fenomenología, precisamente como investigación, es el trabajo del dejar ver liberador, en el sentido de una deconstrucción dirigida metódicamente, de los encubrimientos”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925, GA 20*, p. 118. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). También se sugiere confrontar Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 36.

²¹⁸ “... manifestación significa un aspecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo remitente (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno””. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 41. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.) Sobre este punto confrontar Heinz, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982, p. 11 y ss.

²¹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 31.

²²⁰ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 72.

²²¹ Dice Heidegger: “la luz constitutiva de este “estar iluminado” del Dasein no es una fuente óptica de claridad irradiante que de vez en cuando se hace presente en ese ente”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 30. Los términos entrecorillados son de Heidegger).

²²² Señala Heidegger sobre este punto que no se trata de: “... algo que está detrás del ser, sino que se pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein”. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 152.

²²³ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925/26, GA 21*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 411.

pregunta por el ser (*Seinsfrage*)”²²⁴ es el método que describe originariamente el proceso de temporalización del tiempo. El ocultamiento de la temporalidad²²⁵ es un fenómeno²²⁶ necesario²²⁷ y la Fenomenología al plantear la pregunta por el ser en su horizonte no es ajena al peligro del encubrimiento: “Esa posibilidad de petrificación (*Versteigerung*) de lo comprendido originariamente y de lo justificado (*Ausgewiesenen*) yace en el trabajo concreto de la misma Fenomenología”²²⁸. Dado que “con la posibilidad del descubrimiento radical yace igualmente en él, el correspondiente peligro de endurecerse (*verhärten sich*) en sus resultados”²²⁹, a juicio de Heidegger, la Fenomenología debe ejercer su crítica contra sí misma²³⁰.

La temporalidad originaria, como señalamos previamente, presupone una ontología negativa que define el carácter sustractivo de su temporalización, por eso consideramos que se ajusta a la definición de fenómeno inaparente dada por Marion: “El fenómeno solo viene a la manifestación en la medida en que *no* es inmediatamente aparente. El fenómeno se caracteriza en primer lugar por su inapariencia”²³¹. En este sentido puede señalarse que: “Fenómeno ya no significa el objeto cierto, sino algún juego de lo aparente en la aparición. En consecuencia, la fenomenología tiene como trabajo el hacer aparente no sólo lo inaparente, sino también el juego de lo aparente con lo inaparente en su aparición”²³². La Fenomenología, desde nuestro punto de vista, en tanto describe²³³ la inapariencia de la temporalidad originaria en su carácter sustractivo es una

²²⁴ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 183.

²²⁵ “*El ser oculto es el concepto opuesto al fenómeno*, y las ocultaciones son precisamente lo que constituye el tema más próximo de la reflexión fenomenológica. Lo que puede ser fenómeno está inmediata y regularmente oculto o es conocido en una determinación provisional”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 119. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²²⁶ “¿A qué se llama “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es en su esencia *necesariamente* tema de una mostración *expresiva*? Evidentemente, aquello que está *oculto*, aquello que *no* se muestra en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta tal punto de constituir su sentido y fundamento.

Pero, lo que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento* (*Verdeckung*), o solo se muestra “*disimulando*” no es este o aquel ente, sino, solo lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 35. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

²²⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 119.

²²⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 119.

²²⁹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 119.

²³⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, 1919-1920*, GA 58, p. 6 y ss. y Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 119.

²³¹ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 91. El término destacado en bastardillas es del autor.

²³² Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 92.

²³³ “No deducimos los problemas fenomenológicos concretos a partir de un concepto de la fenomenología dogmáticamente presupuesto; antes bien, hemos de llegar hasta ellos mediante una exposición, provisional y muy general del concepto de filosofía científica”. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 4.

hermenéutica²³⁴ de la ontología negativa que caracteriza a dicha temporalidad originaria.

Por lo tanto, en el marco de este primer antecedente especulativo²³⁵, “Ontología y Fenomenología no son dos disciplinas distintas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su método de tratarlo”²³⁶. Esta unidad Fenomenología-ontología desde nuestro punto de vista, permitirá esclarecer en los Capítulos 3 a 5 los diferentes niveles de negatividad en la temporalización del tiempo originario. Ahora bien “... el problema es *la pregunta fenomenológica fundamental* acerca del *sentido del ser*, esta pregunta no puede establecer (*stellen*) una ontología, pero permanentemente de alguna forma, si presupone una respuesta fundada o infundada y hace uso de ella”²³⁷, el interrogar fenomenológico no funda una ontología²³⁸ porque “Con el uso del término ontología no se habla tampoco de una determinada disciplina filosófica entre otras... sino al revés: a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y del modo de tratamiento exigidas por las “cosas mismas” podría configurarse tal vez una disciplina”²³⁹. En virtud de esta caracterización de la ontología la “Fenomenología es el modo de acceso y determinación justificante (*ausweisende Bestimmungsart*) de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología solo es posible como Fenomenología*”²⁴⁰. La Fenomenología establece las condiciones para interrogar por la ontología en una forma radicalmente nueva y de este modo recupera la intención inicial de filosofía científica²⁴¹. De esta manera “el *método de la ontología*, en tanto que método, no es otra cosa que la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser mismo en cuanto tal, y para establecer sus estructuras. A este método de la ontología lo denominamos *Fenomenología*”²⁴². Alcanzamos así la especificidad de la relación entre Fenomenología y ontología en el primer antecedente especulativo: “Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al método de la ontología”²⁴³, por eso Heidegger afirma:

²³⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester 1923, GA 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, pp. 8-20; Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 35; Grondin, Jean, “L’ Herméneutique du *Sein und Zeit*” en *Heidegger 1919-1929 De L’Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, J. Vrin, 1996, pp. 179-192.

²³⁵ Dice Heidegger enfatizando el valor de centrarse en un ente privilegiado en el marco de este primer antecedente especulativo: “En cuanto comportamiento del hombre, las ciencias tienen el modo de ser este ente (el hombre). A este lo designamos con el término *Dasein*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 11).

²³⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 38.

²³⁷ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 124. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁸ Cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 173.

²³⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 27. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁴⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 35. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴¹ “El preguntar fenomenológico conduce en su dirección más íntima hacia la pregunta misma del ser de la intencionalidad, y ante todo a la pregunta acerca del sentido del ser como tal. Así la fenomenología, en tanto ella radicaliza su posibilidad más propia, no es otra cosa que el reanimado interrogar (*wieder lebendig gewordene Frage*) desde Platón y Aristóteles: *la repetición, recuperación (die Wiederholung, das Wiederergreifen) del inicio de nuestra filosofía científica*”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 184. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁴² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 466. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴³ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 467.

“... nosotros afirmamos que la Fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco es la propedéutica de las demás, sino que la expresión “*Fenomenología*” es el título del *método* de la *filosofía científica en general*.

El esclarecimiento de la idea de la Fenomenología equivale a la exposición del concepto de filosofía científica”²⁴⁴.

La Fenomenología en tanto ontología constituye el método de la filosofía científica en general, por ende, no es una mera propedéutica ya que este carácter metódico de ciencia radica en que ella en el primer antecedente especulativo se convierte “el proyecto temporario” de “la ciencia temporaria” por excelencia, es decir, en tanto ciencia filosófica de la ontología, en este caso de las diferentes modalidades que adquiere la ontología negativa del tiempo, es una ciencia de lo temporal como tal²⁴⁵. Dice Heidegger al respecto:

“Dado que el proyecto temporario (*temporale*) hace posible una objetivación del ser y permite su conceptualidad, o sea, constituye la ontología en general como ciencia denominamos a esta ciencia para diferenciarla de las ciencias positivas, la ciencia *temporaria (temporale)*... Sus verdades develan las estructuras y las posibilidades del ser a la luz de la temporalidad (*im Lichte der Temporalität*). Todas las proposiciones ontológicas tienen el carácter de *veritas temporalis*”²⁴⁶.

El modo en que la Fenomenología se convierte en dicha ciencia implica un dialogo, como vimos en la primera parte del Capítulo, con la tradición en la cual subyace una determinada interpretación del ser y el tiempo. En este marco en una breve recapitulación sobre la historia de la Fenomenología en el Parágrafo 14 del curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*²⁴⁷ Heidegger señala la importancia que reviste su fundador Husserl y destaca su propia adscripción al movimiento fenomenológico en los términos siguientes:

“En esta coyuntura científica nacen las “Investigaciones lógicas” de *Husserl*. Se trata de investigaciones sobre objetos tradicionalmente asignados al campo de la lógica. El modo de investigación lo denomina el propio Husserl Fenomenología, lo que viene a significar: psicología descriptiva. La cuestión que se plantea es la siguiente: dónde y cómo está aquí lo objetivo de que habla la lógica. Si lo que la lógica dice ha de tener fundamento alguno, es necesario que esas cosas de las que habla sean en sí mismas

²⁴⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 3. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorinado y destacado en bastardillas son de Heidegger. En esta misma dirección Heidegger aclara que: “con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la interrogación fundamental de la filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 27. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁴⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 460.

²⁴⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 459-460. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Sommersemester 1923, GA 63*, pp. 67-74.

accesibles. Los conceptos y las proposiciones sobre conceptos y proposiciones deben salir de los objetos mismos; por ejemplo las proposiciones o enunciados se presentan escritos o dichos, leídos u oídos, y los guían vivencias de pensamiento o de conocimiento, y a éstas, vivencias de significación. En un enunciado tenemos *aquello acerca de lo cual (Worüber)* se dice algo y lo *qué (was)* se dice, partición que no tiene que coincidir con la de sujeto y objeto. En consecuencia todo se basa en la aprehensión de tales vivencias, en la aprehensión de la conciencia de algo. Tal es la tarea primera... Por ello, fenómeno es primeramente no una categoría sino que hace referencia ante todo al cómo del acceso, de la aprehensión y la verificación. En consecuencia *Fenomenología* es ante todo un *modo de investigar (Weise der Forschung)*, en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra”²⁴⁸.

La Fenomenología se constituye así en un “modo de investigar”, esto es, en un modo de acceder a su tema, al fenómeno a ser investigado. Este descubrimiento de Husserl que caracteriza el modo de ser de la disciplina es aquel que Heidegger reivindica para analizar la estructura de la temporalidad y de la temporalidad. De esta caracterización de la Fenomenología se extraen consecuencias fundamentales para el estudio de la temporalidad, a propósito de ello señala Heidegger:

“La instauración (*Einsetzung*) de un modelo es antifenomenológica; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia.

Fenomenología es, por lo tanto, un *cómo de la investigación (Wie der Forschung)*, aquel que se actualiza los objetos en la intuición y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en la intuición. Ese cómo y su realización son algo obvio; por eso, decir “filosofía fenomenológica” resulta en el fondo equívoco”²⁴⁹.

2.2. Fenomenología hermenéutica, interpretación y destrucción.

En tanto la descripción fenomenológica del tiempo en su originariedad presupone un ente privilegiado para su mostración se trata, como ya anticipamos, del punto de vista del primer antecedente especulativo en el cual acontece una reducción fenomenológica entendida como reconducción del fenómeno del tiempo en dirección a un ente desde el cual ha de explicitarse su originariedad; Heidegger señala dos aspectos fundamentales de esta reducción: “La ontología en sí misma no puede justificarse puramente de modo ontológico. Su propia posibilitación remite nuevamente (*wird... zurückverwiesen*) a un ente, es decir, ónticamente: el Dasein. La ontología tiene una base óntica”²⁵⁰. Y en la misma dirección en lo que atañe a la temporalidad originaria con respecto a este remitir a un ente indica Heidegger que: “La *temporalidad* se revela en tanto constitución original de la existencia en la analítica ontológica del Dasein (*Als ursprüngliche Verfassung des Seins des Daseins enthüllt sich der ontologischen Analytik des Daseins*

²⁴⁸ Heidegger Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester 1923, GA 63, pp. 70-71. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁴⁹ Heidegger Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester 1923, GA 63, p. 72. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁵⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 26.

die Zeitlichkeit)”²⁵¹. Si bien en el transcurso de esta Tesis comprobaremos que esta tendencia a centrarse en un ente para explicitar la temporalidad se modificará progresivamente hacia una independencia del tiempo originario con respecto a todo ente, lo cual traerá aparejados cambios metodológicos en el tratamiento de la temporalidad, en esta sección planteamos los rasgos fundamentales de esta primera reducción.

El método fenomenológico en este período tiene tres “propiedades (*Grundstücke*)” fundamentales. En primer lugar “El ser debe captarse (*soll erfaßt.... werden*) y convertirse en tema”²⁵² para la Fenomenología. En tanto el “ser es siempre ser del ente” este volverse tema puede explicarse en estos términos: “Si bien la captación del ser, esto es, la investigación ontológica siempre y necesariamente se orienta al ente, no obstante *en cierto modo se aleja del ente y reconduce a su ser*”²⁵³. Esta investigación que partiendo del ente lo traspasa en dirección a su ser es lo que Heidegger denomina “*reducción fenomenológica*”²⁵⁴. Sobre ella señala Heidegger su explicación específica: “Para *nosotros*, la reducción fenomenológica significa el retorno de la mirada fenomenológica desde la aprehensión siempre cierta del ente a la comprensión del ser (Proyecto en el modo de su desocultación) de ese ente”²⁵⁵. Pero el método no se caracteriza solamente por el retorno de la mirada desde el ente hacia el ser, sino que el ser debe ser traído a la vista en cada caso “en un proyecto libre (*in einem freien Entwurf*)”, aquí se encuentra la segunda propiedad del método fenomenológico: “Este proyecto del ente predado sobre su ser y sus estructuras lo indicamos como *construcción fenomenológica*”²⁵⁶. Ahora bien el ser del ente que ocupa al método fenomenológico es el ser del Dasein: “Debido a que el Dasein es histórico en su propia existencia, las posibilidades de acceso y los modos de interpretación de este ente en sí mismo son diferentes, variables en las diversas situaciones históricas”²⁵⁷ y en tanto el ser de este ente es histórico Heidegger señala la tercera propiedad del método fenomenológico, la destrucción, en los términos siguientes:

“Por lo tanto, es necesario para la interpretación conceptual del ser y sus estructuras, es decir, para la construcción reductiva de ser una *destrucción*, esto es, una deconstrucción crítica (*ein kritischer Abbau*) de los conceptos tradicionales e inicialmente necesarios sobre la fuente de la cual provienen. Sólo a través de la destrucción puede la ontología asegurarse por completo fenomenológicamente de la solidez de sus conceptos (*die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe*)”²⁵⁸.

²⁵¹ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 22. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁵² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 28.

²⁵³ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 28-29. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 29. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁵⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 29. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁵⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 29-30. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 30.

²⁵⁸ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 31. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

Por lo tanto el tiempo originario ha de ser explicitado en el marco de la historicidad del Dasein que interpreta e interpela a la tradición en la cual se encuentra: “El ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del Dasein mismo...”²⁵⁹. El ser del Dasein es tempóreo y por ello histórico, con lo cual todo interrogar por la historia del concepto de tiempo ha de hacerse en el marco de esta historicidad que caracteriza al ser del Dasein. El Dasein se caracteriza entonces por una “elemental historicidad” de la cual Heidegger señala:

“El Dasein “es” su pasado en la forma propia de *su* ser que, dicho elementalmente “acontece” siempre desde su futuro. En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el Dasein se ha ido formalizando con y creciendo en una interpretación usual del existir. Desde ella se comprende de forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente... Su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su “generación”- *no va* detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa”²⁶⁰.

El acontecer del pasado del Dasein lo hace desde su futuro por lo tanto el pasado del Dasein no es nunca un estado concluido sino que siempre se halla delante de él, el Dasein “está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad”²⁶¹. Esta condición existencial genera un estado hermenéutico específico, si en el preguntar por el sentido del ser “ha quedado abierta la mirada para la esencial historicidad del Dasein, entonces será imposible no ver que el preguntar por el ser, cuya necesidad óntico-ontológica ya ha sido señalada, esta caracterizado, también él, por la historicidad”²⁶². En tanto el Dasein es histórico su preguntar por el sentido del ser en el horizonte del tiempo se caracteriza también por la historicidad. Lo cual significa que el preguntar por el tiempo en tanto horizonte del sentido del ser es un preguntar en el marco de una tradición. Ahora bien, la tradición no implica una transmisión transparente de sus contenidos: “La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente la encubre”²⁶³. De esta forma la tradición afecta a la historicidad del Dasein con lo cual éste: “ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo”²⁶⁴. Es debido a ello que, a juicio de Heidegger, esa tradición así constituida ha de deconstruirse, se ejercerá una violencia hermenéutica para poder interrogar por el tiempo originario en tanto horizonte desde el cual se interroga por el ser y apropiarlo de modo productivo:

“Si se quiere que la pregunta por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es la que comprendemos como la

²⁵⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 19.

²⁶⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 20. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁶¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 20.

²⁶² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 20.

²⁶³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 21. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁶⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 21.

destrucción (Destruktion) hecha al hilo conductor de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”²⁶⁵.

La destrucción siguiendo como hilo conductor la pregunta que interroga por el ser es la forma de interpelar a la tradición para poder acceder a las experiencias originarias del ser y el tiempo contenidas en ella. La Fenomenología es entonces una hermenéutica que interpela a la tradición sobre las determinaciones originarias del ser y del tiempo: “la destrucción se ve enfrentada a la tarea de la interpretación del suelo de la ontología antigua a la luz de la problemática de la temporalidad (*im Lichte der Problematik der Temporalität*)”²⁶⁶ y esta interpelación esta motivada en la historia de la filosofía, pues en ella: “El ente es aprendido en su ser como “presencia” e.d. queda comprendido como referencia a un determinado modo del tiempo – el “*presente*” ”²⁶⁷, esto es, en la tradición filosófica el tiempo no ha sido comprendido originariamente, sino en una forma unilateral por referencia a un modo de su ser, el presente. Con lo cual de ningún modo se trata de negar la tradición filosófica, sino de apropiarla del modo correcto para mantener un diálogo con ella productivo en el cual se pueda explicitar la originariedad del tiempo. Por ello Heidegger considera que la destrucción no tiene una mera función negativa, sino también positiva:

“... la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico, como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La deconstrucción no pretende sepultar el pasado en la nada: tiene un propósito *positivo*: su función negativa es sólo implícita e indirecta”²⁶⁸.

La destrucción tiene sentido positivo, pues en lugar de comportarse como mera negación o ruptura con el pasado, es un cuestionamiento de la reducción del pasado a su hoy o a su mero estudio doxográfico. No se trata de negar el pasado, hay un aspecto positivo que consiste en rehabilitar al pasado. La destrucción tiene un carácter fenomenológicamente positivo pues permite pensar de modo originario una relación no considerada en la tradición filosófica clásica, el vínculo entre ser y tiempo: “De acuerdo con la tendencia positiva de la destrucción, será necesario preguntarse, en primer lugar, si, y hasta qué punto, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo, y si la

²⁶⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 21. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 25.

²⁶⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 25. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²⁶⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 22-23. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

problemática de la temporalidad (*Temporalität*), que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada, al menos en sus fundamentos”²⁶⁹. La destrucción en su sentido positivo fenomenológico consiste en interrogar a la tradición filosófica acerca del modo en que en ella se pensó la relación entre el ser y el tiempo. Desde esta perspectiva de la destrucción positiva el método fenomenológico implica una interpretación de aquello que ha permanecido impensado²⁷⁰ en los diferentes sistemas filosóficos, con lo cual implica un diálogo con la tradición filosófica para traer a luz lo no-pensado en torno a la relación tiempo-ser. Por lo tanto remite a un diálogo con diversos filósofos que constataremos en las hermenéuticas que Heidegger emprende de Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin y Nietzsche. Pero, este ejercicio interpretativo deconstructivo tiene un diálogo con la filosofía kantiana, el idealismo alemán y con Nietzsche porque es un ejercicio destructivo que se remota a los inicios del pensar filosófico, a sus fundamentos para poner de relieve un trabajo creativo frente a la mera apropiación dogmática de dicho pasado ontológico:

“Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal. Su sistemática es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en esta sistemática mucho trabajo creativo aún no ha sido puesto de relieve”²⁷¹.

La destrucción de la historia de la ontología es un diálogo con la tradición que se caracteriza por interpretar sus momentos constitutivos fundamentales, “la destrucción de la historia de la ontología... no puede llevarse a cabo sino en algunas de las etapas decisivas y fundamentales de esa historia”²⁷², en esas etapas encontramos los lineamientos fundamentales para el “cumplimiento de la destrucción hecha al hilo de la problemática de la temporalidad”²⁷³. De esta forma se hace visible fenomenológicamente la estructura originaria de la temporalidad en tanto horizonte para el interrogar por el ser y se patentiza que la Fenomenología es la ciencia ontológica temporal que la estudia: “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella”²⁷⁴. Ahora bien en esta destrucción de la tradición heredada siguiendo el hilo conductor de la temporalidad originaria para hacerla visible, como ya señalamos, su opacidad constitutiva es producto de la ontología negativa asociada a su fenomenalidad. Esto define la inapariencia del tiempo originario en el marco del primer antecedente especulativo; señala Heidegger a propósito de ello:

²⁶⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 23.

²⁷⁰ Dice Heidegger al respecto: “Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica”. (Heidegger, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 51-79; p. 63. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁷¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 22.

²⁷² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 23.

²⁷³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 24.

²⁷⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 22.

“Tan solo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta... Porque semejante preguntar se obliga constantemente a sí mismo a enfrentar la posibilidad de abrir un horizonte aún más originario y universal de donde pudiese venir la respuesta a la pregunta ¿qué significa “ser”?”²⁷⁵.

2.3. La inapariencia de la temporalidad originaria.

La descripción fenomenológica del tiempo en tanto horizonte en el proyecto filosófico temprano de Heidegger, que alcanza su punto culmine en el período de *Sein und Zeit* con la formulación más acabada del primer antecedente especulativo, es una “pregunta hasta el final (*Zu-Ende-fragen*)”²⁷⁶ para “dejar ver al ente mismo en tanto ente en su ser”²⁷⁷. Este interrogar por el ser²⁷⁸ presupone²⁷⁹ “La historia del concepto de tiempo, es decir, la historia del descubrimiento del tiempo es la historia de la pregunta acerca del ser del ente”²⁸⁰. Ahora bien Heidegger no redactó la totalidad del plan previamente delineado para su *Hauptwerk*, Courtine²⁸¹ denomina “fragmentación” a ese inacabamiento del libro y señala una tensión entre el “concepto previo (*Vorbegriff*)” de Fenomenología tal como se explicita en el parágrafo 7 de *Sein und Zeit* y la “idea de la Fenomenología” que si bien se anuncia en la obra queda “indefinidamente diferida”²⁸². El “concepto previo” de Fenomenología es enunciado por Heidegger de esta forma: “Considerada en su contenido, la Fenomenología es la ciencia del ser del ente-

²⁷⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 26. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁷⁶ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 186.

²⁷⁷ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 186. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁸ En el curso del Semestre de invierno de 1923-1924 recogido en GA 17 Heidegger despliega una estructura detallada de la pregunta. Considera que deben distinguirse los siguientes elementos: 1) lo “interrogado (*Befragte*)” por la pregunta, 2) lo “puesto en cuestión (*Gefragte*)”; 3) “respecto (*Hinsicht*)” a qué se pregunta, es decir, en que “dirección (*woraufhin*)” se interroga a lo interrogado; 4) el “cómo (*Wie*)” del preguntar en cuanto tal el cual se orienta hacia la respuesta buscada. 5) A partir de estos momentos que son calificados de fundamentales comprendemos la articulación entre la pregunta y el problema que suscitó dicha pregunta, 6) “cómo se encuentra (*Wie begegnet*)” algo así como un problema y una pregunta, es decir, cuál es el ser de la pregunta, por ejemplo puede decirse que la pregunta es algo que encontramos como una piedra en el camino, 7) la localización de las posibles modificaciones que determinan a la pregunta, las diferencias entre el “interrogado (*Befragtem*)” y aquello “puesto en cuestión (*Gefragtem*)”, el “respecto de la pregunta (*Fragehinsicht*)”, y el “modo de preguntar (*Frageweise*)”, 8) la “prueba (*Nachweis*)” que la decisión por una pregunta y un problema determinados depende de un modo determinado; 9) la conexión entre la formulación del problema y la historia de ese problema; 10) el análisis decisivo y la interpretación de la pregunta en tanto que pregunta tiene que entender a esa pregunta como una “búsqueda (*Suchens*)”, en este sentido la pregunta es siempre una búsqueda determinada, lo cual implica que la pregunta como tal no es nunca un fenómeno primariamente teórico; 11) la búsqueda es, a su vez, una “ocupación determinada (*bestimmte Sorge*)” del Dasein; 12) la “ocupación (*Sorge*)” es siempre una posibilidad determinada del Dasein. (Cfr. Heidegger, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Wintersemester 1923/24, GA 17, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 73-74).

²⁷⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 188.

²⁸⁰ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, GA 20, p. 191. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁸¹ Cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 162.

²⁸² Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 162.

ontología”²⁸³. La “idea de la Fenomenología” aludida por Courtine en el párrafo 69 b de *Sein und Zeit* en la perspectiva de un nuevo concepto de ciencia: el concepto existencial de ciencia es enunciado por Heidegger de la siguiente forma: “Una interpretación existencial de la ciencia plenamente satisfactoria sólo podrá ser realizada cuando se hayan aclarado desde la temporalidad de la existencia *el sentido del ser y la “conexión (“Zusammenhang”)*” entre el ser y la verdad”²⁸⁴.

Sabemos que el tiempo originario se caracteriza por ser un fenómeno inaparente y la incompletud de *Sein und Zeit* conjuntamente con los textos del período que circunscriben su programática filosófica explicitan un aspecto central de la inapariencia fenoménica originaria del tiempo: cuando ella es analizada a partir de un ente privilegiado hay una modalidad del tiempo originario que permanece sin manifestarse. Debemos entonces especificar la metodología fenomenológica heideggeriana para el estudio de esta inapariencia del tiempo originario en textos posteriores a éste período que se consuma en *Sein und Zeit*. Precisamente en este marco debemos pensar la segunda reducción fenomenológica propia del segundo antecedente especulativo, esto es, la reconducción del tiempo originario no en dirección a un ente privilegiado sino hacia la fenomenalidad de un ámbito inaparente en sí mismo: la eternidad y el ser mismo. En este sentido Heidegger señala que “el fenómeno se experimenta como enigmático”²⁸⁵ y la especificidad de este carácter enigmático radica en que “... la cesura pasa entre la reducción del fenómeno a la presencia y el enigma de su aparición cercada por la inapariencia”²⁸⁶. Es por eso que hablamos de una reducción de la originariedad del tiempo a un ámbito de inapariencia que excede la presencia. En los textos posteriores a *Sein und Zeit* el tiempo originario reviste el carácter de un fenómeno enigmático, en el sentido que su temporalización no se hace explícita en ningún ente específico o privilegiado. Entonces el tiempo en tanto horizonte del sentido del ser que no se explicita en ningún ente privilegiado y en ninguna forma de subjetivación de la subjetividad puede ser reconducido a este carácter de fenomenalidad inaparente: “Con la condición de que el fenómeno se abra a su propio enigma, se hace posible atreverse a calificar al ser mismo con el título de fenómeno”²⁸⁷. Esta condición tiene un correlato en el tratamiento fenomenológico de la inapariencia en la cual el fenómeno abre su misterio: “La Fenomenología debe conducirse sobre lo inaparente porque el ser no aparece... el ser nunca se percibe en el horizonte de la presencia como un fenómeno de estricta obediencia y de derecho común”²⁸⁸. La Fenomenología deviene entonces como señala Heidegger una Fenomenología de lo inaparente: “Así entendida, la Fenomenología es un camino que conduce... y se deja mostrar aquello ante lo cual él es conducido. La Fenomenología es una Fenomenología de lo inaparente (*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*)”²⁸⁹. Esta inapariencia de la Fenomenología en el marco del segundo antecedente especulativo consistirá, como veremos en los Capítulos

²⁸³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 37.

²⁸⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 357. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger. En torno a este punto y para una posible ampliación y discusión del mismo cfr. Ruggenini, Mario, “La finitud de l’existence et la question de la vérité 1925-1929” en *Heidegger 1919-1929 De L’Herménétique de la Facticité à la Metaphysique du Dasein*, pp. 153-178.

²⁸⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927*, GA 24, p. 446.

²⁸⁶ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 92.

²⁸⁷ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 93.

²⁸⁸ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 94

²⁸⁹ Heidegger, Martin, “Seminar in Zähringen in 1973”, *Seminare, (1951-1973)*, GA 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, p. 399.

7 a 10, en el estudio fenomenológico del núcleo de negatividad inherente de la eternidad que al orientarla hacia su originariedad la descurbre como la temporalidad del ser en general.

Roberto Walton identifica y desarrolla distintos modos de lo inaparente en la Fenomenología heideggeriana. En primer lugar ha de señalarse que, “Heidegger subraya el nexa entre el venir a la presencia y la *alétheia*... el surgir significa un retroceder en sí, es decir, un recogerse o reservarse como resistencia al desvelamiento. Así, el estado-de-no-oculto emerge sobre el trasfondo del estado-de-oculto (*Verborgenheit*)”²⁹⁰. En segundo lugar cabe mencionar como un hito central en el camino hacia lo inaparente que “Heidegger destaca la intimidad del desocultar y el ocultar”²⁹¹. En tercer lugar se menciona que para Heidegger “el desocultamiento necesita del ocultamiento para desplegarse como tal”²⁹², y de modo complementario al mismo tiempo el autor señala que la expresión φύσις “ nombra concomitantemente una sobreabundancia o excedencia. El no del estado-de-no-oculto, es decir, la partícula *a* de *alétheia*, se corresponde con esta excedencia o demasía inherente al estado-de-oculto”²⁹³. Ha de señalarse en cuarto lugar que la inaparencia tiene una precedencia: “El ocultarse del ser queda referido a una inaparencia anterior. La correspondencia ser-hombre tiene su punto medio y la diferencia ser-ente tiene su origen en el Ereignis o acontecimiento-apropiante que conduce a lo que tienen de propio los momentos que están en juego en la correspondencia como en la diferencia”²⁹⁴. En este contexto ha de pensarse al tiempo originario como un fenómeno inaparente, dice Heidegger a propósito de ello: “Espacio” y “tiempo” son en cada caso lo inaparente, pero sin embargo divisado, solo que no avistado en un primer plano”²⁹⁵. Un fenómeno inaparente como el tiempo ha de ser estudiado por una Fenomenología de lo inaparente, esta inaparencia del tiempo, como veremos, se destacará porque el tiempo cobrará una autonomía de toda forma de ente para su mostración dando lugar a lo que denominamos un segundo antecedente especulativo para su estudio fenomenológico. Mientras el primer antecedente especulativo para el estudio de la temporalidad originaria, como ya señalamos, tiende a corresponderse con una Fenomenología hermenéutico deconstructiva que busca explicitar el núcleo de negatividad inherente a la temporalidad originaria contrapuesta a una eternidad entendida como fenómeno supratemporal, el segundo antecedente especulativo se asocia a una fenomenología de lo inaparente y la mostración del tiempo originario ya no asienta en un ente privilegiado cobrando así un carácter a-subjetivo²⁹⁶

²⁹⁰ Walton, Roberto J., “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, Buenos Aires, Editorial Gama/Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 185-205; p. 188. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²⁹¹ Walton, Roberto J., “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, pp. 185-205; p. 188.

²⁹² Walton, Roberto J., “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, pp. 185-205; p. 189.

²⁹³ Walton, Roberto J., “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, pp. 185-205; p. 190. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²⁹⁴ Walton, Roberto J., “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, pp. 185-205; p. 191.

²⁹⁵ Heidegger, Martin, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens, Sommersemester 1943, 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, p. 143. Los términos entrecuadrados son de Heidegger.

²⁹⁶ Para un examen del alcance fenomenológico del término a-subjetivo y su desarrollo a partir de la filosofía fenomenológica de Jan Patočka como una fenomenología a-subjetiva cfr. Evink, Eddo, “The relevance of Patočka’s “negative Platonism” ” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology* (Chvatík, Ivan; Abrahams, Erika editores), Dordrecht Heidelberg, London, New York, Springer, 2011,

en el cual el núcleo de negatividad se asocia a la eternidad misma, tendiendo de esta forma a desaparecer la diferencia entre lo temporal y lo atemporal y convirtiéndose la eternidad, así redefinida, en el origen temporal del tiempo. La eternidad comprendida según este nuevo criterio se dota fenomenológicamente de un carácter sustractivo y la metodología fenomenológica ha de apuntar a la elucidación de este retraimiento siguiendo sus señas e indicaciones, por ello cabe recordar lo que señala Roberto Walton al respecto: “Lo esencial es que, en el venir a la presencia inicial y en la historia del Ser, así como en el caso de antiguas palabras, sentencias de pensadores o el decir de poetas las señas se vinculan con una ocultación, sustracción, rehusamiento, denegación o huida de algún modo se pone de manifiesto a través de ellas”²⁹⁷. De este modo la temporalidad originaria tiene una relación esencial con su ocultamiento, ocultamiento abismal que atraviesa a toda la tradición filosófica implicando que la originariedad del tiempo no haya sido tematizada. Por ello el desafío metodológico para la Fenomenología radica en traer a la patencia la fenomenalidad abismal del tiempo tanto en el pensar como en el poetizar²⁹⁸.

Esta diversidad del ser en su horizonte temporal²⁹⁹ implica que la temporalidad se diferencia en su estatuto ontológico tanto de la representación pre-filosófica del tiempo con la cual nos movemos cotidianamente como del concepto de tiempo transmitido filosóficamente. Tenemos así una equivalencia entre el sentido temporal del ser en general que se corresponde con su temporalización originaria mientras que la conceptualización pre-filosófica y filosófica tradicional de la temporalidad originaria implica su encubrimiento. El concepto de tiempo transmitido por la metafísica se corresponde con el concepto de ser elaborado por dicha tradición, mientras que la búsqueda de un concepto no metafísico del ser, obtenido a partir de la repetición de la pregunta que interroga por él, se determina desde una concepción no metafísica de la temporalidad originaria³⁰⁰. En virtud de lo dicho el problema fundamental que orienta toda la filosofía de Heidegger desde sus comienzos y se continua en sus reflexiones

pp. 57-70; Ullmann Tamás, “Negative Platonism and the appearance-Problem” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Chvatík, Ivan; Abrahams, Erika (editores), pp. 71-86; Staudigel, Michael, “Destructed meaning, Withheld World, shattered “We”: on violence from the viewpoint of Jan Patočka’s “a-subjective Phenomenology” ” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Chvatík, Ivan; Abrahams, Erika (editores), pp. 135-151. También de Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, pp. 31-129.

²⁹⁷ Walton, Roberto J., “La lógica originaria y el lenguaje de las señas” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, (Adrián Bertorello, editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 267-298; p. 275.

²⁹⁸ Dice en torno a ello Roberto Walton, refiriéndose especialmente a estos dos puntos en la interpretación heideggeriana de Hölderlin: “Poetizar es la palabra que encuentra y nombra instituyendo lo permanente mediante la dicción de lo sagrado y colocando la humanidad en el lugar patrio de los dioses. En cambio, pensar es la palabra que busca e interroga correspondiendo al abismo del Ser fundamentando la historicidad del Ser. Mientras que el poetizar es llamado por las señas de lo sagrado a una réplica que prepara la venida de los dioses mediante una sacralización de lo sagrado, el pensar es un estar acontecido-apropiado por las señas interpelantes del Ser para aventurarse a una respuesta en una dignificación de lo digno de ser preguntado. En suma: lo que se ha de poetizar nombrando es lo sagrado y lo que se ha de pensar interrogando es el Ser como abismo”. (Walton, Roberto J., “La lógica originaria y el lenguaje de las señas” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, (Adrián Bertorello, editor), pp. 267-298; pp. 287-288).

²⁹⁹ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, p. 23. En esta dirección indica Heidegger: “La cuestión de la posible multiplicidad del ser y con ello, a la vez, la de la unidad del concepto de ser en general se hace acuciante”. (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie Sommersemester 1927*, GA 24, p. 170. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

³⁰⁰ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 26.

tardías es la elaboración de la pregunta por el sentido del ser como diferente a la pregunta por el ente, esta pregunta por el ser adquiere, como señala Roberto Walton, un valor trascendental. A propósito de este punto en el cual se relacionan el aspecto trascendental, el para-trascendental y el sobrepasamiento de la diferencia ontológica especialmente en el segundo Heidegger indica Roberto Walton:

“La lógica originaria relacionada con el mensaje se muestra como la lógica hermenéutica para-trascendental en el sentido de que tiene relación con y coopera con los fines de los trascendental sin formar parte de o pertenecer propiamente a esta dimensión. Heidegger se pregunta si acaso el Ser no se convierte en dependiente de otro en virtud de este necesitar que comporta su esencia –el aspecto trascendental-, pero señala a la vez que el hombre no puede colocar al Ser bajo su dominio ya que debe dejar su condición de perdido en el ente para llegar a ser el que es apropiado y acontecido y por ende pertenece al Ser –el aspecto paratranscendental- La diferencia ontológica concebida en *Sein und Zeit* como primer planteo de la pregunta por el ser deben ser traspasadas a fin de captar la verdad del Ser en su esencia, esto es, en el despliegue de su esencia. No se trata en este planteo de sobrepasar al ente por medio de la trascendencia del *Dasein* sino de sobrepasar la diferencia ontológica entre Ser y ente así aprehendida”³⁰¹.

Sintetizando el proyecto filosófico de Heidegger se enmarca desde la trascendencia del ente por el *Dasein* en dirección a su ser –tendencia propia de sus inicios- hacia una trascendencia hacia el ser mismo; en ambas tendencias se puede hablar de un sobrepasamiento de la ontología substancialista del ser a la luz del tiempo como hilo conductor originario³⁰² y deconstructivo de la misma. Complementariamente, la indagación de la temporalidad originaria en tanto vía regia de acceso al ser, sea el ser del ente o el ser en general, sólo puede ser explicitada desde la perspectiva metodológica fenomenológica que aquí repusimos. En este sentido von Herrmann señala en *Subjekt und Dasein* que la dificultad principal que tenemos para interpretar sistemáticamente el análisis del tiempo como horizonte del ser –del *Dasein* y del ser en general- radica en que nos manejamos con una comprensión pre-filosófica del mismo. La propuesta filosófica heideggeriana, a juicio de Von Herrmann, no se “ajusta (*anknüpft*)” ni a la comprensión cotidiana del tiempo, ni a las diversas teorías sobre el tiempo transmitidas por los autores en la tradición metafísica de la filosofía. Según von Herrmann la “apropiación (*Aneignung*)” filosófica que hace Heidegger del concepto de tiempo implica entonces un ejercicio deconstructivo del camino seguido por autores claves del pensamiento filosófico, entre ellos, Aristóteles, especialmente en el Libro IV de la *Física*, en el Medioevo San Agustín con su teoría del tiempo centrada en el Libro 11 de las *Confesiones*, en la modernidad los desarrollos kantianos de la estética trascendental y la doctrina del esquematismo y hacia el interior de la Fenomenología cabe mencionar el camino seguido por Husserl en las *Lecciones*³⁰³.

³⁰¹ Walton, Roberto J., “La lógica originaria y el lenguaje de las señas” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Bertorello, Adrián, (editor), pp. 267-298; pp. 290-291. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

³⁰² En este sentido insiste von Herrmann que el sentido buscado del ser en general desde la temporalidad originaria no puede hacerse visible, ni patente desde el interior de la comprensión formal metafísica del ser. (Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 27).

³⁰³ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 77.

La comprensión filosofía y la pre-filosófica conciben el tiempo como una sucesión de ahora lo cual lleva a una contraposición entre tiempo y eternidad que pretendemos cuestionar desde este trabajo. Esta contraposición adopta una doble forma en la transmisión filosófica tradicional y metafísica del concepto de tiempo, por un lado, se presenta a la eternidad intemporal y atemporal como más originaria que la movilidad del tiempo, por otro lado, la eternidad intemporal y atemporal es una suerte de ahora ampliado que dura infinitamente contrapuesto al durar limitado del tiempo. Por ende, para comprender el fenómeno originario del tiempo en su temporalización inaparente hay que interpretar cómo la eternidad entendida originariamente rebasa los conceptos pre-filosófico y filosófico de tiempo. En este marco la pregunta acerca de la esencia originaria del tiempo, siguiendo la cita previa de Roberto Walton en torno al problema del ser y de su trascendentalidad y para-trascendentalidad, se convierte en la pregunta que sobrepasa la diferencia ontológica orientándose hacia el sentido del ser en general³⁰⁴, tema que veremos al interior del segundo antecedente especulativo. Por lo tanto la fenomenología heideggeriana a través de su metodología, centrada en los dos antecedentes especulativos ya mencionados, se propone elucidar la esencia originaria del ser a partir del descubrimiento de la esencia originaria del tiempo desde la ontología negativa que constituye su inapariencia fenoménica.

3. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: Opacidad de la temporalidad originaria y radicalización de la reducción fenomenológica.

En el presente Capítulo se destaca un núcleo de negatividad que constituye al tiempo en su forma originaria de manifestación. Hay un carácter sustractivo propio de la temporalidad originaria en tanto Heidegger considera que una negatividad le es consustancial y en dicha forma cobra toda su relevancia la pregunta por el ser y la ontología, dice Heidegger al respecto: “La filosofía es la ciencia del ser”³⁰⁵, complementariamente señala: “Y nada menos que Hegel dijo: ser y nada son lo mismo. ¿La filosofía como ciencia de ser es la ciencia de la nada?”³⁰⁶. Paralelamente a este señalamiento de la ocupación ontológica de la filosofía como una ciencia de la nada se torna fundamental la explicitación de la fenomenología como esa ciencia filosófica que pueda dar cuenta de la originariedad del tiempo y de su núcleo sustractivo. Para alcanzar este cometido la Fenomenología se centrará en un primer antecedente especulativo, la negatividad del tiempo ha de hacerse fenoménica a partir de un ente privilegiado, de una forma de subjetivación. Esta estrategia está indisolublemente unida a la tradición filosófica en la cual el tiempo ha sido interpretado unilateralmente centrándose en uno de sus éxtasis, el presente. El problema es “la falta de una ontología temática de Dasein o, en términos kantianos, de una previa analítica de la subjetividad del sujeto”³⁰⁷. Debido a esta falta de tematización de un ente privilegiado a la hora de hacer explícito el modo originario del tiempo “la *conexión* decisiva entre el *tiempo* y el “*yo pienso*” queda envuelta en una total oscuridad”³⁰⁸, frente a esta omisión la ontología “debe tomar su hilo conductor del Dasein mismo”³⁰⁹. Será esta analítica de la subjetividad como ámbito privilegiado para la explicitación del tiempo lo que confirmará el primer antecedente especulativo, señala Heidegger: “Si la temporalidad

³⁰⁴ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, 1974, p. 77.

³⁰⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 17.

³⁰⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 18.

³⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 24.

³⁰⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 24. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

³⁰⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 25.

(*Zeitlichkeit*) constituye el sentido de ser del Dasein, pero la comprensión del ser pertenece al estado constitutivo de Dasein, entonces esta comprensión del ser debe ser posible solo sobre el fundamento de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)”³¹⁰.

Ahora bien, en la medida en que la conexión entre eternidad y negatividad se haga patente y la inapariencia del tiempo cobre su mayor expresividad se iniciará el camino hacia el segundo antecedente especulativo, esto es, en dirección a un tratamiento fenomenológico del tiempo centrado en la temporalidad misma y no en un ente privilegiado desde el cual pretende interpretárselo en su originalidad, Heidegger lo explica en estos términos: “La problemática fundamental de la ontología en tanto determinación del sentido del ser del Dasein a partir del tiempo es la *temporiedad (Temporalität)*”³¹¹. La influencia que ejerce el idealismo alemán, especialmente Schelling, en el pensamiento de Heidegger es fundamental en esta nueva consideración de la noción de antecedente especulativo: “Quizás Hegel es el representante del idealismo alemán por excelencia; pero Schelling es el idealista a quien Heidegger realmente estudia con cuidado y con una crítica productiva y creativa”³¹². La influencia que Schelling ejerce en el pensamiento de Heidegger reviste un aspecto especulativo que permite concebir al ser en su dinámica temporal en cuanto tal: “... es la ambición de Schelling de penetrar en la naturaleza del Ser lo que fascina a Heidegger”³¹³. Esta influencia ejerce una función dual, por un lado, permite a Heidegger pensar el ser en su forma más radical, pero, por otro lado, Schelling no deja de ser un pensador onto-teológico, y en virtud de ello un pensador metafísico: “Schelling no pensó consecuentemente el Ser como *abismal (abgründig)* y convirtió su original impulso antimetafísico en otro sistema metafísico. Heidegger está impresionado por el vitalismo ontológico, la visión del Ser como un Fundamento que empuja hacia adelante y se recompone, ser como ruptura”³¹⁴. Es en este marco en el cual se delimita la influencia de Schelling en la constitución de la segunda noción de antecedente especulativo desde la cual Heidegger aborda la eternidad como temporiedad del ser en general: “Para Heidegger, la intensidad del fracaso de Schelling radica en su capacidad para tratar de forzar su idea del Ser como una ruptura abismal en la estructura teleológica de la teodicea en la metafísica idealista alemana”³¹⁵.

Ha de señalarse entonces que en tanto Heidegger analiza el tiempo originario como temporalidad del sentido del ser del Dasein su originariedad se analiza a partir de este ente privilegiado y en tanto el tiempo originario es considerado como temporiedad del ser en general su explicación tiende a prescindir de un ente privilegiado para su mostración. La siguiente consideración de Heidegger muestra la complejidad especulativa que revisten esta doble relación -por un lado, desde el ente hacia el ser y,

³¹⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 22.

³¹¹ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 22. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³¹² Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, Amberst, New York, Humanity Books, 2000, p. 145.

³¹³ Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, p. 145.

³¹⁴ Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, p. 149. El término destacado en bastardillas es del autor.

³¹⁵ Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, p. 149.

por el otro, desde el ser hacia su darse en el ente- en toda su especificidad juntamente con la ontología negativa que la fundamenta:

“Pensar el ser no requiere una aproximación solemne y la pretensión de una erudición intrincada, pero tampoco de la demostración de estados raros y excepcionales, como éxtasis místicos, arrobamientos y delirios. Sólo se requiere del simple despertar en la proximidad de un ente fortuito e in-aparente, un despertar que repentinamente que el ente “es”... Pensar el ser requiere en cada instancia un *salto* a través del cual *saltamos en lo a-bismal (abspringen in das Boden-lose)* desde el fundamento habitual del ente, en el cual reposa siempre primero el ente para nosotros. Es como el abismo que despeja lo libre, y que nombramos cuando no pensamos en otra cosa que en el ente como lo que “es”... Pero el ser no es ningún suelo (*Boden*), sino lo a-bismal (*Boden-lose*). Es llamado así porque esta inicialmente desprendido de un “suelo” y “fundamento” y no requiere de éstos. El ser que “es” de un ente, no tienen nunca suelo en el ente (*ist nie bodenständig im Seiende*), como si el ser pudiera ser extraído del ente y establecerse en éste como su fundamento (*Grund*). Lo autóctono sólo es ente con respecto al ente. El ser lo que nunca tiene suelo, es lo a-bismal”³¹⁶.

En este marco ha de destacarse una doble acepción de la noción de reducción fenomenológica que afecta tanto a los diferentes estratos de la negatividad implícitos en el tiempo originario como a los antecedentes especulativos de su explicitación fenomenológica. Por un lado, en términos generales, señalamos una reducción que ejercerá, de diferente modo una re-conducción hacia la mencionada ontología negativa que está a la base de la temporalidad originaria en sus diferentes formulaciones. Se trata de una reducción en el sentido de un re-direccionamiento del tiempo originario hacia sus diferentes formas de mostración, donación y apertura que implican siempre originariamente una ontología negativa a su base. Por ello hablamos de una reducción ontológico-negativa indicando que el tiempo es originario en tanto se vincula originariamente con una ontología negativa que determina su fenomenalidad. Y, por el otro lado, en un sentido más específico y restringido nos referiremos con el término “reducción” a cómo las dos formulaciones del concepto de “antecedente especulativo”, cada una a su manera, implicarán una forma de re-conducción fenomenológica. O bien una re-conducción del tiempo originario hacia el ser de un ente que tiene una función privilegiada para su explicitación-mostración o bien como re-conducción de dicho tiempo originario hacia la apertura del ser en general. Por ello hablamos en este caso de ambos “antecedentes especulativos” de una reducción especulativa. Con estas consideraciones sobre una reducción ontológico negativa y una reducción especulativa intentamos dar cuenta del señalamiento de Heidegger sobre la reducción fenomenológica como uno de los “*tres componentes fundamentales del método fenomenológico*”³¹⁷. Por eso, siguiendo el planteo de Heidegger señalamos que con ella: “Adoptamos así un término central de la Fenomenología de Husserl...”³¹⁸ y, como vimos también en este Capítulo, Heidegger sugiere complementar la reducción del ente a su ser con la construcción fenomenológica que se orienta ya no al ser del ente, sino

³¹⁶ Heidegger Martín, *Parmenides, Wintersemester 1942-1943*, GA 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 222-223. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

³¹⁷ Heidegger, Martín, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommerssemester 1927*, GA 24, p. 26. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

³¹⁸ Heidegger, Martín, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommerssemester 1927*, GA 24, p. 29.

que “exige a la vez el positivo acto de dirigirse al ser mismo”³¹⁹ ya que “El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que ... debe ser siempre traído bajo la mirada en un proyecto libre”³²⁰. Las dos nociones de antecedente especulativo presentadas en este primer Capítulo que estructurarán el desarrollo posterior de esta Tesis intentan dar cuenta de la doble indicación sobre el método fenomenológico señalada por Heidegger, a saber, reducción fenomenológica y construcción fenomenológica. En el próximo Capítulo analizaremos la constitución inicial del primer antecedente especulativo y su evolución como marco hermenéutico en el cual comenzarán a explicitarse la temporalidad originaria y su núcleo ontológico de negatividad.

³¹⁹ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersesemester 1927, GA 24*, p. 29.

³²⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersesemester 1927, GA 24*, p. 29.

Capítulo 2. El primer antecedente especulativo: Teología y Gramática especulativas; el espejo de lo eterno y la negación judicativa.

Introducción: Lógica y Ciencia histórica.

En el presente Capítulo reconstruiremos la primera noción de tiempo desarrollada por Heidegger en su Tesis doctoral titulada *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) y estableceremos sus características distintivas. Examinaremos la especificidad que adquiere el tiempo destacando como aspecto central que el mismo no ocupa un lugar originario en la fundamentación del juicio lógico. Complementariamente explicitaremos el análisis de la negatividad como un fenómeno lógico dentro de la esfera de validez, con lo cual ésta encuentra su ámbito específico en la doctrina del juicio y será concebida como un ámbito no originario en tanto el juicio negativo deriva del juicio positivo. La concepción no originaria del tiempo se corresponderá de este modo con una concepción no originaria de la negatividad y con un primado especulativo de la eternidad como ámbito supratemporal propio de, y para, las verdades lógicas.

Luego explicitaremos la continuación de esta tetralogía: temporalidad-negatividad-eternidad-especulación en la Tesis de Habilitación *Die Kategorienlehre und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915). En esta Tesis, por contaposición a la Tesis doctoral, se descubre un primer aspecto que indica la originariedad del tiempo, a saber, el carácter histórico del espíritu. De este modo una subjetividad translógica dará lugar a un primer esbozo de tematización originaria del tiempo en tanto espíritu histórico. En este marco no habrá modificaciones en torno al tratamiento de la eternidad, la cual seguirá siendo concebida como ámbito atemporal, ni de la negatividad con respecto lo previamente tematizado en la Tesis doctoral. Continuaremos luego examinando en la Disertación inaugural *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft*, dictada el 27 de Julio de 1915 y publicada en 1916, la función del tiempo en la ciencia histórica por contaposición a las ciencias físicas para dar una primera evaluación de la noción de antecedente especulativo en su temprana formulación.

1. El estatuto no originario del tiempo y la negatividad en la Tesis Doctoral (1913)

La crítica al psicologismo en la Tesis doctoral³²¹ de 1913 cuestiona la fundamentación de la lógica en la psicología³²², de allí la motivación de su título: “una contribución

³²¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, pp. 59-188 (pp. 1-129); pp. 83-90 (pp. 23-32), 105-114 (46-56), 121-124 (163-66), 148-159 (90-101).

crítico positiva a la lógica (*ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*)³²³. Si bien, la Tesis doctoral no desarrolla un tratamiento específico de la noción de tiempo, lo cierto es que este razonamiento a favor de una des-psicologización de la lógica está a la base de la análoga reflexión heideggeriana en torno a la posibilidad de concebir al tiempo como un fenómeno subjetivo. Los procesos lógicos no deben fundarse en el sujeto³²⁴, en cambio el tiempo como tal es concebido desde una perspectiva subjetiva como “proceso (*Vorgang*)”³²⁵. Del mismo modo en que “los principios lógicos... tienen que ser comprendidos necesariamente como principios de sentido”³²⁶, el tiempo no tiene autonomía de su acaecimiento subjetivo por eso “... la forma de realidad del proceso judicativo... es la existencia determinada temporalmente (*das zeitlich bestimmbare Existenz*)”³²⁷.

En la sección final de la Tesis doctoral, en la cual Heidegger señala las alternativas a un psicologismo lógico, se defiende la importancia del carácter lógico puro expresado en el juicio, es decir, el “tener vigencia (*Geltung*)”³²⁸ y el “sentido (*Sinn*)”³²⁹. El juicio en tanto no se reduce a ser un proceso psicológico tiene su razón de ser en la consecución de un sentido que permite expedirse en torno a su valer; entendiendo por éste el hecho que en todo juicio tiene “vigencia (*Gelten*)”³³⁰ la posibilidad de ser verdadero o falso.

³²² Señala Heidegger: “Con el concepto de psicologismo como la teoría “que refuta la validez universal del conocimiento” no se avanza ni un paso”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, pp. 59-188 (pp. 1-129); p. 161. (p. 103). Los términos términos entrecorillados son de Heidegger).

³²³ Dice Heidegger: “El psicologismo sería así, como el nombre lo dice, un posicionamiento psicológico en contra del objeto lógico. Pero el psicologismo no es solamente un enfoque falso de la pregunta en contra del objeto de la lógica -, *el ignora totalmente la “realidad” lógica*. Esta no es para el psicologismo nada “junto” a lo psíquico, ¡sino que coincide con la realidad psíquica! El psicologismo desconoce el objeto lógico no sólo en cuanto lo considera solo unilateralmente, sino en una característica accesoria, su error no es un mero desconocer, sino un propio no-conocer”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, p. 161. (p. 103). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

³²⁴ Señala Heidegger al respecto: “Podríamos decir, que cada conocimiento es un apoderamiento del objeto (*Gegenstandbemächtigung*), una determinación del objeto, en la cual el concepto del objeto se tiene que tomar en el sentido amplio. Si se habla aquí de un apoderamiento (*Bemächtigung*), entonces no se tiene que pensar en la actividad del conocimiento, en el desarrollo del pensamiento, el cual debe comunicar un saber al individuo que se dirige al conocimiento. Porque el verdadero conocimiento es, en cambio, un juicio y este juicio se alberga en la esfera del sentido (*Sphäre des Sinnes*), se tiene que dar algo así como un apoderamiento justamente en este “al interior” de ese sentido (*dieses Sinnes*)”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 175. (p. 116). El término entrecorillado es de Heidegger).

³²⁵ Dice Heidegger al respecto se trata de “un proceso psíquico (*ein psychischer Vorgang*), un acto, una actividad, que se organiza en el contexto de la realidad psíquica, de pronto esta ahí, de pronto no, en su curso atraviesa una cierta distancia de tiempo (*Zeitstrecke*)”. (Heidegger Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); pp. 161-162. (pp. 103-104)).

³²⁶ Heidegger Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 176. (p. 117).

³²⁷ Heidegger Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 172. (p. 113).

³²⁸ Cfr. Heidegger Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); pp.16-170 (pp.108-112).

³²⁹ Cfr. Heidegger Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); pp.171-173 (pp. 112-115).

³³⁰ Heidegger argumenta: “... tiene que haber una forma de existir aparte de los posibles modos de existencia de lo físico, lo psíquico y lo metafísico. Lotze ha encontrado para esto en nuestro patrimonio idiomático alemán la denominación decisiva, junto a un “esto es” hay un “esto vale” ”. (Heidegger

De este modo, el tener vigencia es la “forma efectiva (*Wirklichkeitform*)” del fenómeno lógico que se expresa en el juicio. Dicho de un modo más específico el sentido es lo que tiene vigencia³³¹ en el juicio. De allí la importante distinción entre “ello es (*das ist*)” y “ello tiene vigencia (*das gilt*)”, según esta distinción podemos decir que en todo juicio que se emite junto a un “ello es” hay un “ello tiene vigencia”³³². Con este señalamiento se pretende indicar que la afirmación de validez es trascendente a la mera afirmación de existencia³³³. Por ello la irreductibilidad del ámbito de la lógica como vigencia al ámbito de lo psíquico como existencia supone una redefinición de la filosofía en su conjunto, pues lo que está en juego es el acceso mismo a lo real: “Es preciso destacar, fundamentalmente, que lo real (*das Wirkliche*) en tanto tal no puede demostrarse (*beweisen*), sino a lo sumo solo puede indicarse (*aufgewissen*)”³³⁴ en el fenómeno lógico. Como señala Philippe Capelle-Dumont al referirse a esta etapa del pensamiento de Heidegger: “A falta de una filosofía de la existencia, puede proponerse una filosofía de la validez”³³⁵. Lo que se comunica en el “sentido (*Sinn*)”, por medio del juicio, en esa filosofía de la validez es lo que se impone lógicamente, por eso “... sólo puede hablarse de sentido donde existe (*vorliegt*) reflexión, esfuerzo, construcción, determinación”³³⁶. En la conclusión de la Tesis Heidegger estudia los juicios que remiten a la realidad de una existencia determinada y que podemos encontrar en exclamaciones del tipo: fuego³³⁷ o frases sin sujeto, que son afirmaciones impersonales en las que significa el “es” como, por ejemplo, al decirse ““relampagea” („es

Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p.170 (p. 111). Los términos entrecomillados son de Heidegger).

³³¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 172 (pp. 113-114).

³³² “La forma de realidad del factor idéntico descubierto en el proceso del juicio, puede solamente ser el tener vigencia”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 170 (pp. 111-112). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

³³³ La relación entre existencia y validez plantea una compleja relación, por un lado, hay una excedencia del ámbito de la lógica con respecto a la existencia temporal, pero por otro lado, habrá también una excedencia del ámbito de la existencia, como ámbito temporal, con respecto a la lógica. Hay una trascendencia del ámbito del sentido frente a la existencia real, y esa trascendencia tiene su validez y hay una dimensión extralógica y temporal frente a la dimensión de validez, que también tiene su legitimidad. Como señala Tatiana Aguilar-Álvarez Bay: “Las implicaciones de este planteamiento son importantes. Por una parte, indica que desde el principio Heidegger rechaza el relativismo. El contexto de su análisis del lenguaje es una teoría de la verdad y la defensa de la índole universal e inmutable de lo lógico frente a los vaivenes psíquicos. Por otra parte, se detecta la lógica para dar una respuesta al problema que sale a relucir cuando se trata de delimitar el ámbito que le es propio. Si la validez o valor de verdad es la forma de ser de lo lógico, el ámbito de lo intencional plantea problemas *extralógicos*”. (Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 33-34. El término destacado en bastardillas es de la autora).

³³⁴ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 165 (p. 107). Los prefijos resaltados en la cita son de Heidegger.

³³⁵ Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 177.

³³⁶ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 172 (p. 114)

³³⁷ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 180 (p. 121).

blitz“)”³³⁸, y se pregunta al respecto: “¿Quiero señalar con ello que un misterioso (*mysteriösen*) “es” consiste en una propiedad, una condición momentánea, o que el juicio tienen un sentido completamente diferente?”³³⁹. No parece encontrarse en esas afirmaciones nada designado de modo específico, lo que se está diciendo en ese juicio es que algo ocurre, que algo acontece o que interrumpe de manera súbita. Y en ese “misterioso” “es” que se anuncia en el juicio impersonal, de modo correlativo, se da una temporalidad de la existencia, señala Heidegger: “El juicio impersonal no coincide con el sencillo juicio de existencia (*einfachen Existenzialurteil*) por la razón general que el existente se expresa como valiendo, el ser efectivo; mejor dicho: *el existente está determinado temporalmente*, a menudo solo en el instante delimitado (relampagea) o en una extensa y larga duración (llueve)”³⁴⁰. En este sentido, Heidegger permanece fiel a la crítica neo-kantiana de la escuela de Baden y a su proyecto filosófico, esta escuela trataba de determinar un reino de los valores y la relación de los valores con las realidades³⁴¹; por ende, nos ocupamos por desentrañar de ese modo las significaciones fuera de las categorías hacia el absoluto³⁴². De esta forma el juicio impersonal, en tanto juicio, pertenece más allá de su especificidad al ámbito intemporal y, por ello, se contrapone al ámbito de la existencia que se determina temporalmente.

1.1. La negatividad en el juicio negativo.

La noción de negatividad es analizada por Heidegger a través del juicio negativo y con respecto a éste señala que “todavía no encontró una solución unánime”³⁴³ en el campo de la lógica. Analizando el ejemplo “la tapa del libro no es amarilla” se vuelve evidente “la significatividad del problema de la negación”³⁴⁴ para la doctrina del juicio en general. Heidegger explica la relación entre el juicio “para la tapa vale el no ser amarilla” y la expresión el “ser amarillo no vale”. La finalidad de este análisis es especificar cuál es el lugar de la negación y diferenciar, lógicamente, el juicio negativo del juicio positivo y afirmativo. El motivo por el cual el juicio negativo tiene que ser diferenciado del positivo se debe a que tiene su momento lógico específico³⁴⁵. A los efectos de explicitar ese momento específico Heidegger diferencia la existencia de un objeto de la expresión lingüística sobre él, cuando un objeto real no existe señalamos que su existencia está suprimida, por el contrario en el no valer o no tener vigencia hay

³³⁸ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 185 (p. 126). La expresión es entrecomillada por Heidegger.

³³⁹ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 185 (p. 126). El término es entrecomillado por Heidegger.

³⁴⁰ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 186 (p. 127). La expresión destacada es bastardillas es de Heidegger.

³⁴¹ “La lógica tiene ahora la tarea de delimitar “el reino de lo que vale” y ponerlo de relieve en toda su extensión y esencialidad, exigencia planteada por primera vez en la *Lógica de la filosofía* de Emil Lask...”. (Gutiérrez, Carlos Bernardo, *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO, 2009, p. 96. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor).

³⁴² Cfr. Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 178.

³⁴³ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 181 (p. 123).

³⁴⁴ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 182 (p. 123).

³⁴⁵ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 184 (p. 125).

ya incluida un tipo de validez y vigencia. Heidegger señala al respecto: “Si algo *no existe*, no puedo decir: eso existe; pues ese existir (*dieses Existierens*) es únicamente una inexistencia (*Nichtexistierende*). Por el contrario en lo que *no vale* (*nicht gilt*), sin embargo hay un valer, solo que *ese valer no esta vigente* (*nur ist dieses Gelten ein Nichtgelten*)”³⁴⁶. De aquí se derivan una serie de notas fundamentales en este análisis. En primer término, que el lugar de la negación se encuentra originalmente en el juicio y no en la existencia real de algo o en la no-existencia real de algo. En ese sentido: “La negación reposa *primariamente* en la cópula”³⁴⁷, lo cual significa que la negación no tiene su estatuto ontológico en la realidad, sino solo en el ámbito judicativo. En segundo término, hay que diferenciar entre la afirmación que habla de la existencia y la que habla sobre el valer o la vigencia de una existencia en los términos siguientes: “Si un objeto *real* no existe, entonces toda existencia está justamente cancelada. Por el contrario, en el no-tener vigencia (*Nicht-Gelten*) hay claramente un tener vigencia (*Gelten*)”³⁴⁸. No se puede decir que una no existencia exista, pero sí se puede decir y expresar en un juicio negativo donde se habla del no ser de algo, por ejemplo, del no ser amarillo de la tapa del libro, que hay una vigencia del no-ser amarilla para dicha tapa del libro. En tercer lugar ha de señalarse que frente a todo intento de objetivación metafísica de la negación esta debe ser reconocida como un “fenómeno *subjetivo*”³⁴⁹. Siguiendo a Windelband, Heidegger aclara que el juicio negativo no es simplemente un nuevo juicio, pues esta concepción conllevaría una regresión al infinito, sino un “enjuiciamiento (*Beurteilung*)”. Esto es, el juicio negativo no una mera “conexión de representación (*Vorstellungsverbinding*)” sino un juicio sobre el valor de verdad de un juicio, esto es, “un enjuiciamiento (*Beurteilung*) con respecto a algo... “falso” no es ningún contenido representado (*Vorstellungsinhalt*), sino una relación: la posición de la conciencia con respecto a un contenido”³⁵⁰. Señala al respecto de estas notas fundamentales Jesús Adrián Escudero: “El carácter estático de la lógica entra en una relación tensa con una realidad temporalmente dinámica y cambiante. Heidegger explora este tema mediante el ejemplo de un problema que será importante para su filosofía posterior: el problema de la “nada”. De momento se investigará el fenómeno de la negación en el acto de juicio. Podemos decir que “la tapa del libro no es amarilla”. Este “no” significa que una determinada propiedad a la que nos referimos, no se da, falta el amarillo de la tapa. A partir del faltar, del “no”, puede abstraerse luego una nada como mera cosa pensada, como algo que sólo se da en el acto del juicio y no en la realidad”³⁵¹. Este tratamiento de la negatividad teniendo su centralidad en el juicio negativo se modificará progresivamente; en las *Vorlesungen* que dictará Heidegger

³⁴⁶ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 184 (p. 125). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³⁴⁷ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, GA. 1, pp. 59-188 (pp.1-129); pp. 184-185 (p. 126) El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³⁴⁸ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 184 (p. 125) El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³⁴⁹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie, Sommersemester 1919*, GA 56/57, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 121-203; p. 156 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

³⁵⁰ Heidegger, Martín, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie, Sommersemester 1919*, GA 56/57, pp. 121-203; p. 157. El término entrecomillado es de Heidegger.

³⁵¹ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, España, Herder, 2010, p. 88. Los términos entrecomillados son del autor.

desde 1919 en adelante, pues en ellas desarrollará una concepción ontológica de la nada, por la cual el juicio y la cópula dejarán de ser el lugar primario de la negatividad.

La Tesis doctoral entonces no reconoce un lugar originario a la temporalidad, por el contrario, ella queda asociada a los procesos psíquicos frente a los cuales se halla la esfera de validez intemporal que sí reviste un carácter originario. Entendiendo aquí por “originario” el ser separado de la validez, es decir, su no estar fundada en los actos psíquicos³⁵². En este marco, encontramos que el lugar específico de la negatividad es el juicio, ella no es un acaecer ontológico que tenga existencia propia sino que tiene su esfera de realidad en la validez que expresan los juicios negativos. Si bien, Heidegger no utiliza el término “eternidad” en la Tesis doctoral, no obstante, podemos afirmar que en tanto el tener vigencia en el juicio implica una cancelación de la dimensión del tiempo, la validez del mismo implica una esfera comprendida como atemporalidad del sentido. Ciertamente, entonces, que Heidegger no emplea la palabra “eternidad” para referirse a la validez atemporal del sentido que se expresa en el juicio, pero en esta obra “La ontología de Heidegger también coloca la esfera del sentido lógico en el ámbito autónomo y distinto al de la realidad espacio-temporal de los actos psíquicos del juzgar y del mundo físico sobre el que se juzga...”³⁵³. El tiempo de esta forma queda asociado al acto psíquico y no a la esfera de validez, la cual es por contraposición solo pensada de un modo intemporal. De este modo: “El joven Heidegger insiste en la *diferencia ontológica* entre la validez atemporal del sentido y la existencia espacio-temporal de los entes psicofísicos”³⁵⁴. Frente a un psicologismo que confunde idealidad del juicio y realidad de los entes espacio-temporales Heidegger se inclina a favor de la idealidad del sentido expresado en la validez del juicio. De allí que entendamos esta defensa de la idealidad no temporal como una defensa de cierta forma de eternidad: “Con la mencionada *diferencia ontológica* entre validez atemporal y discurrir temporal Heidegger se instala en la arena de las principales cuestiones de la metafísica occidental”³⁵⁵. Se trata de “mantener la prioridad atemporal de la validez como fundamento”³⁵⁶, por lo tanto eternidad significa en este contexto la idealidad de la validez atemporal del juicio.

2. El espejo de la eternidad.

³⁵² “Hablar de la realidad de lo lógico implica conferirle cierta autonomía respecto de la subjetividad. Además, muestra que el modo de ser de lo lógico no es menos real por ser intencional; lo lógico no es empíricamente demostrable, pero hay elementos suficientes para admitirlo y determinarlo... Si no se advierte esta *asimetría* entre la realidad de lo lógico y la realidad en general, no se sabe siquiera de que se habla cuando se alude a lógica o a la verdad.

También es importante establecer el estatuto independiente de lo lógico porque solo así se explica la permanencia del juicio, a pesar de cambios y alteraciones subjetivas... Lo lógico es un orden autónomo y es real; establecido esto es preciso determinar el tipo de realidad que le corresponde... La realidad de lo lógico es el *sentido*, entendido como valor de verdad”. (Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, pp. 32-33. Los términos destacados en bastardillas son de la autora).

³⁵³ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 84.

³⁵⁴ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 84. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

³⁵⁵ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 86. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

³⁵⁶ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 87.

2.1. El “realismo crítico” atemporal.

La argumentación mencionada en el punto precedente tiene sus antecedentes y gran parte de sus fundamentos en dos textos de Heidegger publicados en 1912. En primer lugar, en *Das Realitäts Problem in der modernen Philosophie*, Heidegger señala sus críticas al idealismo entendido como “conciencialismo (*Konszientialismus*)” y “fenomenalismo (*Phänomenalismus*)” en tanto variantes de un empirismo psicologista³⁵⁷. Se pregunta por la posibilidad de “poner (*Setzung*)” lo real y por cómo es posible la “determinación (*Bestimmung*)” de ese real. Solamente con la recusación del conciencialismo y el fenomenalismo el realismo encuentra un lugar apropiado en la filosofía moderna³⁵⁸. No hay en este texto una referencia explícita y sistemática a la función del tiempo en la lógica, ni en su vinculación al psicologismo, pese a que estos procesos implican sucesión temporal. Exceptuando una referencia marginal a cómo la fundamentación de la relación entre acto y contenido implica la efectividad de un flujo permanente que deja, no obstante, a esa exigencia como imposible de conocer ya que los “momentos temporales (*Zeitmomente*)” representan un cuadro cambiante de la vida psíquica³⁵⁹, no hay un análisis de la temporalidad psíquica en cuanto tal. Tampoco encontramos un tratamiento específico del realismo y de su lugar en la filosofía moderna, pues Heidegger solo hace referencias amplias al mismo³⁶⁰ bajo la denominación de “realismo crítico”³⁶¹. Es decir, que la única referencia a los procesos temporales que presenta el texto es una crítica a la función del tiempo en la argumentación psicologista. Pero no hay una articulación entre dicha función y las preguntas por la posición y determinación de lo real³⁶². Por lo tanto, el tiempo en tanto

³⁵⁷ “Es así que las tendencias de teoría del conocimiento dominantes se caracterizan como *conciencialismo* (inmanentismo) y *fenomenalismo*, visiones que quieren demostrar que una determinación de lo real o, de acuerdo, con la primera, incluso la mera posición de un mundo externo independiente de la consciencia (*einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt*) es inadmisibles e imposible”. (Heidegger, Martín, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 1-12; p. 3. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

³⁵⁸ Dice Heidegger con respecto a la modernidad: “Sólo con *Berkeley* empieza a tambalear la posición del realismo... La existencia de un trascendente a la consciencia de un mundo corporal independiente fue revocada”. (Heidegger, Martín, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 1-15; pp. 1-2. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

³⁵⁹ Cfr. Heidegger, Martín, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 1-15; p. 7.

³⁶⁰ A propósito de ello afirma Jeffrey Andrew Barash: “Una idea central que expuso Heidegger en este breve artículo... proporcionaba la base para su argumento: el progreso de las ciencias naturales, en lugar de corroborar la presuposición fenomenalista e inmanentista que aceptaron Hume y Kant, ha contribuido a descubrir profundas limitaciones. Heidegger señalaba que, lejos de una conclusión científica esta premisa permanece ajena a la praxis de los investigadores científicos, quienes investigan los objetos y no solo fenómenos inmanentes o datos sensibles... Al igual que Kulpe, Heidegger ofrecía una interpretación que rechazaba la noción de ejercicio de una lógica pura del pensamiento, desprendida de toda realidad concebida de manera independiente, sobre los datos sensibles. Se inclina por una epistemología dualista que ubicara en una interrelación mutua los conceptos de la consciencia y un mundo coherente de objetos empíricos... No obstante, el carácter exclusivamente constitutivo de la lógica de Kant no parecía en la opinión de Heidegger, explicar por completo el carácter potencialmente independiente y el carácter interdependiente de la consciencia o la realidad empírica en la génesis del sentido conceptual”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017, pp. 99-100).

³⁶¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 1-15; p. 14.

³⁶² Heidegger señala en torno a la necesidad de objetos trans-sujetivos en el realismo lógico contrapuesto al psicologismo que esta analizando críticamente: “¿Cómo es posible la realización, más precisamente la posición de objetos trans-subjetivos? La respuesta positiva del problema planteado, sin embargo, tendrá que ser precedida por una investigación crítica que resuelva si es en absoluto admisible un exceder la efectividad de la consciencia, una suposición y caracterización de las realidades, una investigación que

concepto no es analizado con especificidad, ni en el marco del psicologismo que se está criticando como estrategia de fundamentación del fenómeno lógico, ni en el marco de los objetos trans-subjetivos del realismo que Heidegger pretende defender³⁶³.

En segundo lugar en otro texto también de 1912, *Neuere Forschung über Logik*, Heidegger señala que desde el cambio de siglo la lógica ha comenzado a clarificar sus principios, lo cual implica una confrontación con el psicologismo que es presentada del modo siguiente: “El antagonismo en el idealismo crítico entre un método psicológico y uno trascendental, más específicamente la ampliamente predominante interpretación *psicológica* de Kant fundada por Schopenhauer, Herbart y Fries conservó al mismo tiempo con la ascendente ciencia natural a la psicología con su significado exhaustivo y produjo una “naturalización de la conciencia” ”³⁶⁴. En este marco aclara que el psicologismo no es una mera “moda de los filósofos” ”³⁶⁵, sino que uno de sus problemas que llevan a una “paradoja (*Widersinnigkeit*)” y a una “esterilidad teórica (*theoretischen Unfruchtbarkeit*)” está relacionado precisamente con la función del tiempo en el ámbito de la lógica. El problema radica en que el psicologismo en dicho ámbito de la lógica pretende separar entre el acto de juzgar y su contenido lógico, lo cual implica diferenciar entre lo real del acontecimiento del pensamiento que transcurre “en el tiempo (*in der Zeit*)”, de un sentido que sería idéntico, ideal y “extratemporal (*außerzeitlichen*)”. Es decir, el psicologismo pretende separar de modo definitivo entre lo que es y lo que tiene vigencia, el resultado de esta diferenciación perseguida por el psicologismo es mostrar que las leyes lógicas deben ser comprendidas como “un momento derivado” de los actos psíquicos en tanto procesos temporales³⁶⁶. Este intento de contraponer algo temporal que acaece en tanto acto psíquico a otro algo intemporal que sería un sentido concebido como derivado es lo que convierte, según Heidegger, el intento del psicologismo, en cuanto tal, en un intento fallido³⁶⁷. Tenemos así una

terminará en una discusión con el conciencialismo y el fenomenalismo”. (Heidegger, Martín, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 1-15; pp. 4-5).

³⁶³ A propósito de ello señala nuevamente Jeffrey, Andrew Barash: “Al principio de “Das Realitätsproblem”, en una paráfrasis de las ideas que encontrará en *Einleitung in die Philosophie* de Kulpe, el joven Heidegger señaló que el realismo había sido el modo de pensamiento predominante de la tradición intelectual occidental hasta el empirismo moderno y el kantismo... Heidegger hace un sucinto recuento de la desviación desde esta prolongada línea histórica de pensamiento realista que, sostiene, comenzó con el empirismo y se vio reforzada por Kant. Consideró que esta desviación del realismo era una suerte de aberración del verdadero camino de la filosofía... Su convicción de la corrección de una epistemología neotomista y realista se corresponde, en este artículo, con la visión en esencia unitaria y estática de la verdad en la cual habría de fundarse la historia del pensamiento. La visión del mundo tomista... concuerda a las claras con la base metafísica del punto de vista que Heidegger estaba defendiendo”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, pp. 101-102. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor).

³⁶⁴ Heidegger, Martín, *Neuere Forschungen über Logik* (1912) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 17-43; p.19. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

³⁶⁵ Heidegger, Martín, *Neuere Forschungen über Logik* (1912) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 17-43; p. 18. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

³⁶⁶ Dice Heidegger: “Es fundamental para el reconocimiento de lo absurdo y de la esterilidad teórica del psicologismo, la distinción entre el acto psíquico y el contenido lógico, entre el suceso de pensamiento real en el curso del tiempo y el sentido idéntico, ideal y extratemporal, en resumen la distinción de lo que “es” , de lo que “vale”... Los principios de contradicción y de tercero excluido son a fin de cuentas relaciones de contenidos ideales entre los objetos de pensamiento, para lo cual es totalmente irrelevante, si, cuando y como son pensados”. (Heidegger, Martín, *Neuere Forschungen über Logik* (1912) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 17-43; p. 22. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

³⁶⁷ Por eso señala Heidegger, “Por psicologismo en general se considera la prevalencia de los principios, métodos y modos de fundamentación psicológicos en la práctica de la lógica. La lógica trata sobre el pensar. El pensar tiene que ser organizado indudablemente en ese complejo de hechos que se presenta como una totalidad de procesos psíquicos. De esto se sigue indefectiblemente (*Unmittelbar ergibt sich*

dificultad insoluble en cómo concibe la temporalidad la concepción psicologista de la lógica. Pues, como correctamente señala Heidegger, las leyes lógicas no son naturales, ni temporales, sino ideales. En ese sentido la lógica en cuanto teoría no se ocupa del tiempo, el tiempo no es una pregunta fundamental para la lógica porque “La pregunta fundamental de la lógica se orienta a las condiciones del saber en general. La lógica es teoría de la teoría, doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*)”³⁶⁸.

La Tesis doctoral de 1913 presupone este marco filosófico elaborado en los dos textos mencionados de 1912. En este sentido, cabe destacar la unidad conceptual entre los tres elementos siguientes: 1) la temporalidad concebida de un modo no originario, 2) el hecho que la negatividad encuentre su lugar en el juicio negativo entendido como una derivación del juicio afirmativo y no tenga su lugar en la realidad misma, 3) una concepción presupuesta de eternidad concebida como la validez atemporal del sentido en el juicio. Esta articulación entre una temporalidad no originaria, una negatividad que tampoco es originaria desde el punto de vista de la existencia real, sino que sólo tiene su lugar en el ámbito del juicio negativo, y una eternidad concebida como ausencia de tiempo, es una articulación triádica que se ira modificando paulatinamente en el transcurso de la Tesis de Habilitación de 1915³⁶⁹. Incluso en la propia Disertación doctoral se constata la posibilidad de esta modificación cuando en el *Vorwort* Heidegger agradece al Profesor Finke por haber despertado en él “un matemático ahistórico amor y comprensión por la historia (*in dem unhistorischen Mathematiker Liebe und Verständnis für die Geschichte*)”³⁷⁰. El motivo central para esa modificación que orientará las preocupaciones heideggerianas desde el fenómeno lógico atemporal hacia los históricos temporales estará vinculado al desarrollo de una noción muy particular de especulación³⁷¹.

daraus.) que la psicología como ciencia fundamental debe absorber en sí misma formalmente a la lógica”. (Heidegger, Martín, *Neuere Forschungen über Logik* (1912) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 17-43; pp. 20-21).

³⁶⁸ Heidegger, Martín, *Neuere Forschungen über Logik* (1912) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 17-43; p. 23.

³⁶⁹ “En su tesis doctoral, Heidegger concluye que el orden lógico es un orden autónomo, irreductible a lo psíquico. La *validez* es el modo de ser propio de ese orden. La determinación objetiva del ente se da en el juicio; éste no se reduce a poner juntos elementos, más bien consiste en una positiva *realización del sentido*... En el tránsito de la tesis doctoral al trabajo de habilitación... es decisiva la asimilación de ente y objeto. Esto implica que sólo puede hablarse de lo que es en tanto que determinado cognoscitivamente, o, dicho de otra manera, que la *objetividad* es el carácter del ente en cuanto tal”. (Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, p. 34. Los términos destacados en bastardillas son de la autora).

³⁷⁰ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 61 (p. 3).

³⁷¹ Como señala Carlos Bernardo Gutiérrez si bien Heidegger realiza críticas a la teoría neokantiana del valor hacia el final de su Tesis Doctoral esas críticas no se continúan desarrollando en la Tesis de Habilitación sino que se privilegia explicitar la continuidad entre ambas Tesis dentro de un marco neokantiano de pensamiento. Por lo cual inferimos que dentro de una misma matriz de pensamiento la diferenciación entre ambas Tesis provendrá de la elaboración del concepto de tiempo. Señala Gutiérrez: “Las deficiencias de la teoría del valor a las que se refiere la última parte de la disertación doctoral no se mencionan para nada en el trabajo de habilitación profesoral, en el cual en el marco de un estudio histórico-problemático de la doctrina de las categorías, Heidegger se ocupa del *verum transcendens* medievo como determinación objetiva, y para ello recurre una vez más al valer”. (Gutiérrez, Carlos Bernardo, *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO, 2009, p. 100. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

2.2. El origen futuro.

La temprana formación religiosa de Heidegger, especialmente sus estudios de teología³⁷², constituyen un elemento insustituible cuando se pretende precisar los motivos de su orientación hacia la lógica y, en el interior de esa orientación, identificar sus primeras reflexiones sobre la temporalidad, la negatividad y la eternidad. Heidegger afirmaba que sus “raíces teológicas”³⁷³ habían sido muy importantes en la determinación de su pensamiento temprano y se expresaba del siguiente modo: “Sin ese origen teológico no me hubiera orientado hacia el camino del pensar. Pero, el origen (*Herkunft*) permanece siempre futuro”³⁷⁴. Caben dos consideraciones al respecto de esta afirmación; la primera de ellas indica que el énfasis en los estudios teológicos no solo no es incompatible, sino que tiene una relación fundamental con su orientación hacia la filosofía, especialmente con su primera orientación hacia la lógica: “Pero, el joven Heidegger no solo se encuentra en la búsqueda de una interpretación adecuada de la conciencia cristiana, sino también de una comprensión adecuada de las posibilidades y autocomprensión del filosofar”³⁷⁵. La segunda que esta motivación inicial no es solo una aspiración juvenil, sino que en gran parte constituye un criterio para interpretar su pensamiento posterior: “La relación de Heidegger con el cristianismo está en esta fase temprana caracterizada no solo... por un enfoque sistemático y teológico de corte neoescolástico, sino por momentos que permiten presentir (*vorausahnen lassen*) tanto los motivos de su pensamiento tardío como su profundo interés posterior en la teología protestante o también la pregunta por la historicidad”³⁷⁶. A este contexto marcado por el origen teológico de su pensar y por intereses de fuerte carácter apologético pertenece la Disertación doctoral en la cual Heidegger analiza y critica cuatro diferentes teorías sobre el juicio. Heidegger considera que es necesaria una reforma de la psicología como disciplina a los efectos de establecer sus límites y, paralelamente, junto con ella es necesaria una reforma de la lógica a través de la teoría del juicio³⁷⁷.

³⁷² Cfr. Schaber OSB, Johannes, “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 2004, pp 159-184.

³⁷³ Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp.123-158; p. 123.

³⁷⁴ Heidegger, Martin, *Aus dem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden en Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 79-146 (pp 85- 155); p. 91 (p. 96). Para una ampliación del alcance de la expresión cfr. Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp. 123-158; p. 123.

³⁷⁵ Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, pp. 123-158; p. 126.

³⁷⁶ Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, pp. 123-158; p. 136.

³⁷⁷ “El juicio se considera con razón como la “celula”, esto es, el protoelemento de la lógica... desde el juicio ha de plenificarse la construcción propia de la lógica”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en GA. 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 64 (p. 6) El término entrecomillado es de Heidegger). De allí que Heidegger cite la expresión de Alois Riehl como “divisa (*Motto*)” de su investigación doctoral: “*La reforma de la lógica ha devenido una reforma de la doctrina del juicio*”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en GA. 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 65 (p. 7). La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger). La expresión esta tomada, según refiere Heidegger, de la obra de Alois Riehl „*Logik und Erkenntnistheorie*“. Kultur der Gegenwart, I, 6, 2, Aufl. 1908, S. 81. (Cfr.

Heidegger comenzó sus estudios de teología en el *Wintersemester* de 1909/1910 y se orientó hacia el estudio de matemática, física y filosofía en el *Wintersemester* de 1911/1912³⁷⁸, a propósito de este cambio de estudios ha de señalarse lo siguiente: “Por lo tanto, no es difícil entender por qué Heidegger, después de haber interrumpido su estudio de teología, recurrió a las ciencias naturales, matemáticas, filosofía y lógica en particular: mientras veía en las ciencias naturales la posibilidad de abordar críticamente los supuestos y los fundamentos de la teoría de la evolución, las matemáticas, la filosofía y la lógica le han permitido respectivamente aferrarse a un concepto de verdad frente a las relativizaciones y naturalizaciones modernistas del concepto de verdad; comprende a la verdad como eterna (*der Wahrheit als ewig*), como independiente del hombre, por lo tanto como independiente de las ciencias empíricas y, finalmente, como una *única* verdad. Desde este contexto, debe ser entendida la vocación de Heidegger hacia la filosofía”³⁷⁹. En este sentido su concepción teológica inicial se ve complementada con su nueva orientación hacia las ciencias naturales, la matemática y la filosofía, especialmente la lógica. De esta forma se delimita el concepto de eternidad que Heidegger presupone en su Tesis doctoral, y que, en parte y con matices, se continuará en su Tesis de Habilitación, la filosofía es para Heidegger “en verdad un espejo de la eternidad (*in Wahrheit ein Spiegel der Ewigkeit*)”³⁸⁰.

Estos aspectos teológicos, desde los cuales se piensa la verdad como eternidad, se hallan presentes en sus reflexiones lógicas desarrolladas en su Disertación doctoral, tanto en el inicio de la misma en sus objeciones contra el psicologismo³⁸¹, como en la parte final del escrito. En el último párrafo de la Tesis expidiéndose tanto en torno a la validez lógica del juicio en la lógica pura, como sobre el trabajo previo de la lógica, el cual no ha de obtener su rendimiento de las investigaciones psicológicas centradas en la articulación entre representaciones, “sino a través de las determinaciones inequívocas

Heidegger, Martin, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 65 (p. 7). Nota 4).

³⁷⁸ Para una cronología de los cursos realizados por Heidegger como estudiante cfr. Dokumentationsteil. I. *Heidegger als Student* en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp 13-17; cfr. también en el mismo volumen Neumann, Günther, “Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp 214-225; en especial pp. 214-218.

³⁷⁹ Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, pp. 123-158; pp. 145-146. El término destacado en bastardillas es del autor.

³⁸⁰ Heidegger, Martin, “Zur philosophischen Orientierung für Akademiker” en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 11-14; p. 11.

³⁸¹ “El psicologismo en lógica, por lo tanto, no se refiere a un problema individual aislado de lógica filosófica, sino que se ubica en el contexto de una construcción de visiones del mundo también dirigida a las ciencias naturales y a una naturalización de la conciencia humana. El hombre, su conciencia y las leyes según las cuales ejerce su plena conciencia (*Bewusstseinsvollzügen*) se entienden entonces exclusivamente como un producto de la naturaleza. Estas tendencias no solo significaban una investigación radical de la comprensión transmitida de la filosofía, sino también de la comprensión efectiva del cristianismo. Heidegger era consciente de esto, por lo que todavía se puede hablar de un interés apologetico con respecto a su disertación. Él defiende la filosofía y su propio derecho a la verdad y la pretensión de validez (*Geltungsanspruch*) también con respecto al rol central que la filosofía tuvo para el catolicismo”. (Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, pp. 123-158; pp. 148-149).

y clarificaciones del significado de las palabras”³⁸² y, también, sobre la “región completa del “ser” en sus diferentes niveles de efectividad”³⁸³, Heidegger realiza una declaración de fuertes dimensiones teológico-religiosas: “Lo dicho pretende indicar que el presente trabajo quiere ser filosófico en la medida en que emprendió el servicio al todo último (*im Dienste des letzten Ganzen*)”³⁸⁴. En tanto en la parte conclusiva de su Tesis doctoral Heidegger identifica el carácter filosófico de su trabajo con una dimensión implícitamente teológica, expresada en la referencia al servicio a un todo último, desde nuestro punto de vista, esta indicando al mismo tiempo que sus referencias al significado de la lógica, en alguna medida, han de ser comprendidas en el marco de este contexto apologético.

2.3. Entre la Teología Especulativa y el temprano Idealismo alemán.

Heidegger describe su primer y temprano encuentro con el idealismo alemán y con la Teología especulativa durante su etapa de formación en los siguientes términos:

“En los años posteriores a 1911, asistí a otro curso de teología, el del dogmatismo de Carl Braig. Allí cobré interés por la teología especulativa (*an der spekulativen Theologie*), sobre todo en el impresionante estilo de pensamiento que ese renombrado docente mostraba con suma claridad en cada una de sus lecciones. Durante algunas caminatas en las que me permitió acompañarlo, escuché por primera vez sobre la importancia de Schelling y de Hegel para la teología especulativa (*für die spekulative Theologie*), a diferencia de las enseñanzas sistemáticas de la escolástica. De esta manera, entró en el espectro de mi investigación la tensión entre ontología y teología especulativa en la constitución de la metafísica (*So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Bauegefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens*)”³⁸⁵.

Se destaca aquí la referencia positiva al idealismo alemán como fundamento conceptual de la Teología especulativa a la cual Heidegger reivindica como una fuente de conocimiento fundamental. La teología especulativa permite a Heidegger, según su propia afirmación, pensar la ontología, en especial, la constitución de la metafísica en su tensión con la teología. Este temprano conocimiento de la teología especulativa en 1911 se mantiene a modo de marco conceptual de su Tesis doctoral de 1913, así lo recuerda Heidegger en el *Vorwort* de 1972 a dicha Tesis, al señalar a Carl Braig como “el último de la tradición de la escuela especulativa en Tübingen (*aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Theologie*), que dio rango y amplitud a la teología católica a través de la confrontación con Hegel y Schelling”³⁸⁶.

³⁸² Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 186 (p. 127).

³⁸³ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 186 (p. 128). El término entrecomillado es de Heidegger.

³⁸⁴ Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 186 (p. 128).

³⁸⁵ Heidegger, Martín, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens, GA 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, pp. 91-102; p. 94.

³⁸⁶ Heidegger, Martín, “VORWORT, zur ersten Ausgabe der „Frühe Schriften“ (1972)” en *Frühe Schriften, GA 1*, p. 57 (p. XI).

El descubrimiento hacia 1911 de la Teología especulativa y del idealismo alemán es una adquisición duradera en el pensamiento de Heidegger que mostrará su especificidad conceptual y su influencia no particularmente en la Disertación doctoral, sino en su Tesis de Habilitación al combinarse con una Gramática especulativa. Especialmente en el Apéndice a la misma se constatará este efecto especulativo, pues en él se hará patente el principal aporte de la Teología especulativa, esto es, el descubrimiento de la historicidad. El giro hacia la historicidad, que alcanza su primera expresión relevante al finalizar la Tesis de Habilitación y se continuará en el *Habilitationsvortrag* de 1916 y en el período juvenil de Friburgo, se va constituyendo como una opción filosófica en estrecha relación con, y a medida que se consolida, la influencia de la Teología especulativa. Tenemos así un hilo conductor entre Teología especulativa e historicidad constituido gracias a la relación de dicha teología con el idealismo alemán. Cabe señalar al respecto de esta relación entre Teología especulativa e historicidad que: “Los máximos representantes de la escuela católica de Tubinga, Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier y Johann Ev. Kuhn ganaron en la confrontación con el idealismo alemán el motivo conductor de la nueva determinación de la identidad del cristiano y desde ella para la teología, la iglesia y el catolicismo. Establecieron la pregunta acerca de la identidad del cristiano en el horizonte de una nueva conciencia histórica (*in den Horizont eines neuen Geschichtsbewusstseins*) unida al método histórico-crítico y al método especulativo (*die historisch-kritische und die spekulative Methode*)”³⁸⁷. La consolidación en la formación de Heidegger de esta tendencia teológica e histórica resultará fundamental. A nuestro juicio, constituye el antecedente especulativo que le permitirá visibilizar de modo fenomenológico una forma originaria de la temporalidad, esta es en su primera formulación, la historicidad que Heidegger describirá en sus diversas configuraciones. En ese sentido, “La acentuación del dinamismo y la historicidad en el acontecimiento de la revelación y ejecución de la fe y el método de la división dialéctica diferencia plenamente a la Escuela de Tubinga de la mayoría de las teologías escolásticas”³⁸⁸.

A los efectos de especificar en qué sentido la Teología especulativa constituye un antecedente especulativo para descubrir la temporalidad originaria como historicidad, y delimitar su alcance y límites consideramos las siguientes aclaraciones y especificaciones: “Sin viciar el dogma, los teólogos de Tubinga elevaron su interpretación histórica a un lugar hasta entonces sin precedentes del pensamiento católico”³⁸⁹, en este mismo sentido refiriéndose a Staudenmaier y sus estudios sobre historia y sobre el método especulativo señala Barash: “Los escritos de F.A. Staudenmaier se originaron en los primeros años del siglo XIX, cuando la fascinación por la interpretación histórica se concentraba en su valor como fuente de verdad especulativa. Sus ideas estaban colmadas de confianza en el mérito de la contemplación histórica de fenómenos religiosos los cuales, a su parecer, proporcionaban una perspectiva primordial sobre el rumbo positivo y progresivo de la historia mundial en su totalidad”³⁹⁰. Cabe también aclarar que si bien Heidegger menciona a Carl Braig como

³⁸⁷ Schaber OSB, Johannes, “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp 159-184; pp. 172-173.

³⁸⁸ Rahner, Karl y Lehmann, Karl, „Geschichtlichkeit der Vermittlung“ en Feiner, Johannes y Löhrer, Magnus (editores), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Band 1. *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965, pp. 727-787; p. 747.

³⁸⁹ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 104.

³⁹⁰ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 105.

el Profesor que le transmitió los fundamentos de la tradición especulativa de la Escuela de Tubinga en su confrontación con el idealismo alemán, en especial con las posiciones de Hegel y Schelling, no obstante hay diferencias entre estas tradiciones de pensamiento que merecen señalarse. Con respecto a la Teología especulativa en su relación de confrontación con el idealismo alemán ha de destacarse una diferencia fundamental: “Al mismo tiempo, con su claro énfasis en la distinción entre trascendencia Divina e inmanencia histórica humana, se distinguieron de las filosofías predominantes del idealismo alemán, en especial la de Hegel, cuyas nociones panteístas incluían a Dios y las doctrinas del cristianismo por completo dentro del marco del desarrollo histórico humano”³⁹¹. En lo que atañe a Carl Braig en su relación con la Escuela especulativa de Tubinga ha de señalarse lo siguiente: “Si bien los estudios de Staudenmaier se entusiasaban con el rumbo del valor de la historia y el valor de la razón especulativa humana que busca comprenderla, los de Braig estaban llenos de reservas al respecto. Braig mostró un profundo temor por las consecuencias de una aplicación demasiado minuciosa del escolasticismo histórico, pues criticó con contundencia el intento de reconstruir lo absoluto en la historia en base a la historia misma, sin las presuposiciones metafísicas necesarias que proporciona la teología sistemática. En referencia a este punto, atacó lo que consideró el objetivo del pensamiento protestante liberal (sobre todo, las reflexiones históricas de Adolf von Harnack) y su intento de definir la esencia del cristianismo en base a fundamentos históricos nada más, sin apoyarse en el fundamento metafísico sistemático que proporciona el dogma y la teología católicos”³⁹².

Por lo tanto, y en virtud de lo dicho, destacamos dos aspectos. El primero de ellos, si bien continúa siendo conjetural la influencia de la Teología especulativa sobre el pensamiento de Heidegger³⁹³, nosotros seguiremos la tesis de Otto Pöggeler³⁹⁴ quien afirma que esta Escuela tiene una influencia en el *Habilitationsschrift*. Por nuestra parte centraremos esa influencia teológico especulativa en el descubrimiento de Heidegger de la historicidad como proto-forma de temporalidad originaria; este descubrimiento se complementará en la vinculación de esta teología con la Gramática especulativa. El segundo de ellos, esta temprana influencia del idealismo alemán en el pensamiento de Martin Heidegger reconocible no solo por la transmisión de Carl Braig, sino porque también Heidegger se ocupó de esta tradición en los inicios de su enseñanza académica –en el *Wintersemester* de 1915-1916 Heidegger dictó un curso sobre “Lineamientos fundamentales de la filosofía antigua y escolástica” y dirigió un seminario sobre los Prolegomena de Kant, en este marco en el Semestre de verano de 1916 ya encontramos registrado un curso sobre idealismo alemán y junto con Engelbert Krebs un seminario titulado: “Ejercicio sobre textos de los escritos lógicos de Aristóteles”³⁹⁵ -, será duradera; en especial la de Schelling resultará fundamental como veremos en el Capítulo 7 para la modificación de la noción de antecedente especulativo y del tratamiento de la eternidad en relación a la temporalidad y la negatividad. Esto es, la

³⁹¹ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 104.

³⁹² Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 107.

³⁹³ Cfr. Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, pp. 104-105.

³⁹⁴ Cfr. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 20-31; en especial p. 28.

³⁹⁵ Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, p. 132; cfr. también Von Wolzogen, Christoph, „Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden“ en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp. 201-213.

temprana influencia del idealismo alemán en especial la de Schelling será clave, como ya anticipamos, para comprender su pensamiento tardío, al menos en lo que atañe a los cambios fundamentales en su concepción de la temporalidad originaria, la eternidad y la negatividad.

3. El antecedente especulativo en la Tesis de Habilitación (1915) como vía de acceso a la originariedad del tiempo.

En la Tesis de Doctorado quedó establecida la diferencia entre dos ámbitos del ser, el ámbito del ser ideal y el ámbito del ser real. El primero atañe a los procesos lógicos y a la validez del significado que se expresa en el juicio, en el interior de este ámbito se excluye el tiempo y el modo de expresar la negatividad en la forma derivada del juicio negativo. El segundo atañe a los procesos psicofísicos que incluyen el tiempo, en especial, la sucesión temporal de las vivencias psíquicas. Establecida esta diferencia es necesario explicitar cómo se articulan ambos ámbitos del ser. La articulación implicará una teoría de las categorías y del significado³⁹⁶ que resultará fundamental para la inclusión del tiempo en la ontología, ya no por contraposición a un ser solo ideal que por definición lo excluye, sino del ser en un sentido existencial e histórico³⁹⁷. La Gramática especulativa, explícitamente desarrollada en la Tesis de Habilitación y la Teología especulativa, como transfondo apologético de ese trabajo de Habilitación³⁹⁸, serán centrales en este paso. Por ello puede señalarse que: “En su tesis de habilitación, de 1915, Heidegger se esfuerza por mostrar que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que remiten a estructuras preteóricas ancladas en la vida histórica”³⁹⁹.

³⁹⁶ Heidegger comprende la teoría de las categorías como una articulación entre el pensamiento medieval y el moderno: “... se debe resaltar un determinado problema y colocarlo en la perspectiva de la investigación moderna. Y ciertamente es elegido uno tal, el que la lógica moderna se preocupa particularmente de modo intensivo: *la teoría de las categorías*... Eduard von Hartmann, el autor de la primera teoría moderna desarrollada de las categorías... ha determinado la historia de la filosofía directamente a través de la historia de las categorías... Hasta ahora la lógica escolástica se ha considerado mayormente como una silogística sutil y una copia de la lógica aristotélica. Pero, una vez que se busca comprenderla desde los problemas lógicos, entonces se evidencia inmediatamente otro aspecto”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 202 (p. 144). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). De este modo nos encontramos ante “una manera principalmente nueva de investigación en la escolástica medieval”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 204 (p. 146) Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

³⁹⁷ No obstante esta posibilidad de considerar que por medio de una teoría de las categorías se puede introducir la temporalidad en el análisis es algo que Heidegger ha de considerar en los tramos finales de la Tesis de Habilitación, pues en sus páginas iniciales continúa siendo crítico con la función de la historia para la lógica: “Pero una posibilidad de someter inicialmente, y en cierta consideración efectiva, a estos dos grandes disparejos –la escolástica y el pensamiento moderno- a una reflexión comparativa entre ellos, solo se da en cuanto toda la investigación que *parece ser pura* historia es elevada al nivel de una consideración filosófica sistemática”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 204 (pp. 145-146) Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

³⁹⁸ Señala Heidegger sobre ese contexto en la Tesis de Habilitación: “Si se tiene en cuenta la fuerza motriz y el poder persistente de la vida filosófica y teológica del espíritu en cuanto a lo que dio todo el ambiente medieval, cuyo fundamento radica en la relación primordial y trascendente del alma hacia Dios, entonces no será difícil sostener que hay acuerdo en la indispensabilidad y la importancia fundamental de la investigación histórica en esta parte de la cultura medieval”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 193 (p. 135)).

³⁹⁹ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 91.

Heidegger señala que para identificar la relevancia que la escolástica medieval tiene con el problema de las categorías analizado en su Tesis de Habilitación, es fundamental establecer la relación entre la “doctrina del significado (*Bedeutungslehre*)” y la esfera problemática fundamental de la subjetividad⁴⁰⁰. Se trata de la relación entre el *modus essendi* y los modos subjetivos: el *modus significandi* y el *intelligendi*. Esta es la relación entre el objeto de conocimiento y el conocimiento del objeto, la cual permite expresar el concepto de *verum* como un “*trascendente (Transzendientien)* de la determinación del objeto en *general*”⁴⁰¹. Sin embargo, la constitución del problema de conocimiento en la escolástica medieval no se conecta directamente con una elaboración conciente del problema del juicio, en una relación sujeto-objeto, sino que implicará una dimensión pre-teórica que se descubre en el tramo final de la Tesis. De este modo: “La metafísica de Duns Escoto y la filosofía del lenguaje de Thomas von Erfurt asumen que las categorías están enraizadas en las formas gramaticales del lenguaje cotidiano. El análisis gramático descubre la estructura ontológica de la realidad histórica. Aquí es donde Heidegger cree reencontrar el tema fenomenológico por excelencia: la intencionalidad y su capacidad de acceder a la estructura preteórica del ser histórico”⁴⁰².

La Tesis de Habilitación comienza con el análisis de las categorías que son fundamentales para aprehender la realidad. Se trata de una metafísica general articulada en torno a categorías que son los *trascendentia* del *Ens*, *Unum*, *Verum* y *Bonum*. La más importante de estas categorías es el *ens logicum* gracias al cual determinamos a un ente como particular. Heidegger señala que el *ens* es la objetividad de los objetos de la experiencia: “El *Ens* permanece en todo *objeto (Gegenstand)*, el puede ser conservado (salvatur) en cuando a su abundancia de contenido (*in seiner inhaltlichen Fülle*) como siempre diferenciable”⁴⁰³. El *ens* así caracterizado implica que: “Este *ens* pertenece a lo *maxime scibilia*”⁴⁰⁴. El *Ens* constituye el “concepto más cognoscible (*maxime scibilia*)” y aclara Heidegger que: “Ese “*maxime*” contiene un pensamiento de *valor (Wertgedanke)* teórico y lógico y caracteriza al protoelemento de la objetividad, a saber, la *objetualidad (Gegenständlichkeit)*”⁴⁰⁵. El *Ens* así definido “no significa otra cosa que la *condición de posibilidad del conocimiento de objeto en general*”⁴⁰⁶. En este sentido, los demás *trascendentia* como ser *Unum*, *Verum*, *Bonum*, son convertibles al *Ens*, por lo tanto el *Ens* tiene un carácter último: “Este *carácter último* del *Ens* como

⁴⁰⁰ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 402 (p. 344)

⁴⁰¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 402 (p. 344) Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁰² Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, pp. 94-95.

⁴⁰³ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 215 (p. 157). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴⁰⁴ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 215 (p. 157) Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁰⁵ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 215 (p. 157) Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado y destacado en bastardillas son Heidegger.

⁴⁰⁶ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 215 (p. 157) Los expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

objetualidad en general es lo esencial de una trascendencia (*Dieser Letztheitcharakter des Ens als Gegenständlichkeit überhaupt ist das Wesentliche eines Transcendens*)⁴⁰⁷. Debido a dicho carácter último entonces todos los otros *Transcendens* son “convertibles con el Ens (*mit dem Ens konvertibel*)”⁴⁰⁸. La convertibilidad con el *ens* se transforma así en un criterio fundamental: “Los transcendentia restantes como el *Unum, Verum, Bonum* y así sucesivamente, que valen como cuasi-propiedades del *Ens*, no son originarios en el mismo sentido que el *Ens* en tanto objetualidad en general (*als Gegeständlichkeit überhaupt*)”⁴⁰⁹.

En la Primera Parte de la Tesis de Habilitación en la cual tenemos tres Capítulos -el primero dedicado al *Unum* y a su realidad natural y metafísica⁴¹⁰, el segundo dedicado al *Verum* y a su realidad lógica⁴¹¹ y el tercero dedicado a la “configuración lingüística y al contenido lingüístico de la región del significado (*Sprachgestalt und Sprachgehalt der Bedeutungsbereich*)”⁴¹² - se observa una distinción entre el *ens reale* y el *ens logicum*, quedando claro que para Escoto el ámbito del conocer es el del *ens logicum*. Con lo cual tenemos nuevamente una división entre un ámbito lógico atemporal y un ámbito real temporal. La finalización de la Primera Parte del Tercer Capítulo, en el cual se desarrolla la importancia de la región del significado, anuncia la relevancia de la Gramática especulativa que se desarrollará en la Segunda Parte para encontrar una articulación entre ambos ámbitos del *ens reale* y el *ens logicum*

3.1. La Gramática especulativa⁴¹³.

⁴⁰⁷ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 216 (p. 158) El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴⁰⁸ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 216 (p. 158).

⁴⁰⁹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 216 (p. 158). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴¹⁰ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 214-265 (pp. 156-207).

⁴¹¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 265-289 (pp. 207-231).

⁴¹² Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 290-302 (pp. 232-244).

⁴¹³ Para una caracterización de la gramática especulativa explicitando el alcance semántico del término “especulativo” en su denominación dice Francisco Marcos-Marín: “La línea realista en sentido amplio, o analogista en el mismo sentido, está representada por la *gramática especulativa*, diferenciada de la *gramática positiva* o *práctica* – es decir, la escolar o del uso correcto-, y que es sinónima de *grammatica rationalis*. El término *speculativa* procede de *especulum*, “espejo”: en el espejo de la gramática es donde veremos reflejada esa realidad que es inasequible al conocimiento directo. La versión platónica del mundo como reflejo de un arquetipo ideal se traslada a las categorías gramaticales: los gramáticos buscan los *modi significandi*, los modos de significar de las palabras, distintos de los objetos (*res*) y de los *modi essendi*”. (Marcos-Marín, Francisco, “Observaciones sobre la gramática en la edad media occidental” en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter. Natalem diem sexagesimum celebranti dicata, Estudios de lingüística y lengua literaria*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cátedra, 1983, p. 348. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son del autor). A propósito del alcance de la gramática especulativa de Thomas de Erfurt señala María Eugenia Vázquez Laslop: “Así que no es casual que las gramáticas especulativas de los siglos XII, XIII, y XIV partieran de categorías filosóficas que en la actualidad ubicaríamos dentro de la semántica. Configurar el esquema de la significación en cualquiera de las teorías medievales no es una tarea sencilla, porque esta categoría ni es uniforme durante este período ni contamos en la actualidad con criterios universales para definir los conceptos de significado, referencia, denotación y sentido... en la gramática de Thomas de Erfurt predomina el sentido intensional en la significación, sin perder de vista, en ningún momento, la referencia con la realidad”. (Vázquez Laslop, María Eugenia, “Intención y *modus significandi* en la *Grammatica speculativa* de Thomas de

En el escrito de Habilitación Heidegger profundiza “en la pregunta por el lugar que el modo de realidad efectiva del sentido ocupa dentro del ámbito total de lo ente”⁴¹⁴. A los efectos de aclarar ese lugar específico introduce la cuestión del sentido y el significado en el marco de la gramática: “Sentido y significado son *expresados* a través de una configuración lingüística. Estos contenidos lingüísticos se convierten en expresiones de configuraciones con significado y sentido (*bedeutungs- und sinnbehaftete Gebilde*) en el sentido más amplio de la palabra (*im weitesten Sinne des Wortes*)”⁴¹⁵. Para poder especificar estas “configuraciones con sentido y significado” Heidegger señala lo siguiente:

“En la extensa, y en parte profundamente arraigada, esfera de influencia que la idea evolutiva ha alcanzado dentro del pensamiento científico del presente en general, existe una inclinación peligrosa al explicar la manera *en que* un objeto se ha *desarrollado*, por tanto, se quiere ver en su explicación lo *primero* y lo *último* que es posible con respecto a su conocimiento. Sin embargo, esta absolutización del pensamiento psicológico-histórico pasa por alto el hecho de que, con respecto a ciertos objetos, es posible una interrogación, podría decirse, completamente diferente. Además de la pregunta: *¿cómo ha surgido el lenguaje?* es posible otra: *¿qué debería esperarse de él?*”⁴¹⁶.

De esta forma para Heidegger siguiendo un complejo procedimiento⁴¹⁷ hace una separación del contenido *a priori* del lenguaje con respecto a todo contenido meramente empírico y psicológico. Por eso al proyectar los fundamentos de la gramática al ámbito de las estructuras lógicas que está analizando señala que “las investigaciones psicológicas e históricas sobre el lenguaje *no* pertenecen a la filosofía del lenguaje”⁴¹⁸. En este sentido, y de modo complementario, amplía indicando lo siguiente:

“En la vida natural, pensando y conociendo, nuestra conciencia está en sintonía con los objetos reales de la realidad inmediata; la escolástica describe esta actitud con la expresión “*prima intentio*”. A través de un peculiar cambio de perspectiva surge la posibilidad de dirigir el pensamiento hacia su *contenido* propio, “*secunda intentio*”. Todo lo existente en el mundo de los objetos metafísicos, físicos y psíquicos, así como los objetos matemáticos y lógicos son aprehendidos en el ámbito de la “*secunda intentio*”. Sólo en ese ámbito nos resultan cognoscibles los objetos”⁴¹⁹.

Erfurt”, en *Estudios de Lingüística aplicada*, número 21/22, México, UNAM 1995, pp. 183-198: pp. 185-186).

⁴¹⁴ Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 23.

⁴¹⁵ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 290 (p. 232). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴¹⁶ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 305 (p. 247). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴¹⁷ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 304-341 (pp. 246-283).

⁴¹⁸ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 340 (p. 282). El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

⁴¹⁹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 279 (p. 221). El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

Estamos así frente a un dualismo entre el ámbito del *ens reale* y del *ens logicum*, el modo de resolver este dualismo es reconocer el carácter privilegiado –en tanto tiene un dominio absoluto- del *ens logicum* dado que constituye el ámbito donde se da el conocimiento: “Duns Escoto establece el dominio absoluto del sentido lógico (*die absolute Herrschaft des logischen Sinnes*) sobre todos los objetos del mundo conocido y cognoscible en tanto *convertibilidad del “ens logicum” con los objetos*”⁴²⁰. La convertibilidad es el modo de conectar ambos ámbitos del ser haciendo hincapié en el lógico como aquel que es específico del conocer ya que tiene el dominio sobre los objetos del mundo. Heidegger insiste en que nos encontramos así ante dos reinos diferentes: “La diferencia más cardinal de los modos de realidad (*Wirklichkeitsweise*) es la que está entre la conciencia y la realidad”⁴²¹ y que la solución para encontrar una relación entre ambos recae en el sentido lógico porque: “Solo en tanto vivo en lo que tiene valor (**Geltenden**) sé en torno a lo que es existente (**Existierendes**)”⁴²². Esta solución a través del *ens logicum* tiene su lugar, entonces, por medio de una Gramática especulativa desarrollada en la Segunda Parte de la Tesis bajo el nombre de “doctrina del significado (*Bedeutungslehre*)”, es decir, una doctrina de los *Modi significandi*. Así entendida la solución plantea una tensión en el ámbito de la Gramática especulativa con la temporalidad que atañe a todo lo existente. Heidegger señala al respecto:

“Si bien el momento religioso, el político y, en sentido estricto, los momentos culturales de un período son inevitables para entender la *procedencia (Entstehung)* y la determinación histórica de una filosofía, no obstante puede ignorárselos en un interés por completo filosófico que se mueva solo por los problemas filosóficos *en sí*; el tiempo entendido como categoría *histórica queda, por así decirlo, excluido (Die Zeit als historische Kategorie hier verstanden, wird gleichsam ausgeschaltet)*... Por lo tanto, la historia de la filosofía tiene la misma y *única* relación de esencia con la filosofía, en tanto ella no es “historia pura”, sino que es ciencia de hechos que se ha proyectado en el sistema puramente filosófico”⁴²³.

Esto es, el tiempo si bien puede explicar la procedencia de una teoría filosófica ha de excluirse cuando analizamos los problemas filosóficos como tales. En este marco cabe destacar que es, precisamente, en una teoría del lenguaje en la cual Heidegger asienta este razonamiento⁴²⁴, como señala Jeffrey Andrew Barash al respecto: “En referencia a

⁴²⁰ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 279 (p. 221). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados y destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴²¹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 279 (p. 221).

⁴²² Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 280 (p. 222). La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁴²³ Heidegger, Martín, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 196-197 (pp. 138-139) Los términos destacados en bastardillas y entrecorillados son de Heidegger.

⁴²⁴ En este marco Barash señala de modo específico lo siguiente: “En la segunda parte de la *Habilitationschrift*, Heidegger sacó las conclusiones de una teoría del lenguaje que habría de basarse en la separación de los ámbitos de pensamiento ideal y Ser real que hiciera Scoto y de su idea de los

la *Grammatica Speculativa*, Heidegger declaró que, a pesar de todas las características accidentales del lenguaje, las formas gramaticales podrían vincularse con su sentido lógico a priori inicial. Cuando escribió esto, Heidegger buscó explícitamente desvincular el sentido expresado en las formas gramaticales del lenguaje del mundo empírico de actos psicológicos y del desarrollo histórico⁴²⁵. Si bien la Gramática especulativa vincula las formas gramaticales con su sentido lógico *a-priori* excluyendo de suyo aspectos históricos y psicológicos también es cierto que dado este tratamiento del fenómeno lógico en el *Habilitationsschrift* queda clara una diferencia fundamental con los textos previos, en especial los textos producidos en 1912: “En comparación con los apuntalamientos estáticos del pensamiento en “Das Realitätsproblem” el análisis de su *Habilitationsschrift* demuestra un enfoque más matizado...”⁴²⁶. En ese sentido el “enfoque más matizado” lo introduce aquí el interés de Heidegger por lo individual y su dinamismo. La crítica de Heidegger a los aspectos temporales e históricos parece sostenerse solo en cuanto estos impliquen o conlleven hacia el psicologismo, pero no es una crítica en sí misma a la temporalidad y la historia de lo real individual. Por el contrario, se admite que lo real individual es fundamental y que las formas lógicas no pueden agotar la realidad. En este sentido afirma Heidegger: “La efectividad psíquica es la *forma esencial* del hombre, primero que nada le da su existencia como ser humano... Y, sobre todo, el individuo se definió como lo que realmente existe (**Und oben wurde doch gerade das Individuelle als das eigentlich Existierende bestimmt**)”⁴²⁷. Y ese real individual expresa un carácter temporal, de allí que Jesús Adrián Escudero señale: “En contra del anonimato de la lógica (cuyos principios trascendentales se formulan sin tener en cuenta al sujeto concreto y sus situaciones vitales) y en contra del psicologismo (que confunde la validez lógica de los argumentos con procesos psíquicos de evidencia), surge un renovado interés por las leyes estructurales del lenguaje de las que todo sujeto participa en cuanto hablante de una comunidad. Si se toma como punto de partida una gramática especulativa... entonces pasamos de un “yo pienso” a un “yo actúo” concreto y miembro de una comunidad de lenguaje igualmente concreta”⁴²⁸. De modo que el análisis de los temas centrales de la lógica, en la segunda parte de la Tesis de Habilitación dedicada a la doctrina del significado, permite introducir el valor de la realidad en el ámbito de la fundamentación del juicio. En este sentido, la significación siempre se orienta hacia lo dado: “Siguiendo entonces el hilo conductor de lo dado (Modus essendi), que por su parte solo nos es dado en tanto conocido (en el Modus intelligendi) se alcanzan las formas del significado (Modus significandi)”⁴²⁹. De esta forma es destacada la importancia y preminencia que la realidad dada o *Modus essendi* tiene para toda Gramática especulativa: “El Modus essendi es todo aquello que puede ser vivenciado en general (*Erlebbare überhaupt*); en un sentido absoluto, todo aquello

diferentes tipos de unidad posible de esos ámbitos”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, pp. 118. El término destacado en bastardillas es del autor).

⁴²⁵ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, pp. 118. Los términos destacados en bastardillas es del autor.

⁴²⁶ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, pp. 120. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor.

⁴²⁷ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 277 (p. 219). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴²⁸ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, pp. 102, 103. Los términos entrecomillados son del autor.

⁴²⁹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 321 (p. 263).

opuesto a la conciencia, la “robusta” realidad („*handfeste*“ *Wirklichkeit*) que se resiste a ser sometida a la conciencia y que nunca puede dejarse de lado”⁴³⁰.

Desde esta perspectiva la realidad dada o *Modus essendi* está inmediatamente dada a nosotros porque nos encontramos en ella y esa realidad es una realidad singular: “El *Modus essendi* es una realidad empírica dada inmediatamente *sub ratione existentiae*. Pero, significativamente debe mencionarse aquí que Duns Escoto caracteriza esa realidad empírica como algo situado bajo una “*ratio*”, esto es, un punto de vista, una forma, un estar en condición respectiva (*Bewandtnis stehend*)”⁴³¹. Habitamos en cierto modo atemáticamente esta realidad y su “región del significado (*Bedeutungsbereich*)”. Conocemos los objetos porque ya nos encontramos en cierto nivel de significado de la realidad, por ello Heidegger afirma al respecto: “Lo que siempre se conoce, aquello sobre lo que también siempre se emiten juicios, debe ingresar al mundo del *sentido* (*es muß eingehen in die Welt des Sinnes*), sólo en él se conoce y juzga”⁴³². Vivimos así en un mundo pre-temático, en el cual nos absorbemos, y ese es el mundo del sentido, es un mundo temporal que una Gramática especulativa de estas características nos permite desvelar. Este mundo de sentido pre-temático encuentra su expresión en la “individualidad (*haecceitas*)”. Dice Heidegger sobre ello:

“Lo individual es un *último irreductible* (*ein unzurückführbares Letztes*). Éste significa el objeto real... prout includit existentiam et tempus. Dos manzanas del mismo árbol no tienen la misma posición “*con respecto* („*Hinblick*“)” al cielo, cada una es distinta con respecto a la otra, no obstante quieren igualarse plenamente a través de diferenciarse por su determinación *espacial*. Todo lo que existe realmente es un “tal-ahora-aquí („*Solches-Jetzt-Hier*“)”.... La forma de la individualidad (*haecceitas*) está destinada a ofrecer una determinación originaria de la efectividad real (*eine Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit*)”⁴³³.

Lo individual constituye así un momento ahora único y originario que es irreductible a cualquier otro. Es la Gramática especulativa la que pone de manifiesto esta singularidad de lo individual y como señala Jesús Adrián Escudero se destaca aquí el valor temporal de ese singular. Al respecto señala: “Nuestra vida histórica se mueve en la esfera de las singularidades concretas. Si se rechaza el conocimiento de la singularidad, se pone en

⁴³⁰ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 318 (p. 260). El término entrecomillado es de Heidegger.

⁴³¹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 318 (p. 260). Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado y destacado en bastardillas son de Heidegger.

⁴³² Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 280 (p. 222). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴³³ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 253 (p. 195) Los términos destacados en bastardillas, el término entrecomillado y destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger. Luego de la expresión “tal-ahora-aquí („*Solches-Jetzt-Hier*“)” Heidegger cita del texto de Escoto en la llamada a pié de página 54 en apoyo de este carácter individualizante lo siguiente: “Expono quid intelligo per *individuationem*... non quidem unitatem *indeterminatum*, secundum quam quodlibet in specie dicitur unum numero, sed unitatem *signatum ut hanc*, ut est *haec* determinata. Oxon. II, dist. III, qu. IV, 33 a, n. 3; cf. l.c.l dist. II, qu. I-VII”. Comentario a la llamada a pié de página 54 en Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 253 (p. 195) nota 54.

tela de juicio la comprensibilidad de la historia. La fusión de la *haecceitas* con la intuición categorial permite a Heidegger... un análisis fenomenológico de la vida histórica, esto es, en una hermenéutica de la facticidad”⁴³⁴. En este marco continuando con la misma consideración Jesús Adrián Escudero señala que Heidegger descubre en su Tesis de Habilitación sobre Duns Scoto lo “extraordinariamente importante para su filosofía que la heterogeneidad, riqueza y diversidad de la realidad no pueden tener cabida en un tipo de ciencia que se orienta por el ideal de la identidad”⁴³⁵. Esa ciencia que se atiene a la complejidad de la realidad es una Gramática especulativa en la cual se expresa esta tensión entre, por un lado, explicar esa realidad en formas gramaticales puras y, por el otro, en respetar la singularidad temporal y última de esa realidad. Se trata de considerar “la lengua viva y enunciados en la particular *movilidad* dada de la significación y de su plenificación”⁴³⁶. La movilidad de la significación es especulativa porque si bien refleja a una realidad a la cual no se podría acceder de otro modo, esa realidad remite a la dimensión temporal y viviente del hablante. La noción de “especulativo” expresa aquí una complejidad fundamental porque, por un lado, refiere atemporalmente al sentido en formas lógicas puras, pero, por otro lado, se opone al mero sentido atemporal del significado.

3.2. De la Gramática especulativa a la Teología especulativa: la *haecceitas*

De esta forma, la categoría que es la más general determinación del objeto y la “objetualidad (*Gegenständlichkeit*)” tienen sentido solo para un sujeto que juzga, pues en el sujeto se constituye la objetividad para el juicio. El fundamento para “una diversidad de *regiones de validez (Mannigfaltigkeit von Geltungsbereichen)*”⁴³⁷ internas a la totalidad de las categorías si bien yace primariamente en la diversidad de las regiones de objetos no se agota exclusivamente en ella. Es decir, sin tomar en consideración los aspectos subjetivos de la lógica no puede haber un sentido de valor y de validez ni inmanente, ni trascendente por eso con precisión y especificidad programática señala Heidegger: “Sin considerar a la “lógica subjetiva” no se puede hablar unitariamente de un *sentido* de validez *inmanente y trascendente*”⁴³⁸. Ambos, inmanencia del sujeto que juzga y trascendencia de aquello sobre lo cual se juzga, son conceptos relacionales y todo tipo de objetualidad solamente puede ser tal cuando está en relación a un sujeto juzgante. Existe una estrecha relación entre el problema de la categoría y el del sujeto juzgante que debe ser analizada y que no se agota en el plano lógico. La necesidad de fundamentar un carácter subjetivo no-psicologista de la lógica nos lleva a la rehabilitación de una posición metafísica que reinsertará la realidad histórico temporal, y no lógica, en el ámbito subjetivo del juzgar.

En este mismo sentido y complementariamente, los problemas lógicos solo pueden ser comprendidos en su especificidad si la esfera lógica es puesta en relación a lo que

⁴³⁴ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 130. El término entrecomillado es del autor.

⁴³⁵ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 130.

⁴³⁶ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 336 (p. 278). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴³⁷ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 404 (p. 346). Los términos están destacados en bastardillas por Heidegger.

⁴³⁸ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 404 (p. 346). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

Heidegger denomina “translógico (*translogischer*)”: “No se puede arrojar verdadera luz sobre la lógica y sus problemas en general, si no se interpreta la conexión *con lo que se halla fuera de ella (aus dem heraus sie)*, lo que deviene translógico”⁴³⁹. En este marco, es que Heidegger afirma: “*La filosofía no puede carecer de su óptica propia, una metafísica de la duración*”⁴⁴⁰. Para una teoría de la verdad entonces es necesaria la tarea de establecer un significado teleológico-metafísico último de la conciencia. Por lo tanto, la posición teórica no es prototípica de un sujeto meramente teórico sino que es interna al reino en el cual se halla la dirección configurativa “del espíritu viviente (*des lebendigen Geistes*)”. Solamente con una orientación hacia este espíritu viviente –que, Heidegger recuerda, se “afirma eternamente” según expresión de Friedrich Schlegel– permanece la lógica, en tanto teoría del conocimiento, preservada de una delimitación externa y arbitraria de sus estructuras; y su sentido lógico puede constituir así el problema de su “*significado ontico (ontische Bedeutung)*”⁴⁴¹. El sujeto de conocimiento teórico, por lo tanto, no constituye el sentido metafísico más significativo para el espíritu viviente ya que dicho espíritu es, en el sentido amplio de la palabra, esencialmente histórico⁴⁴². De allí que Heidegger señale que la historia y su significado teleológico, cultural y filosófico ha de devenir un elemento significativo determinante para el problema del significado. Heidegger lo indica del siguiente modo:

“En el concepto del espíritu viviente y en su relación con el “origen” metafísico se abre una mirada (*Einblick*) a su estructura metafísica fundamental; en la que la singularidad, la individualidad del *acto*, se combina con la validez universal, la autoexistencia del *sentido (Ansichtbestehen des Sinnes)*, en una unidad viviente. Objetivamente considerado, se trata del problema de la relación entre el tiempo y la eternidad, la mutación y la validez absoluta, el mundo y Dios, que se reflejan en las teorías de la *historia* (configuración del valor) y la *filosofía* (estimación del valor) (*Objektiv gewendet, liegt das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung, Welt und Gott vor, das sich wissenschaftstheoretisch in Geschichte (Wertgestaltung) und Philosophie (Wertgeltung) reflektiert*)”⁴⁴³.

Deben destacarse a partir de esta referencia tres elementos claves: tiempo, historia y eternidad. Se trata de tres conceptos que especifican cómo la contraposición entre un ámbito atemporal de validez, eterno, y otro histórico, temporal, tiende para Heidegger a disolverse. La historia o tiempo y la eternidad son dos modelos que expresan una serie de oposiciones: espíritu viviente-origen metafísico del mismo, modificación de la validez-validez absoluta, mundo-Dios, configuración del valor-vigencia del valor,

⁴³⁹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 404 (p. 346) El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁴⁴⁰ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 406 (p. 348). La oración está destacada en bastardillas por Heidegger.

⁴⁴¹ Heidegger Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 406 (p. 348) Los términos están destacados en bastardillas por Heidegger.

⁴⁴² Cfr. Heidegger Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 407 (p. 349).

⁴⁴³ Heidegger Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 410 (p. 352). Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorinado son de Heidegger.

historia-filosofía perenne, que tienden a disolverse en aras de un progresivo primado de la individualidad temporal⁴⁴⁴; en este ámbito paulatinamente se sientan las bases para dejar de considerar a la eternidad, como fenómeno atemporal o como la mera cancelación y ausencia del tiempo. En la Tesis de Habilitación este paso se ve posibilitado por lo que podemos denominar ámbito de la especulación, que Heidegger cifra en la Gramática especulativa y la Teología especulativa, el cual lleva al descubrimiento del carácter irreductible de la individualidad en su dimensión temporal e histórica⁴⁴⁵. Complementariamente el hecho que Hegel esté aludido tanto en el inicio como en el fin de la Tesis de Habilitación da una pauta de esta modificación de perspectiva por parte de Heidegger. En el inicio en tanto se señala en el epígrafe que “... en consideración a lo que es la esencia íntima de la filosofía, no hay predecesores, ni sucesores”⁴⁴⁶, esta consideración programática sobre la esencia de la filosofía en un criterio hegeliano encuentra su complemento en la afirmación final, también de fuerte carácter programático, donde nuevamente se alude a Hegel, pero ahora en el marco de la historia y de las cosmovisiones históricas. Dice Heidegger:

“La filosofía del espíritu viviente del amor pleno (*der tatvollen Liebe*) de la divinidad adoradora, cuyos puntos de dirección más generales solo pudieron ser insinuados en la peculiaridad de una doctrina de la categorías guiada por sus tendencias fundamentales, enfrenta la gran tarea de una confrontación básica con el sistema más formidable tanto en plenitud como en profundidad, en el reino de las vivencias y formación de conceptos de una cosmovisión histórica (*historischen Weltanschauung*), que ha absorbido junto con Hegel todos los motivos problemáticos filosóficos fundamentales que lo han precedido”⁴⁴⁷.

Este pasaje da cuenta de varios aspectos, ante todo ha de señalarse una preocupación neokantiana fundamental, a saber, la restauración de la filosofía a través de la lógica, una lectura fenomenológica de la Gramática especulativa medieval, una influencia contextual teológico-especulativa, todo lo cual confluye haciendo hincapié en la necesidad de revisar la noción de cosmovisión histórica heredada de Hegel. A partir de la reflexión precedente encontramos un doble camino, por un lado, restablecer la ambición fundamental de Hegel de constituir una cosmovisión que es la esencia más profunda de la filosofía concentrada en el despliegue histórico. Se trata de confrontar con la cosmovisión hegeliana, no para eliminar el factor histórico, sino para rehabilitar a

⁴⁴⁴ A los efectos de precisar como este desarrollo temprano en el ámbito de la lógica y su descubrimiento de la individualidad se orientan hacia los futuros análisis de la vida fáctica desde 1919 en adelante puede verse Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger an the Emergence of the Question of Being*, London, New Delhi, New York, Sidney, Blommsbury, 2015, pp. 13-39.

⁴⁴⁵ Ha de tenerse en cuenta que el trasfondo filosófico de esta discusión en la cual ambas Tesis, en especial la de Habilitación, culminan en una reivindicación de la subjetividad individual es un intento por parte de Heidegger por delimitar el valor de la lógica como ciencia frente al psicologismo. Para una reconstrucción de los diferentes aspectos que caracterizan al psicologismo en este período en que Heidegger elabora sus Tesis y al valor que la fenomenología reviste en esta polémica, cfr. Kusch, Martin, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophy Knowledge*, London, New York, Routledge, 1995, pp. 6-12; 36-92; 98-119; 157-186; 199-205; 218-271.

⁴⁴⁶ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 193 (p. 134).

⁴⁴⁷ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 410-411 (pp. 352-353).

la historia. La historia permitiría así saldar la distancia entre validez y realidad⁴⁴⁸. Por otro lado, se coloca a la filosofía en aquello que es su proyecto esencial: la metafísica. Se trata de reunir, como decía una cita precedente, en un “origen metafísico” que sea una “unidad viviente”, la “individualidad de los actos”, la “validez universal” y la “consistencia en sí del sentido”. De esta forma, se configura la visión “translógica” de la lógica mediante una reflexión en torno al uso de la noción de cosmovisión histórica en Hegel y de su concepción de un espíritu viviente que es histórico. A modo de conclusión de este análisis cabe afirmar que la historia queda como tema central sobre el cual versará la próxima reflexión, dice Heidegger:

“Sólo es posible comprender el Espíritu si la completa plenitud de sus producciones, es decir, *su historia*, es asumida en él; plenitud constantemente creciente, con la cual, en su conceptualidad filosófica, se nos brinda un medio constantemente creciente para concebir el espíritu absoluto de Dios. La historia y su interpretación teleológico-cultural y filosófica *ha de devenir un elemento determinante de sentido para el problema de las categorías*”⁴⁴⁹.

A esta tarea de comprender el problema de la historia y su sentido temporal se aboca la Lección Inaugural de Heidegger de 1916, solo que la reflexión no versará sobre la historia y el “espíritu absoluto de Dios”, ni sobre el “problema de las categorías”, sino sobre la relación entre tiempo e historia. Como consideración final, reflexionando sobre la profunda esencia cosmovisionaria de la filosofía, debe comprenderse entonces que la escolástica medieval -entendida como filosofía- no ha de estar en contraposición a la mística, pues ambas pertenecen esencialmente a la cosmovisión medieval: “Escolástica y mística se copertencen esencialmente en la cosmovisión medieval. Los pares de ambas “contraposiciones”: racionalismo-irracionalismo, escolástica-mística *no se recubren (decken sie nicht)*”⁴⁵⁰. Una filosofía escindida de la vida, únicamente racional, sería “*impotente (machtlos)*” y la mística entendida como vivencia irracional es “*carente de meta (ziellos)*”⁴⁵¹. La mística⁴⁵² expresa su pertenencia al espíritu viviente

⁴⁴⁸ Cfr. Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 184.

⁴⁴⁹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 408 (p. 350). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁵⁰ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 410 (p. 352). Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁴⁵¹ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 410 (p. 352). Los términos están destacados en bastardillas por Heidegger.

⁴⁵² En relación a la función teológica de la mística en la disertación de Habilitación señala Luca Savarino: “En la disertación de 1916, el proyecto de Heidegger parece aún el de recuperar los contenidos de la escolástica, releyéndolos a la luz de temas y autores de la tradición mística... Heidegger destaca la necesidad de una historia de la psicología escolástica que hace luz, en conexión con las raíces místicas de esta última, el carácter no meramente psicológico y las diferencias respecto de la psicología moderna, de índole científico naturalista. En la medida en que la psicología escolástica no está orientada a echar luz sobre el flujo de las vivencias psíquicas -reales y en movimiento- sino que está dirigida en sentido objetivo hacia una fenomenología de la experiencia religiosa, puede ayudar a resolver el problema de la intencionalidad. Solo una profundización de la literatura mística de la escolástica, concluye Heidegger, podría echar luz sobre este aspecto de la psicología medieval... La experiencia mística es funcional a una crítica del aspecto abstracto y puramente racional de “sistema” de la escolástica: es necesario redescubrir

de una época y de esta forma atestigua su aspecto temporal, pero esta atestiguación sólo es posible en tanto la mística, en esta dimensión histórica y temporal –que se desvela especulativamente en una Gramática y en una Teología-, pertenece a la más profunda esencia cosmovisionaria de la filosofía y, sabemos en virtud de lo dicho, que la cosmovisión es esencialmente histórica. Este punto será central en el pensamiento tardío de Heidegger, en el cual los elementos místicos de su pensar y una reflexión sobre el tiempo tienen una relación estrecha⁴⁵³.

Como señala Sean J. Mc Grath refiriéndose a la influencia escotista en Heidegger: “Heidegger asumió de Scoto dos principios hermenéuticos fundamentales que codeterminan esencialmente la continuidad de su trabajo filosófico: (1) lo comprensible sobrepasa lo teórico. (2) El horizonte de comprensibilidad originario es el tiempo. El principio escotista de conocimiento pre-teórico del individuo, esto es, la doctrina de la *haecceitas* es la inspiración de la analítica del Dasein”⁴⁵⁴. Queda así planteado el tiempo como un tópico central de la Tesis de Habilitación que ejercerá una influencia duradera. Es relevante destacar cómo se fundamenta esta valoración del tiempo. Para lo cual articularemos lo que ya señalaba Heidegger, en su Tesis de Doctorado, con lo señalado en la Tesis de Habilitación. En dicha Disertación doctoral, Heidegger establecía la relación entre ontología y lógica. Todo ser tiene un sentido que expresa su “validez (*Gelten*)”, y la validez no es idéntica con la efectividad. La validez es el horizonte de sentido que está presupuesto en toda determinación ontológica, es el fundamento de la posibilidad del pensar. En la Tesis de Habilitación se continúa esta misma idea, lo cual implica que Heidegger entiende la validez como intemporal. En ese sentido, quien es temporal en la tesis de Habilitación –y en esto Heidegger continúa el mismo criterio de la Tesis Doctoral– es el existente individual. El existente implica su determinación temporal y la validez reviste cierto carácter intemporal. Este reconocimiento de la temporalidad del existente resulta fundamental, pues constituye la forma en la cual Heidegger se apropia de la noción escotista de *haecceitas*. La teoría escotista de la *haecceitas* considera que la individuación es una forma que configura la individualidad fáctica y le permite escapar de los conceptos universales. La *haecceitas*, esto es, la cualidad de cada cosa de ser “esta cosa” o esteidad es, para Heidegger, el principio de explicación de todo fenómeno, de todo ente existente sin tener que recurrir a la dogmática de las categorías. Ya en 1915 Heidegger desarrolla la noción de aquello que en 1919, conceptualmente, llamará el “Proto-algo (*Ur-Etwas*)” como una “región universal circumscripita del “algo en general („*Etwas überhaupt*“)”⁴⁵⁵. La *haecceitas* reviste, así, una forma pre-teórica que resultará fundamental para acceder a la vida fáctica en cuanto tal. Desarrollaremos este punto en el Capítulo siguiente, pero dejamos sentado en este Capítulo que esa vida fáctica a la cual accedemos es una vida temporal y el acceso a la misma es también temporal. La *haecceitas* tiene como resultado

un contexto de experiencia vital dentro del que sujeto y objeto sean reconducidos a una unidad más originaria”. (Savarino, Lucas, *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2001, pp. 88-89. El término entrecomillado es del autor).

⁴⁵³ Cfr. Schürmann, Reiner, “Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki”, pp. 15-90, en especial páginas 63-71 y Caputo, John D., “Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger”, pp. 91-167, en especial páginas 123-140; en Schürmann, Reiner y Caputo, John D., *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995.

⁴⁵⁴ McGrath, Sean Joseph, “Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp. 243-258; p. 244.

⁴⁵⁵ Heidegger, Martin, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 314 (p. 256) La expresión esta entrecomillada por Heidegger.

proporcionar un acceso a la vida pre-teórica la cual es histórica. De allí la importancia que frente a la intemporalidad de la validez expresada en el juicio se defiende la temporalidad de la singularidad. Para comprender la individualidad y la singularidad en un horizonte de sentido, no se puede prescindir de su historia⁴⁵⁶. La historia será el tema de tratamiento de la Lección inaugural *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft*, siguiente punto de este Capítulo. El significado de la Tesis de Habilitación, puesta en relación a la investigación de la noción de tiempo en la obra de Heidegger, revela su descubrimiento: el cómo de la *haecceitas* es el tiempo. El descubrimiento escotista, mediado por la interpretación heideggeriana, indica que a través del individuo se descubre la cognoscibilidad del tiempo. La temporalidad de la vida fáctica hará más explícita, y por ende, confirmará esta afirmación. En este caso, la *haecceitas* se conceptualiza como una intuición pre-conceptual del ser histórico. El paso previo a estos análisis de la temporalidad de la vida fáctica es la mencionada Conferencia Inaugural *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft* en la cual la *haecceitas* se llamará “singularidad (*Einzigkeit*)” y “unicidad (*Einmaligkeit*)”⁴⁵⁷.

En este mismo sentido cabe señalar siguiendo a Jeffrey Andrew Barash sobre la posición de Heidegger en la Tesis de Habilitación: “A las claras, la interpretación metafísica de Heidegger esta cargada de presuposiciones teológicas manifiestas que sustentan su marco teórico más amplio. La posible continuidad de estructuras a priori de sentido se relaciona tanto para Heidegger como para Scotus, con la vocación humana de la búsqueda de Dios, afianzada en las capacidades fundamentales de la naturaleza metafísica humana. La idea de Heidegger sobre dicha continuidad está matizada por una mayor valoración de la concepción medieval de individualidad (*haecceitas*) de Scotus, que abre a la concepción moderna de Heidegger la posibilidad de una sistematización continua de la historia de la verdad”⁴⁵⁸. Es decir, el descubrimiento del valor de la temporalidad, como historia, que va asociado a la noción de *haecceitas* implica también una dimensión de religiosidad donde la noción de “especulación”, más específicamente la influencia que esta noción ejerce en la obra de Heidegger por medio de la Teología especulativa, se enriquece y diversifica en su significado y acepción.

En este contexto merece destacarse la actualización de la ya mencionada influencia ejercida por la obra de Carl Braig en la formación temprana de Heidegger. Braig fue su Profesor de teología sistemática en Freiburg im Breisgau y gracias a esta influencia puede señalarse que la perspectiva en la cual Heidegger abordó el estudio del ser no se circunscribe solamente a la influencia aristotélico tomista, que era muy importante en su formación, sino que esta complementada por el descubrimiento de las concepciones metafísicas modernas, es especial, las de Hegel y Schelling. Recordemos que conociendo las obras de estos autores, y del idealismo alemán en general, Heidegger descubrió el valor de la Teología especulativa desarrollada por la Escuela teológica de Tubinga y, con ella, la importancia que el tiempo histórico reviste para los análisis religiosos desarrollados por dicha Escuela. A propósito de ello puede señalarse: “Otra fuente de inspiración de Heidegger durante sus años de juventud fue el Profesor Carl

⁴⁵⁶ Cfr. McGrath, Sean Joseph, “Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger” en Denker, Alfred y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp. 255-256.

⁴⁵⁷ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 427 (p. 369).

⁴⁵⁸ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 121. El término destacado en bastardillas es del autor.

Breig, quien le enseñó teología sistemática en Friburgo. Después de pasarse en 1911 a filosofía, Heidegger siguió frecuentando las clases de Breig. Por los comentarios de Heidegger, es evidente que mantuvo un contacto personal con Braig hasta mucho después de esa fecha”⁴⁵⁹.

Este temprano descubrimiento del idealismo alemán llevó a Heidegger a comprender el valor de la Teología especulativa como aquella disciplina que al ingresar en el espectro de sus investigaciones generó cambios, el más importante fue el progresivo reconocimiento del valor que la temporalidad, más específicamente, la historia tiene en las investigaciones filosóficas. Cabe señalar a propósito de ello: “Heidegger ganó a través de Braig un nuevo acceso a la historia y a la historicidad de la filosofía y la teología”⁴⁶⁰. Esta influencia teológica de la escuela especulativa progresivamente le permite a Heidegger revalorar la noción de historia y tener una primera aproximación al idealismo alemán con diversos matices exegéticos, idealismo alemán que tan importante será para la filosofía fenomenológica del autor en la década de 1930 cuando aborde el pensamiento de Schelling. Por un lado, Heidegger encontrará en la Teología especulativa la importancia de la historia –con lo cual hay un contexto teológico en el cual esta noción temporal puede desarrollarse. Por otro lado, esa apropiación de la dimensión histórica en tanto implica una confrontación con el idealismo alemán debe delimitarse del idealismo hegeliano; la trascendencia divina no ha de confundirse con la historicidad humana como sucede en el panteísmo hegeliano, pero en esa delimitación la interpretación histórica, y la historicidad humana, no se empobrecen sino que alcanzan sus máximos niveles de desarrollo. Este último fue el objetivo que Heidegger se fijó luego de culminar su Disertación doctoral y que alcanzó en su Tesis de Habilitación, objetivo que el propio Heidegger redactó así, centrarse “en el estudio de la escolástica tardía, especialmente la de Occam, a los efectos de tener una base concreta y amplia que arroje luz sobre la escolástica tardía, para la comprensión erudita de la historia del origen de la teología protestante, y por lo tanto, de los problemas centrales conectados con el idealismo alemán”⁴⁶¹. De esta forma la historia alcanza su dimensión temporal originaria y marcará el próximo camino de investigación emprendido por Heidegger, se trata del estudio que “debe tener de modo incondicional la meditación necesaria de las preguntas fundamentales para una historización de los problemas de la filosofía (*für eine Problemgeschichte der Philosophie*)”⁴⁶².

En este sentido dice Otto Pöggeler enfatizando la importancia de la Teología especulativa para los problemas ontológicos tratados por el primer Heidegger: “La pregunta por las muchas maneras de decir el ser y por la diferenciación y articulación de los ámbitos de la realidad efectiva, tal como quedaba apuntada dentro de la pregunta por la naturaleza específica del *verum*, es resuelta en los primeros trabajos de Heidegger mediante una interpretación metafísico-teleológica de la conciencia a la que le corresponde una interpretación teleológica y filosófico-cultural de la historia acontecida. Parece pues que, una vez más, cabe dar satisfacción a la pregunta por la unidad del ser dentro de su múltiple decibilidad mediante posiciones de tipo metafísico,

⁴⁵⁹ Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 103.

⁴⁶⁰ Schaber OSB, Johannes, “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, pp. 159-184; p. 173.

⁴⁶¹ Heidegger, Martin, “Vita (1922)”, pp. 41-45; p. 42 en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 42.

⁴⁶² Heidegger, Martin, “Vita (1922)”, pp. 41-45; p. 42 en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16, p. 42.

que alcanzan su fundamentación última gracias a una teología especulativa”⁴⁶³. Como ya aclaramos previamente compartimos esta tesis de Pöggeler que ahora ampliamos en sus fundamentos y alcance. Heidegger mismo señala una serie de temas que quedan pendientes a ser trabajados en este período. A propósito de esos señalamientos en una llamada a pie de página de su escrito de Habilitación en el cual hay una mención a las dificultades del problema del significado óntico, de la captación lógica del objeto y de sus relaciones con la oposición y el problema del valor, Heidegger dice lo siguiente sobre los temas que quedan pendientes: “Acercas de este problema el autor espera poder enseñar pronto una determinación de principios en una investigación más detallada sobre el ser, el valor y la negación”⁴⁶⁴. El valor progresivamente dejará de ser un tema central de sus investigaciones, pero el ser, la negación, y la articulación entre ambos, se convierten en ejes temáticos para las próximas reflexiones en torno al carácter originario de la temporalidad. Reforzando este aspecto dice Heidegger en la última llamada a pie de página de su *Habilitationsschrift*:

“Desde este punto de vista, el término “*philosophia perennis*” puede ser analizado y determinado desde un aproximado punto de vista teórico científico, que hasta hoy no ha acontecido de una manera satisfactoria. Tampoco es el problema de una *contemplación científico-teórica de la teología católica* estrechamente relacionada con lo que se ha dicho hasta la fecha, menos aún porque se haya dado una solución al mismo, lo que en parte tiene su fundamento en el hasta ahora ciego problema de una consideración demasiado tradicional de la *lógica*”⁴⁶⁵.

Esto es, si vamos más allá de la noción tradicional de lógica, si superamos esa ceguera de centrarnos en una concepción extremadamente tradicional de ella, se alcanzará entonces una concepción de la teología en la cual el carácter originario de la temporalidad entendida como historia se hará visible.

3.3. Los antecedentes especulativos para el descubrimiento de la temporalidad originaria.

Hay un encadenamiento conceptual entre ambos trabajos de Tesis a destacar. La crítica al psicologismo en la Tesis doctoral lleva, progresivamente, a reconocer una esfera de sentido y validez puras. En dicho ámbito, la temporalidad no es explicitada en su originariedad, pues ella está excluida del ámbito privilegiado del juicio ya que este tiene una validez intemporal, esto es, eterna, entendiendo por eternidad la ausencia de tiempo. La negatividad encuentra su lugar específico en la esfera de validez del juicio y por ello no implica una concepción ontológica que la coloque en la realidad misma. La eternidad es concebida como atemporalidad y ésta constituye el aspecto específico de la validez de sentido que expresa el juicio. En la Tesis de Habilitación dicha esfera de validez y sentido es reconocida no solo en su pureza lógica, sino también en su dimensión metafísica, lo cual implica establecer su relación con el carácter translógico que es

⁴⁶³ Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 27. El término destacado en bastardillas es del autor.

⁴⁶⁴ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); Nota 5, p. 407 (p. 349).

⁴⁶⁵ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); Nota 8, p. 410 (p. 352). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

propio de la subjetividad. Este carácter translógico de lo subjetivo remite a su vez a un tiempo que dura, esto es, a la historia. Como señala Heidegger lo que resulta decisivo para este punto es “cuando se reconoce una segunda tarea básica a cada doctrina de categorías, *la configuración del problema de las categorías en el problema del juicio y la subjetividad (Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektproblem)*”⁴⁶⁶.

La apertura de esta dimensión individual, temporal, histórica y singular será posibilitada gracias a un tránsito que se produce desde la Gramática especulativa escotista que Heidegger analiza, la cual progresivamente se articula con la individualidad propia de una subjetividad, hacia una Teología especulativa donde ese sujeto es concebido como histórico. La dimensión histórica tiende a disolver la oposición rígida entre filosofía-lógica-validez-intemporalidad contrapuesta a la realidad-individualidad-temporalidad-historia. Cabe destacar en este contexto el valor que aporta la Gramática especulativa al estudio de la génesis del lenguaje, con lo cual en ese sentido, permite pensar en la dimensión individual temporal de la realidad o *modus essendi*: “La gramática especulativa añade a la gramática este nexo con lo lógico. Ambas tienen por objeto el lenguaje, pero lo estudian desde distinto enfoque. La gramática, en su acepción tradicional, analiza el lenguaje como algo ya dado, en cambio, la gramática especulativa –estudio filosófico del lenguaje– asiste a su génesis”⁴⁶⁷. De esta forma, si bien la Gramática especulativa busca dilucidar la estructura lógica de los significados⁴⁶⁸ en tanto Gramática especulativa tiene por intención, como ya expresara Tomás de Erfurt en el proemio a la obra que Heidegger analiza, alcanzar el estatus de ciencia independiente, especialmente de la lógica⁴⁶⁹; ese ámbito buscado de independencia se consumará en la Teología especulativa.

Resta como tema pendiente no tratado en la Tesis de Habilitación el lugar de la negatividad luego de esta rehabilitación de la individualidad histórica y temporal como aspecto insuprimible del análisis del fenómeno lógico. La Gramática especulativa no

⁴⁶⁶ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 401 (p. 343). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁴⁶⁷ Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, p. 34. Los términos destacados en bastardillas son de la autora. Para una ampliación de este punto véase nota 13 de este Capítulo. Para ampliar el punto confrontar llamada a pie número 13 en el presente Capítulo.

⁴⁶⁸ Cfr. Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 338-340 (pp. 280-283), para este punto cfr. Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, p. 49 en especial la llamada a pie de página número 59.

⁴⁶⁹ Cfr. Tursi, Antonio, *Estudio Preliminar a la Gramática especulativa de Tomás de Erfurt*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 7. “Heidegger parte de la distinción escotista entre la cosa en tanto existente y la cosa en tanto inteligida. Y llevando esta distinción a la gramática especulativa, la cosa en tanto inteligida es el contenido de una expresión lingüística, cuya forma *a priori* es precisamente el modo de significar. Si bien la gramática especulativa se remonta a una pluralidad de significados o modos de ser a una pluralidad de base del objeto o modos de ser, no por ello se cae en un empirismo, pues hay modos de significar de privaciones o de Dios o de un quimera. Sucede que el modo de ser es la causa mediata del modo de significar, pues su causa inmediata es el modo de inteligir. Ello, según Heidegger, concuerda con la tesis fenomenológica, según la cual la objetivación es producto de la intencionalidad. Los modos de significar son la expresión de los diversos modos con los cuales la conciencia se dirige intencionalmente a su objeto”. (Tursi, Antonio, *Estudio Preliminar a la Gramática especulativa de Tomás de Erfurt*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, pp. 15-16. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

considera, en este sentido de especulación aquí tratado, la introducción de la negatividad en el ámbito mismo de la realidad temporal y singular. Será en un paso siguiente a ambas Tesis, cuando Heidegger reconozca que la pregunta por el sentido de la validez no solo ha de delimitarse del psicologismo -Tesis Doctoral- sino que además por reconocerse especulativamente su carácter histórico -Tesis de Habilitación- será una variable para distinguir entre dos Ciencias diferentes. Para lo cual la esfera pura del sentido que ya fue reconocida en su historicidad primigenia deberá ahora expresarse temporalmente en cada una de estas Ciencias. Es decir, hay dos modos diferentes de entender el tiempo y su sentido, lo cual da lugar a dos Ciencias diferentes que tratan con él, una de las cuales apuntará a desvelarlo en su originariedad, esto es, en su dimensión de historicidad. En este marco argumentativo, la Lección Inaugural dictada en 1916 sigue preceptos de la Tesis de Habilitación en torno a la relevancia del vínculo entre tiempo e historia para analizar la singularidad del espíritu:

“El sujeto teórico del conocimiento no señala metafísicamente el sentido más significativo del espíritu porque silencia su contenido pleno (*Vollgehalt*). Y solo al ubicar el problema de las categorías en ese espíritu recibe su propia dimensión profunda y enriquecimiento. *El espíritu viviente es como tal, esencialmente, espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra...* El espíritu solo puede comprenderse si la plenitud de sus logros, es decir, *su historia* se erige en él”⁴⁷⁰.

4. La Lección inaugural *Der Zeitbegriff in der Geistwissenschaft*.

Heidegger reconoce al comienzo de su Disertación inaugural⁴⁷¹ que en la filosofía científica se ha despertado desde hace algunos años un impulso metafísico⁴⁷², pero, la persistencia de la misma en la teoría del conocimiento y en tratar solo los problemas teóricos del conocimiento le ha impedido que sus metas y preguntas últimas lleguen a su significado inmanente. Por eso el autor habla del oscurecimiento de ese impulso metafísico producto del predominio de la cosmovisión de las Ciencias naturales. A juicio de Heidegger, en la Ciencia moderna y en la filosofía hay una conciencia crítica muy fuerte por medio de la cual se quiere dominar en muchos casos con exigencias desmedidas, mal fundamentadas o infundamentadas a “nuestra cultura (*unsere Kultur*)”⁴⁷³. De modo que la cultura, recuerda Heidegger, tiene que emplear contra la “superficialidad (*Unentbehrlichkeit*)” de ciertos fundamentos metafísicos que se presentan como últimos una parte central de sus fuerzas para resolverlos, esto es, para lograr la “superación (*Bewältigung*)” de esos problemas de conocimiento teórico, o dicho en otro sentido, de esos problemas lógicos. Producto de esta situación señala:

⁴⁷⁰ Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 407-408 (pp. 349-350) Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁷¹ Como marco de este *Vortrag* y de su carácter de transición desde la Tesis de Habilitación hacia los primeros cursos friburgueses cabe señalar lo siguiente: “En los años sucesivos a la habilitación Heidegger abandona los propósitos originario. No parece ya posible, ahora, recuperar los contenidos sustanciales de la escolástica, su “sistema dogmático”, corrigiéndolo con la inserción del espíritu vital del misticismo. Es necesario, más bien, liberar la vida del sistema, reformulando por entero la cuestión de las relaciones entre sujeto y objeto: mientras el rechazo al sistema católico y del aristotelismo neo-tomista es neto, permanece con vida el interés respecto del cristianismo”. (Savarino, Lucas, *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, p. 91 Los términos entrecomillados son del autor).

⁴⁷² Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 415 (p. 357).

⁴⁷³ Para una consideración sobre este punto en un texto posterior de Heidegger de 1938 donde cfr. Heidegger Martín, “Die Zeit des Weltbildes” en *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 75-113 (pp. 69-104); en especial los *Zusätze* pp. 96-113 (pp. 89-104).

“Las Ciencias naturales tanto como las Ciencias de la cultura se han convertido en un problema en términos de su estructura lógica; de hecho su fuerte distinción por contraposición y la base lógica de su independencia (*Selbständigkeit*) es uno de los principales hallazgos de esta investigación⁴⁷⁴. En este marco, hay un “problema singular (*Einzelproblem*)” que debe constituirse en el objeto de esta investigación, explicitar un criterio que permita demarcar entre ambas Ciencias.

Heidegger retoma en esta Lección las nociones de sentido y validez, desarrolladas en sus respectivas Tesis de Doctorado y Habilitación aplicándolas al presente problema, es decir, a la fundamentación del criterio demarcatorio entre ambas Ciencias⁴⁷⁵. La Ciencia es una conexión fundamentada de conocimientos teóricos a través de principios. Los conocimientos en cuestión descansan en juicios que son verdaderos en tanto tienen validez, esto es, en tanto valen, y este valor no es precisamente el mero acto psíquico de juzgar, como señalaba el psicologismo en sus diversas variantes, sino el sentido del juicio. Es decir, que una ciencia es una “conexión subsistente de sentidos válidos (*bestehende Zusammenhang des geltenden Sinnes*)”⁴⁷⁶. Las Ciencias singulares y concretas en tanto son efectividades culturales condicionadas “temporalmente (*zeitlich*)” no se consuman nunca de un modo definitivo, sino que siempre están en el camino hacia el “descubrimiento de la verdad (*Wahrheitsfindung*)”⁴⁷⁷.

Destacar el fundamento lógico del método de investigación en las Ciencias singulares es una ocasión también para reflexionar sobre la lógica entendida como doctrina de la ciencia. Dado que esta ocasión no es fácil de descubrir, Heidegger pretende ejemplificarla por medio de la aclaración de una categoría determinada, de un elemento lógico fundamental. Ese elemento lógico fundamental o categoría determinada, que

⁴⁷⁴ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 415 (p. 357).

⁴⁷⁵ Estas nociones retomadas por Heidegger en su *Vortrag* muestran la influencia del neo-kantismo de Baden en su planteo, por ello es importante señalar las diferencias entre las dos principales Escuelas neo-kantianas de la época. Dice Michael Friedman siguiendo a Rickert a los efectos de señalar la diferencias entre la escuela neokantiana de Marburg y la de Baden en el sudoeste de Alemania: “Para los propósitos actuales, existen básicamente tres de estos puntos, que implican, primero, la relación entre las matemáticas y el ámbito de la lógica pura; segundo, la relación entre el reino de la lógica pura y el múltiple “pre-conceptual” de sensaciones; y tercero, la relación entre el reino lógico y el reino de los valores”. (Friedman Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago and La Salle, Illinois, OPEN COURT, 2000, p. 29. El término entrecomillado es del autor). “Con respecto al primer punto, la relación entre las matemáticas y el ámbito de la lógica pura, la diferencia central es que la Escuela de Marburg incluye la primera dentro de la segunda, mientras que la Escuela del Sudoeste las separa brusca y expresamente”. (Friedman Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, p. 29). “Con respecto al segundo punto, la relación entre el reino de la lógica pura y la variedad de sensaciones, la principal diferencia es que la Escuela del Sudoeste afirma una concepción explícitamente dualista según la cual el reino del pensamiento puro se alza y se opone a una todavía variedad de sensaciones no sintetizada (una “materia” aún no formada), mientras que la Escuela Marburg se esfuerza, sobre todo, por evitar este dualismo”. (Friedman Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, p. 31. El término entrecomillado es del autor). “Estos problemas se exacerban aún más por el tercer punto de diferencia entre las Escuelas de Marburg y del Sudoeste con respecto a la relación entre el reino lógico y la relación de valores... De esta manera, el abismo entre la lógica pura y la “realidad” (junto con el abismo estrechamente relacionado entre la lógica pura y la psicología) se convierte, al final, en el abismo entre el valor y el hecho”. (Friedman Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, p. 33. El término entrecomillado es del autor).

⁴⁷⁶ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 416 (p. 358).

⁴⁷⁷ Heidegger Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 416 (p. 358).

funcionará como criterio demarcatorio del método de investigación de cada Ciencia singular, es el concepto de tiempo. El esclarecimiento de este concepto considerado central permite explicar el carácter lógico general de su aplicación a cada una de las Ciencias singulares. La pregunta en virtud de lo dicho es, por cuáles caminos podemos acceder al conocimiento de la estructura lógica del concepto de tiempo en la Ciencia histórica. Señalar su estructura lógica es también indicar que su contenido está determinado por elementos categoriales últimos en un “modo específico (*eigentümlicher Weise*)”. Así se constituye la determinación del concepto de tiempo en general desde el concepto de tiempo histórico⁴⁷⁸. De esta consideración se deduce que en la “Ciencia histórica se aplica el concepto de tiempo correspondiente a sus tareas”⁴⁷⁹ específicas. La estructura de este concepto en la historia podrá leerse a partir de su función en dicha Ciencia que se comprende en virtud de la “meta (*Ziel*)” que ella se fija. A partir de aquí se encuentra una solución al orientarse a la tarea de caracterizar lógicamente el concepto de tiempo en ella, el planteamiento del problema adopta la siguiente formulación: “¿*Qué estructura debe tener el concepto de tiempo en las Ciencias históricas para que en tanto concepto de tiempo pueda alcanzar la meta correspondiente a su función en esa Ciencia?*”⁴⁸⁰.

4.1. El concepto de tiempo en las Ciencias naturales.

A los efectos de responder de modo específico a la pregunta acerca de qué estructura tiene el concepto de tiempo en esta Ciencia no se presupone ninguna teoría filosófica en la cual pudiera encontrarse ese concepto, sino que debemos orientarnos desde la propia Ciencia histórica como *factum* para estudiar en ella la efectiva función del tiempo y determinar su estructura lógica. Como la especificidad de la estructura del tiempo en la Ciencia histórica ha permanecido sin interrogar la estrategia de Heidegger consiste en delimitarla sobre el fondo de otra estructura temporal, esto es, comparándola con la estructura del tiempo en las Ciencias naturales. Por ello es que el interrogante se formula en estos términos: “¿*Qué estructura debe tener el concepto de tiempo de la física para que en tanto concepto de tiempo pueda alcanzar la meta de la física correspondiente a su función?*”⁴⁸¹.

La respuesta a este interrogante tiene como primer paso diferenciar la función de la filosofía de la naturaleza en la edad antigua y medieval de la filosofía de la naturaleza en la modernidad⁴⁸². La filosofía de la naturaleza durante la antigüedad y el medioevo buscaba investigar la esencia metafísica de lo que se manifestaba y de sus causas ocultas en la inmediatez de la efectividad. Este tipo de investigación reviste un carácter especulativo metafísico sobre la naturaleza frente al cual Heidegger destaca el carácter metódico de la Ciencia galileana como algo realmente nuevo. Galileo busca a través de

⁴⁷⁸ De allí que Heidegger afirme: “Esta determinación del concepto de “tiempo en general” desde el concepto de “tiempo histórico” debe aclararse”. (Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 417 (p. 359). Los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁴⁷⁹ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 417 (p. 359).

⁴⁸⁰ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 417 (p. 359). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁸¹ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 418 (p. 360). La oración esta destacada en bastardillas por Heidegger.

⁴⁸² Para caracterizar de modo detallado el pasaje de la ciencia clásica a la moderna puede verse el texto de Heidegger de 1938 donde esta explicación se amplía y complementa cfr. Heidegger, Martín, “Die Zeit des Weltbildes” en *Holzwege, GA 5*, pp. 75-113 (pp. 69-104); en especial pp. 75-85 (pp. 69-78).

su método dominar la diversidad de manifestaciones de la naturaleza por medio de una ley y acceder a una legalidad que, en su especificidad, implique un nuevo tipo de “rendimiento (*Leistung*)”⁴⁸³. A través de este método de conocimiento de la ley, se explicita la nueva tendencia imperante en la física. El ejemplo galileano, que retoma Heidegger, es el “descubrimiento de la ley del caso (*Auffindung des Fallgesetzes*)”⁴⁸⁴. En la antigua consideración de la naturaleza el “problema del caso (*Fallproblem*)” era entendido por medio del observador que intentaba obtener su esencia desde sus manifestaciones. En cambio, Galileo no se centra en observar las manifestaciones del caso singular, sino que asume una hipótesis general para explicarlo. Por ejemplo, asumimos hipotéticamente que los cuerpos caen de modo que su velocidad crece proporcionalmente en el tiempo de la caída, por lo tanto los cuerpos caen en un movimiento que es igualmente acelerado a su caída a través del tiempo. El punto central es qué hemos ganado a través de una hipótesis deducida de forma pura desde una ley que se puede comprobar experimentalmente.

Este nuevo método de Galileo tiene dos características: 1) se asume que hay que conceptualizar las manifestaciones de un ámbito y 2) la asunción en cuestión de las manifestaciones de ese ámbito no implica establecer una cualidad oculta de la causa que esclarezca lo que se manifiesta, sino que dicha asunción hipotética contiene relaciones matemáticas medibles entre los momentos pensados idealmente para explicar aquello que se manifiesta⁴⁸⁵. Esta estrategia de Galileo, con el correr del tiempo, obtiene sobre algunas regiones de la física un dominio específico, por ejemplo, en la mecánica, óptica, acústica, como así también, en la doctrina del magnetismo y la electricidad, etc. En cada una de esas regiones la física aspira a establecer ecuaciones en las cuales se establecen relaciones legales generales vinculadas a los procesos que acaecen en ellas. Pero, la física moderna no se detiene en este proceso y desarrolla tendencias fundamentales divididas centralmente en, por un lado, acústica, doctrina del calor y mecánica, por el otro, en óptica, magnetismo, en la doctrina del calor radiante y la electricidad. De allí que la pregunta de la física moderna sea por la unidad de sus tendencias, por la conducción de todas sus manifestaciones a una ley fundamental fijada matemáticamente en una dinámica general que atañe a las leyes de movimiento y a una medición determinada. Por lo cual, en este contexto, la pregunta es qué función presta el concepto de tiempo en esta Ciencia así definida⁴⁸⁶.

Para responder el interrogante Heidegger aclara que el objeto de la física es la “legalidad del movimiento (*Gesetzlichkeit der Bewegung*)” y el movimiento sucede en el tiempo implicando un significado espacial; no obstante cabe aclarar que el tiempo no es nunca “espacializante (*Raumhaft*)” de un modo evidente, sino que espacio y tiempo están siempre “contrapuestos (*stellt gegenüber*)”. Más allá de esta contraposición de tiempo y espacio, tiempo y movimiento están siempre de alguna forma relacionados. Heidegger recuerda que Galileo habla de una suerte de “parentesco (*Verwandtschaft*)”

⁴⁸³ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 419 (p. 361).

⁴⁸⁴ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 419 (p. 361).

⁴⁸⁵ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 420 (p. 362).

⁴⁸⁶ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 421 (p. 363).

entre ellos⁴⁸⁷, se trata de una relación movimiento-tiempo con vistas a la medición del primero con la ayuda del segundo. El fundamento de la física experimental configura la física teórica, es decir, su expresión matemática, por lo tanto, si queremos alcanzar un concepto de movimiento y tiempo acorde a las exigencias de la física teórica debemos considerar su configuración matemática⁴⁸⁸. La función del tiempo es hacer posible la medición como un momento necesario de la definición de movimiento⁴⁸⁹. El movimiento es, en primer lugar, conceptualizable matemático-físicamente y en conexión necesaria con el tiempo. Dado que el tiempo es conceptualizado como la condición de posibilidad de la determinación matemática del objeto de la física, esto es, del movimiento, éste nos orienta en la pregunta que interroga por la “estructura del concepto de tiempo (*Struktur des Zeitbegriffes*)”. El tiempo está presupuesto en estos análisis como una “variable independiente (*unabhängige Veränderliche*)”, de modo que se modifica constantemente fluyendo uniformemente sin efectos de un punto a otro. De esta forma representa “una sencilla serie unidireccional (*eine einfach gerichtete Reihe*)” en la que se diferencia cada punto temporal solamente a partir de su lugar, esto es, desde el punto de partida en el cual es medido. Dado que un punto temporal se diferencia del precedente como su subsiguiente, es posible medir el tiempo y, por medio de él, los movimientos. En este sentido, Heidegger aclara que en tanto el tiempo es medible cumple su función plena en la física, esto es, permite explicar qué esta a la base de la determinación de un “tanto es (*Soviel*)”. Se constituye así en la escala temporal un “corte (*Einschnitt*)” “destruyendo el tiempo propio en su flujo y congelándolo (*die eigentliche Zeit in ihrem Fluß und lassen sie erstarren*)”, con lo cual el tiempo deviene un “ordenamiento homogéneo de lugares (*Stellenordnung*)” una escala, un parámetro⁴⁹⁰.

Antes de culminar su reflexión sobre la función del tiempo en la física moderna Heidegger señala una consideración específica en torno a “la teoría más moderna de la física”, la teoría de la relatividad. Aclara que esta teoría, en tanto fisicalista, se ocupa de la medición del tiempo, pero no del “tiempo en sí (*Zeit an sich*)”⁴⁹¹. El tiempo permanece en la teoría de la relatividad con las mismas características distintivas que el concepto de tiempo en las Ciencias naturales, esto es, conserva su carácter homogéneo cuantitativamente determinado. Este carácter matemático del concepto de tiempo fisicalista alcanza su expresión más alta en los postulados de la física cuántica, en los cuales es colocado como cuarta dimensión junto a la tridimensionalidad del espacio.

4.2. El concepto de tiempo en la Ciencia histórica.

En virtud de lo descrito en el ítem anterior Heidegger indica que cuando nos ocupamos de la estructura del concepto de tiempo en la Ciencia histórica hay que interrogarse si se establece un nuevo problema al considerar su estructura en este tipo de Ciencia⁴⁹². El señalamiento es pertinente porque en la Ciencia histórica al igual que en

⁴⁸⁷ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 421 (p. 363).

⁴⁸⁸ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 422 (p. 364).

⁴⁸⁹ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 423 (p. 365).

⁴⁹⁰ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 424 (p. 366).

⁴⁹¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 424 (p. 366).

⁴⁹² Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 425 (p. 367).

las Ciencias físicas el tiempo también ocupa un “orden fijo (*Stellenordnung*)” y los acontecimientos contienen una referencia a un “lugar temporal determinado (*bestimmte Zeitstelle*)” por el cual son “determinados *históricamente (historisch)*”⁴⁹³. En este marco se plantea una alternativa excluyente o bien concluimos, siguiendo el concepto de tiempo arriba reconstruido para las Ciencias naturales, que no tenemos ningún concepto de tiempo histórico específico en la medida en que la mera determinación temporal a partir de un concepto general de tiempo no permite constituir un concepto específico de tiempo histórico, con lo cual los acontecimientos históricos serían determinados temporalmente del mismo modo que los procesos de movimiento en la física o bien concluimos que podemos tener un concepto de tiempo que sea efectivamente aplicable a los estudios históricos en su especificidad, pero entonces este concepto alcanzará su determinación en tanto “concepto histórico (*historischen Begriff*)” a “partir de la esencia de la Ciencia histórica (*aus dem Wesen der Geschichtswissenschaft*)”⁴⁹⁴.

De esta forma, se vuelve significativo el hecho de establecer como problema “el concepto de tiempo en la Ciencia histórica (*im Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*)”. Heidegger señala que así se gana el sentido y el derecho a interrogar acerca de la “estructura del concepto histórico de tiempo (*Struktur des historischen Zeitbegriffes*)” y se puede establecer nuevamente su función específica en la Ciencia histórica. Se trata de precisar qué función comprensible tiene dicho concepto a partir de la meta y el objeto de la Ciencia histórica. Por lo tanto, el camino seguido consiste en partir del objetivo específico de esta Ciencia y avanzar desde él hacia la “función del concepto de tiempo (*Funktion des Zeitbegriffes*)” y, una vez esclarecida dicha función, explicitar la “estructura del concepto de tiempo (*Struktur des Zeitbegriffes*)” para dicha Ciencia. Si bien en esta Ciencia tenemos una disciplina de ayuda, la “cronología histórica”, no obstante Heidegger señala que entendida como momento esencial para el concepto histórico de tiempo tiene que ser puesta en interrogación⁴⁹⁵. No hay un acuerdo entre los historiadores sobre la meta y objeto de la Ciencia histórica, pero en términos generales toman por objeto al hombre en la medida en que por medio de su desempeño corporal-espiritual se efectiviza la idea de cultura. La “creación cultural (*Kulturschaffen*)” en su plenitud y en sus diversas configuraciones transcurre temporalmente y constituye un desarrollo que, bajo configuraciones diversificadas retrospectivas y circundantes, asume lo “precedente (*Vorausgegangenes*)” para reelaborarlo o para delimitarse de él. La creación cultural del hombre es, en su “fundamento último (*im letztem Grunde*)”, la “objetivación (*Objektivierung*)” del espíritu humano. En este marco, cabe destacar que los historiadores se ocupan de la objetivación del espíritu en el correr del tiempo, se interesan solamente por “lo efectivamente histórico (*das historisch Wirksame*)”⁴⁹⁶.

A partir de este señalamiento el análisis de Heidegger retoma las conclusiones de sus Tesis doctoral y de Habilitación y conecta a la Ciencia histórica con la función central del valor señalando: “Pero, un interés por un punto histórico (*Geschichtspunkt*) se

⁴⁹³ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 425 (p. 367). El término es destacado en bastadillas por Heidegger.

⁴⁹⁴ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 425 (p. 367).

⁴⁹⁵ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 426 (p. 368).

⁴⁹⁶ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 427 (p. 368).

determina siempre a través de la conducción de una norma (*Norm*). La elección del historiador en torno a la plenitud de lo dado se funda, por consiguiente en una relación de valor (*Wertbeziehung*)⁴⁹⁷. Continuando esta descripción encontramos una aplicación de los resultados obtenidos en el plano de la crítica al logicismo -desvelando una esfera de sentido valorativa autónoma- al problema de la fundamentación del modo en que la ciencia histórica justifica su elección objetual y cómo en dicha fundamentación el concepto de tiempo cumple una función central⁴⁹⁸. De esta forma, queda especificada la meta de la Ciencia histórica a partir de haber definido la relación con su objeto: “La meta de la ciencia histórica es, por lo tanto, la efectividad y la conexión de desarrollo (*Entwicklungszusammenhang*) de las objetivaciones de la vida humana para representar en ella a través de la relación con la singularidad comprensible y la unicidad, los valores de la cultura (*Kulturwerte*)”⁴⁹⁹.

Análizando el objeto de la Ciencia histórica se especifica su función al reconocer que debido a su trabajo con creaciones culturales humanas que objetivan el espíritu se ocupa de los valores culturales. Hay un aspecto esencial para todo objeto histórico que hay que tomar en cuenta, éste es siempre pasado y en sentido estricto ya no existe más. Por ello, entre el objeto de la Ciencia histórica y el historiador se establece una “distancia temporal (*Zeitferne*)” por la cual el pasado solo tiene su sentido desde el presente desde el cual se lo considera. El pasado no es solamente aquello que no podemos contemplar más, sino que “*fue algo diferente (es war ein Anderes)*”⁵⁰⁰ con lo cual estamos en una “conexión de vida (*Lebenszusammenhang*)” pasada desde el presente actual. El tiempo tiene un significado totalmente original en la historia, ya que en la conciencia despierta el “sentido histórico (*der historische Sinn*)” y se impulsa primariamente en tanto “alteridad cualitativa (*qualitative Andersheit*)” “de los tiempos pasados en un presente

⁴⁹⁷ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 427 (p. 369).

⁴⁹⁸ Esta argumentación revela, nuevamente, la influencia del neokantismo en el planteo de Heidegger, especialmente de su segundo período centrado en Baden en el Sudoeste de Alemania. A modo de contexto es útil demarcar la periodización del mismo. Dice Steven Galt Crowell: “En el primer período (1871-78)... hay cierta continuidad entre a-priori y la investigación empírica. La autonomía de la filosofía frente a la ciencia positiva aún no se ha convertido en el tema decisivo... Durante este segundo período, las dos escuelas desarrollaron sus diferencias doctrinales más destacadas. Al equiparar el concepto de experiencia de Kant con lo que cuenta (*account*) de lo dado en los juicios científicos, Cohen en *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) elaboró la visión característica de Marburg de la *Crítica de la razón pura* como una “teoría de la ciencia”... En su identificación del pensamiento con la forma lógica, la comprensión del idealismo de Marburgo de la prioridad copernicana del pensamiento de Kant sobre el ser, recuerda tanto a Platón como a Hegel. El idealismo filosófico de valor de la escuela de Baden, por el contrario, recurrió al subjetivismo. Fichteanizando al Kant del maestro de Windelband, Kuno Fischer, avanzó más en la lógica aristotélica haciendo hincapié en la interacción de la forma y el material”. (Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2001, pp. 26-27. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son del autor). Finalmente: “La tercera fase del neokantismo clásico comienza con el estallido de la guerra en 1914 y continúa a través de las intervenciones nacionalsocialistas en el sistema universitario de Alemania en la década de 1930. Como reflejo del colapso del optimismo cultural, este período se caracteriza por un asalto al idealismo académico en nombre de la *Lebensphilosophie* (un término general que invoca las tesis de “marginales” filosóficos como Nietzsche, Bergson y Dilthey)”. (Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, pp. 27-28. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son del autor).

⁴⁹⁹ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 427 (p. 369).

⁵⁰⁰ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 427 (p. 369). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

(*vergangener Zeiten einer Gegenwart*)”. En la medida en que el pasado histórico es siempre una “alteridad de objetivaciones de la vida humana (*Andersheit von Objektivierungen des Menschenlebens*)”, y en tanto nosotros mismos vivimos en ella y la constituimos, está dada la posibilidad *a priori* de comprender el pasado porque este pasado no puede ser una simple “alteridad *incomparable* (*unvergleichbar Anderes*)”⁵⁰¹.

Pero, más allá de este señalamiento, la “brecha (*Kluft*)” entre el historiador y su objeto se produce porque el historiador para representarse el pasado debe tener frente a sí de algún modo el objeto histórico. Esto implica que hay que superar el tiempo para que pueda “naturalizarse (*sich einzuleben*)” la brecha temporal entre el presente actual y el pasado. Es decir, hay que superar la distancia temporal entre el historiador y su objeto recurriendo a cierta anulación de la distancia temporal entre el momento presente del historiador y el pasado que es aprehendido por él en su historicidad: “Por su parte, el requisito de superar el tiempo (*Zeitüberwindung*) y representar el pasado, que se da necesariamente en la meta y en el objeto de la Ciencia histórica, solo será posible para que el tiempo en sí de alguna manera entre en función (*die Zeit selbst irgendwie dabei in Funktion tritt*)”⁵⁰².

Heidegger aclara que la función específica del tiempo en la Ciencia histórica, función que requiere como señalábamos de la necesaria superación temporal de la distancia entre el presente del historiador y el objeto pasado a ser estudiado, solamente podrá estudiarse si orientamos nuestra atención al método de la Ciencia histórica⁵⁰³. El motivo que justifica este señalamiento es que esta Ciencia a través de su método constituye el acceso al pasado y lo representa históricamente. En este sentido, la función del tiempo en el método de la Ciencia histórica consiste en localizar todos los “detalles (*Einzelheiten*)” y descubrir para las relaciones entre sus conceptos fundamentales el “concepto rector (*Leitbegriff*)”. Heidegger señala que debieran caracterizarse los conceptos que resulten ilustrativos y los “modos del proceso (*Verfahrensweisen*)” para dicho método: “Así se crea al menos un momento *suficiente* para el análisis de la estructura del concepto de tiempo (*So wird ein mindestens hinreichendes Moment geschaffen für die Analyse der Struktur des Zeitbegriffes*)”⁵⁰⁴.

4.3. Tiempo histórico y temporalidad originaria.

La tarea primaria de la Ciencia histórica radica en asegurar la “efectividad (*Tatsächlichkeit*)” de los procesos a ser representados. En ese sentido, el estudio de las fuentes hace posible el acceso científico “a la realidad histórica (*zur historischen Wirklichkeit*)”. En este marco, se encuentra la función específica del concepto de tiempo en la historia. Heidegger trae a colación como ejemplo la interpretación de Troeltsch sobre Agustín. En dicha investigación, Troeltsch señala que, por un lado, Agustín consume la antigüedad cristiana en tanto es su último gran pensador y, por otro lado, esa antigüedad así caracterizada a partir del cierre epocal que introduce Agustín, hace posible un segundo período en la historia del cristianismo que se delimita del

⁵⁰¹ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 427 (p. 369). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁰² Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 428 (pp. 369-370).

⁵⁰³ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 428 (p. 370).

⁵⁰⁴ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 428 (p. 370). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

primero⁵⁰⁵. Este ejemplo, a juicio de Heidegger, destaca “lo esencial del concepto histórico de tiempo (*das Wesentliche des historischen Zeitbegriffes*)”, a saber: “*Los tiempos de la historia se diferencian cualitativamente (Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ)*”⁵⁰⁶. Aquí radica su contraposición fundamental con el concepto de tiempo en las Ciencias naturales previamente descrito, pues “El concepto de tiempo en la Ciencia histórica no tiene, por consiguiente, el carácter homogéneo que el concepto de tiempo en las Ciencias naturales”⁵⁰⁷. Lo cual implica que el concepto de tiempo en la Ciencia histórica no puede expresarse matemáticamente en una serie porque no está sujeto a una ley que determina cómo se “suceden unos tras otros (*aufeinanderfolgen*)” los distintos momentos temporales. Los momentos temporales del tiempo físico se diferencian solo por su lugar en una serie y Heidegger aclara que si bien en los tiempos históricos también hay una sucesión de uno tras otro, sino no serían tiempo, más allá de esta mera sucesión cada momento “es diferente en su estructura de contenido (*ist in ihrer inhaltlicher Struktur eine andere*)”⁵⁰⁸. Lo cual implica que: “*Lo cualitativo del concepto de tiempo histórico no significa otra cosa que la fijación (Verdichtung) -cristalización (Kristallization)- de una objetivación dada de la vida (gegebenen Lebensobjektivation) en la historia*”⁵⁰⁹.

En este sentido, lo histórico, esencialmente por ser cualitativo, no trabaja con cantidades como sí lo hacen las Ciencias naturales y la física. Ambas Ciencias se diferencian cuando interrogan por el “Cuándo (*Wann*)”, pues la respuesta a esta pregunta tiene dos significados diferentes. Si en la física preguntamos en torno al cuando se trata de una pregunta acerca de cuanto marcará el peso en el amperímetro de la máquina un lugar determinado en la escala de medición; es decir, la pregunta por “cuando (*Wann*)” es una pregunta por “cuanto (*wieviel*)”⁵¹⁰ marca el péndulo en la escala. En cambio, la pregunta por el “cuando (*Wann*)” “de un acontecimiento *histórico (eines historischen Ereignisses)*”⁵¹¹ es una pregunta que no se orienta a medir una cantidad en una máquina, sino a interrogar por una “conexión *cualitativamente histórica (qualitativen historischen Zusammenhang)*”⁵¹². Es claro, también que el historiador ante un determinado acontecimiento puede interrogar por un “Cuánto (*Wieviel*)”, por ejemplo, podemos preguntar “cuánto tiempo (*wie lange*)”⁵¹³ necesitó la armada Mackensen en su ofensiva en los Montes Cárpatos para hacerse presente ante el cuadrilátero de la fortaleza ruso-polaca; el historiador en este caso está interrogando por un “cuanto”, pero la respuesta: la armada Mackensen necesitó unas 12 semanas, esa

⁵⁰⁵ Cfr. Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); pp. 430-431 (pp. 372-373).

⁵⁰⁶ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 431 (p. 373). La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁰⁷ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 431 (p. 373).

⁵⁰⁸ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 431 (p. 373).

⁵⁰⁹ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 431 (p. 373). La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁵¹⁰ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵¹¹ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵¹² Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵¹³ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

“determinación *cuantitativa (quantitative Bestimmung)*”⁵¹⁴ no tiene en sí misma “valor y significado (*Wert und Bedeutung*)” para el historiador, sino que solamente lo tiene en tanto y en cuanto a partir de esa información se puede evaluar la fuerza de choque de la armada, la seguridad de los objetivos de toda la operación y la capacidad de resistencia de las fuerzas rusas. Las fechas son solo marcas temporales en las cuales en sí mismas no se observa ningún sentido en tanto meros números. El inicio de una “era (*Zeitrechnung*)” indica que ya no estamos ante un fenómeno meramente cuantitativo en la Ciencia histórica, sino que estamos “en un acontecimiento históricamente significativo (*an einem historisch bedeutsamen Ereignis*)”, por ejemplo, la fundación del Estado de Roma, el nacimiento de Cristo, etc. De este modo la disciplina auxiliar de la Ciencia histórica, la cronología histórica, no consiste en un mero racconto de fechas y años, sino que su significatividad está también sujeta “al punto de vista *del comienzo* de una era (*Gesichtspunkt des Beginns der Zeitrechnung*)”⁵¹⁵. De allí, por ejemplo, la importancia - en términos de calendario- para los cristianos de fijar el comienzo de año en el primero de Enero, ese inicio carecería de significado si esa fecha no estuviese en relación con la religión cristiana. Heidegger expresa estos resultados señalando lo siguiente:

“Esto indica, en general, que aquello que acontece en el numerar (*Zahlenmäßigkeit*) y en la datación (*Zählungen*) en la Ciencia histórica esta *cuálitativamente determinado* a través de la clase y el modo en que se determina el comienzo de una era. Se puede decir, incluso, que se abre en el enfoque de una era (*Zeitrechnung*) el principio de la configuración de conceptos históricos: la relación-valor (*Wert-beziehung*)”⁵¹⁶.

Por lo tanto, lo que garantiza el carácter cualitativo -o cualitativamente diferenciado- de la estructura del concepto de tiempo y, por ende, de su función específica en la Ciencia histórica es la relación de valor que dicho concepto transmite aplicado a un acontecimiento. El tiempo en su función establece relaciones de valor que permiten interpretar una determinada era como un acontecimiento cualitativamente destacado y con significado. Cabe destacar que el propio Heidegger, en la cita que mencionamos, tiene una referencia a pie de página, referencia número 17, en la cual alude a Rickert sobre este punto⁵¹⁷.

En síntesis, el conocimiento del significado fundamental del concepto de tiempo histórico “en su plena alteridad (*seiner völliger Andersartigkeit*)” frente al concepto de tiempo en las Ciencias naturales y la física es posible, según Heidegger, a partir de adentrarnos en la cientificidad teórica del carácter propio de dicha Ciencia histórica para fundamentar su originalidad a partir de su “actitud espiritual (*Geisthaltung*)” irreductible a toda otra Ciencia⁵¹⁸. Es decir, se trata de fundamentar la Ciencia histórica

⁵¹⁴ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵¹⁵ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵¹⁶ Heidegger, Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵¹⁷ El texto de Rickert aludido es *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cfr. Heidegger Martín, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 413-433 (pp. 357-375); p. 432 (p. 374).

⁵¹⁸ De este modo la vivencia histórica “se vuelve *racionalmente* accesible para la filosofía”. (Heidegger Martín, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen*

explicitando teóricamente su cientificidad; la explicitación de dicha cientificidad es posible gracias al significado que para dicha ciencia cumple el concepto de tiempo histórico. Este es un criterio de delimitación y Heidegger con esta elaboración no intenta presentar una suerte de supremacía de la ciencia histórica por sobre las ciencias naturales, en especial la física, sino explicitar la diferencia central entre ambas y reconocer el carácter originario del tiempo histórico, aunque el mismo no es desarrollado en su totalidad.

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: de la Lógica a la Fenomenología.

Hay una serie de aspectos relevantes a señalar que se han alcanzado en este Capítulo que sintetizamos en los puntos siguientes. De modo fundamental amerita aclarar que en este período la forma en la que Heidegger analiza, conceptualiza y menciona a la temporalidad, y al conjunto de fenómenos que pueden ser llamados temporales, no hace explícita su dimensión originaria, este tipo de argumentación tiene su *climax* en su Tesis doctoral. Pero, a su vez, en el contexto apologético que la enmarca se preparan los elementos que, en cierto sentido, permitirán volver patente un primer esbozo de la temporalidad originaria entendida como espíritu histórico en su Tesis de Habilitación.

(a) Ante todo, cabe señalar con respecto al tema central de la presente Tesis que la temporalidad originaria alcanza su temprana visibilidad en un marco de análisis de filosofía de la lógica, y comienza a esbozarse en sus notas distintivas en el marco de la Tesis de Habilitación. Mas concretamente en las referencias que se hacen a la noción de un espíritu histórico en el *Schluss* a dicha Tesis; como aspecto diferencial constatamos que esta primera alusión a un tiempo originario es en el marco de la historia como elemento complementario a la reflexión lógica y no se halla asociada a una caracterización específica de una ontología negativa. Encontramos en este sentido una contraposición con la Tesis doctoral en la cual la no originariedad de la temporalidad reducida a “realidad psíquica”⁵¹⁹ se corresponde con la no originariedad de la negatividad judicativa presentada como derivada del juicio positivo. Esta asociación entre una temporalidad vinculada a la “actividad judicativa psíquica”⁵²⁰ que no tiene

*Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 88. El término destacado en bastardillas es de Heidegger); evitando así que las continuas exigencias de la cosmovisión corrompan los motivos genuinos de la filosofía, cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59, p. 170.**

⁵¹⁹ Dice Heidegger en su Tesis doctoral testimoniando este problema de cómo relacionar la esfera psíquica temporal y el reino del valer: “Queda en suspenso cómo se tiene que caracterizar la relación entre la realidad psíquica y el contenido válido del juicio, si alguna vez se puede llegar a una solución más profunda sobre esta cuestión. En cada caso la relación es una efectividad, y esta gana un significado notable, en la teoría de los principios lógicos, que tienen necesariamente que ser comprendidos como principios del sentido. En cuanto se toma en consideración la función normativa de los principios, surge un problema: ¿cómo normativiza el sentido *válido* a las actividades *psíquicas* del pensamiento?”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften, GA 1, pp. 59-188 (pp.1-129); p. 176, (p. 117).* Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁵²⁰ En este sentido señala Heidegger que el ámbito de la verdad y la falsedad no corresponde al ámbito de la actividad judicativa temporal, sino al del juicio lógico intemporal que subyace a ésta: “Una actividad judicativa psíquica no puede nunca ser verdadera o falsa, esta existe o no existe como el “fluir” de la corriente eléctrica, la cual está por fuera del o lo uno o lo otro del “verdadero y falso”. Frecuentemente, sin dudas, el hacer psíquico es llamado verdadero o falso en un sentido derivado (*im abgeleiteten Sinn*) en cuanto al juicio lógico subyacente “allí” ”. (Heidegger, Martín, *Die Lehre von Urteil im*

una función originaria con una ontología negativa que tampoco la tiene comienza a modificarse en la Tesis de Habilitación con el descubrimiento del espíritu histórico. Esto es, se empieza a destacar una forma temporal originaria, pero sin estar asociada todavía a una ontología negativa que la fundamente, ni a una teoría completa del tiempo.

Debe señalarse que si bien Heidegger comienza a tematizar esta dimensión originaria de la temporalidad caracterizada por su dimensión histórica, no obstante esta originariedad no es desarrollada cuando se describe concretamente el concepto de tiempo específico de la Ciencia histórica. En este marco no se desarrolla únicamente el concepto de tiempo como una abstracción general que cumple una función tanto en la Ciencia natural como en la Ciencia histórica, sino que Heidegger considera que el concepto de tiempo solo puede explicarse a partir de su función específica en cada una de las Ciencias, lo cual implica analizar diferencialmente su estructura y funcionalidad concreta. Es decir, no existe la variable tiempo en cuanto tal sino la estructura del tiempo que tiene sus notas distintivas en cada tipo de Ciencia. Paralelamente ha de señalarse que Heidegger siempre se expresa refiriéndose a la Ciencia histórica en singular y a las Ciencias naturales en plural. La referencia a la singularidad de la primera puede comprenderse como un anticipo de las posteriores alusiones del autor a una disciplina fundamental diferenciada de las ontologías regionales, llámese esa disciplina: Hermenéutica de la Facticidad, Analítica Existencial u Ontología Fundamental. En este sentido encontramos ya en esta Lección inaugural del 27.07.1915 un anticipo de la crítica a la noción de sucesión como criterio para definir el tiempo en su originariedad. El movimiento como sucesión temporal es asociado al uso del concepto de tiempo en las Ciencias de la naturaleza y contrapuesto a su uso en la Ciencia histórica. En el marco de esa contraposición se revela que la sucesión no es un rasgo distintivo del tiempo histórico, en el mismo sentido la originariedad no será todavía desarrollada como nota distintiva fundamental de la función que cumple el tiempo histórico para la Ciencia histórica.

Han de mencionarse tres anticipaciones. La primera: la referencia al vínculo entre tiempo en la Ciencia histórica y producción de la vida humana, entendiendo el concepto de tiempo histórico como una cristalización de una objetivación de la vida en la historia. Esta referencia preanuncia la importancia de la vida como un existencial fundamental; a partir de las *Vorlesungen* dictadas desde 1919 será central la noción de vida fáctica en los análisis fenomenológicos del Mundo del sí mismo. La segunda: merece destacarse que encontramos en esta Lección inaugural una rehabilitación de la Ciencia histórica que será fundamental para el período siguiente porque la vida fáctica y su mundo serán caracterizados como temporales y su temporalidad será, ante todo, una expresión de su historicidad. La tercera: no obstante esta rehabilitación en la Lección inaugural de la Ciencia histórica, podemos mencionar de modo anticipativo un contraste con la función que adoptará la historicidad en *Sein und Zeit* y en cursos posteriores también, donde se busca constituir una ontología fundamental. Es decir, a partir de la obra de 1927 la historicidad del Dasein ya no implicará para su estudio la necesidad de fundamentar epistémicamente y metodológicamente a la Ciencia histórica, como sucede en el mencionado *Habilitationsvortrag* dado que éste constituye el abordaje de la historia entendida como una ontología regional, sino que se buscará la fundamentación de la

Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1913) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 59-188 (pp.1-129); pp. 175-176, (p. 117). Los términos entrecorriados son de Heidegger).

historia a partir de la Analítica existencial que es irreductible a toda otra Ciencia; y luego de *Sein und Zeit* las referencias históricas tampoco serán a una Ciencia histórica, sino a la historicidad del ser y de los Dioses en el análisis de la poética de Hölderlin.

Cabe destacar que el modo de fundamentar la Ciencia histórica es explicitando teóricamente su cientificidad y la explicitación de dicha cientificidad es posible gracias al significado que para dicha Ciencia cumple el concepto de tiempo histórico. Por lo tanto, ciencia y fundamentación teórica a través de una identificación de la función y estructura del concepto de tiempo van asociadas, con lo cual no tenemos aún constituido el carácter pre-teórico de la disciplina que caracterizará la noción de Ciencia originaria, tanto la Fenomenología como proto-ciencia como la Hermenéutica de la Facticidad, desarrolladas durante la década de 1920 como la Analítica existencial. Pero, si es cierto que esta Lección permite constatar que se constituye en Heidegger una preocupación cada vez mayor y permanente por la historia y la historicidad en su argumentación. Lo cual cobrará toda su relevancia, como señalamos, en los análisis que continuamos en el Capítulo siguiente y en la segunda etapa de su pensamiento tras la *Kehre* cuando desarrolle la noción de “historia del ser (*Seinsgeschichte*)”.

(b) En cuanto a la ontología negativa cabe indicar que si bien hay referencias generales a la misma, Heidegger no presenta, en ninguna de sus dos Tesis y tampoco en la Lección inaugural con especificidad la articulación entre originariedad del tiempo y negatividad. Relación de articulación que será manifiesta en los cursos académicos desde 1919. Por lo tanto la caracterización de la ontología negativa que encontramos en esta etapa de su pensamiento es la de un fenómeno que en términos amplios podemos indicar como no originario. Debido a ello la negatividad no cumple aún en este período una función central en la delimitación y demarcación del concepto de tiempo y en la fundamentación de su originariedad. La negatividad y la temporalidad solo se vinculan, como señalábamos más arriba, de modo no originario en la Tesis doctoral, en este sentido no hay todavía un planteo o desarrollo positivo de cómo sería dicha relación y asociación entre ambos conceptos en un ámbito originario. Todo lo cual nos lleva a concluir que no hay una elaboración completa de la noción de negatividad en este período y deberemos esperar a los cursos posteriores para que esta noción comience a ser desarrollada en sus aspectos fundantes para la temporalidad originaria, en especial, como el fundamento de su movilidad.

(c) En cuanto a la noción de eternidad. Este concepto aparece directamente asociado a la intemporalidad del sentido y de la verdad lógica. Adquiere un valor muy positivo en la Tesis doctoral, pues el ámbito de la verdad que se expresa en la validez del juicio es presentado *grosso modo* como un ámbito supratemporal e intemporal. Es decir, los momentos religiosos, políticos y culturales de un período si bien son fundamentales para explicar la procedencia y determinación histórica de una determinada filosofía Heidegger señala que debe ignorárselos cuando el interés filosófico se orienta a los problemas filosóficos en cuanto tales. Por eso, como citamos en el presente Capítulo, el tiempo entendido como una categoría histórica queda, a juicio de Heidegger “desconectado (*wird ausgeschaltet*)” en la investigación filosófica pura. Se constituye así argumentativamente un eje conceptual supratemporalidad-intemporalidad-eternidad entendido como ámbito originario y propio del sentido que caracteriza a los fenómenos lógicos contrapuesto a un eje temporalidad-negatividad entendidos ambos como ámbitos no originarios. Esta caracterización de lo originario asociado a un fenómeno supratemporal e intemporal y de la temporalidad asociada a un ámbito en principio no

originario comienza a revertirse incipientemente, como señalabamos, en la parte final del *Habilitationschrift*, concretamente, se tornará más específica y concreta la tendencia a su puesta en cuestión e inversión, en el período siguiente que analizaremos en el próximo Capítulo con la historicidad de la vida fáctica y su religiosidad.

(d) En cuanto a la noción de antecedente especulativo. Encontramos en este período la primera formulación del mismo. El término “especulativo” se presenta asociado como adjetivo a las nociones de Teología especulativa, como una de las tempranas influencias en los años de formación de Martin Heidegger junto con la doctrina católica y el idealismo alemán, y a la de Gramática especulativa desarrollada en su Tesis de Habilitación. La especulación caracterizada por estas dos disciplinas lleva progresivamente a Heidegger al reconocimiento de la importancia de la subjetividad, de las formas de subjetivación, de la individualidad concreta como ámbito específico para plantear la originariedad de la temporalidad. De este modo la expresión “especulativo” adquiere su primer sentido técnico, con ello nos referimos al “antecedente especulativo” que indica formalmente y designa fenomenológicamente el ámbito existencial donde podemos plantear la pregunta por la originariedad del tiempo a partir de este período. Esa primera forma de singularidad o subjetividad es denominada por Heidegger, como ya hemos dicho, “espíritu histórico”. Con matices y especificidades este marco caracterizado por esta primera formulación de un “antecedente especulativo”, esto es, por el primado de una forma óptica de subjetivación para referirse a la originariedad de la temporalidad, se mantendrá vigente hasta *Sein und Zeit* donde encontrará su consumación y exhibirá sus principales dificultades.

Finalmente, y de modo complementario a todo lo dicho, destacamos que en este período si bien la Fenomenología⁵²¹ constituye una influencia filosófica y una matriz hermenéutica fundamental e ineludible para la comprensión del planteo heideggeriano juvenil, no obstante no está aún consolidada como la posición filosófica dominante que caracteriza la centralidad de la reflexión heideggeriana⁵²². Esta situación, desde nuestro punto de vista, conlleva a que Heidegger no tenga aún la perspectiva filosófica adecuada a los efectos de patentizar todas las consecuencias que pueden extraerse de esta primera noción de antecedente especulativo entendida como marco general de la articulación entre la originariedad del tiempo y la ontología negativa que lo fundamenta y vehiculiza. La complejidad con la cual Heidegger aborda el problema de la lógica⁵²³,

⁵²¹ Dice Heidegger a propósito de esta influencia de la fenomenología en su Tesis de Habilitación: “... yacen, sin embargo, en el pensamiento escolástico momentos de observación fenomenológica (*Momente phänomenologischer Betrachtung*) ocultos, quizás en este más que en cualquier otro”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 202 (p. 144)).

⁵²² A propósito del temprano enfoque filosófico juvenil de Heidegger señala Crowell: “Entre 1912 y 1916, Heidegger publicó una serie de escritos en los que confrontó las principales teorías lógicas de la época, incluida la lógica metafísica del neo-escolasticismo, el “idealismo crítico” neokantiano (lógica trascendental, la epistemología como primera filosofía), el “realismo crítico” de O Külpe y la fenomenología de Husserl. En cada una de estas posiciones, un tema central es la teoría de las categorías. Ya sea inspirada por Aristóteles o Kant, la teoría lógica buscó dar cuenta de los conceptos que hacen posible el conocimiento científico empírico, fundamentando la “validez objetiva” del conocimiento”. (Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, p. 93. Los términos entrecomillados son del autor).

⁵²³ “La lógica en este sentido no se limita a elaborar propiedades formales del argumento; como lógica trascendental o “lógica de la verdad” abarca cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y la ciencia”. (Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, p. 93. Los términos entrecomillados son del autor). Por ello puede decirse siguiendo a Crowell que para Heidegger: “La lógica es filosofía primera”. (Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the space of meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, p. 94).

progresivamente, irá dando lugar al primado de la perspectiva fenomenológica⁵²⁴ que se destacará como trasfondo de toda la estrategia heideggeriana en este período⁵²⁵. El modo en que Heidegger elabora en sus análisis de los problemas lógicos y de las categorías las nociones de intencionalidad y subjetividad sedimentan el camino desde dicha Lógica hacia el primado de la Fenomenología⁵²⁶. Este primado de la Fenomenología⁵²⁷ se consumará, como veremos, en el Capítulo siguiente en el cual constataremos cómo ella se constituirá en la perspectiva filosófica dominante de la filosofía heideggeriana.

⁵²⁴ Dice Heidegger al respecto en su Tesis de Habilitación sobre este valor de la fenomenología al contraponer la no-filosofía del psicologismo frente a la psicología medieval: “Pero lo único que importa aquí es la pregunta sobre sí, pues, la psicología de la escolástica coincide sin dificultad con la psicología de las ciencias naturales modernas. Esto hay que negarlo. Por el contrario tendrá que ser traído a la consciencia, que la psicología escolástica permanece orientada objetivo-noemáticamente justamente por no estar acorde al flujo dinámico real psicológico en sus problemas principales, una circunstancia que favorece ampliamente la perspectiva del fenómeno de la intencionalidad”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 205 (p. 147)).

⁵²⁵ Como recuerda Steven Galt Crowell señalando la diferencia de estrategias entre Lask y Heidegger al momento de abordar el fenómeno lógico, frente a la tesis sostenida por Lask en la cual se afirma que entre los elementos del objeto-sentido y del juicio-sentido es necesaria solo una condición para conocer, a saber, el isomorfismo entre ambos: “Heidegger se orienta fenomenológicamente hacia el problema. Conocer no es comparar, sino *plenificar*”. (Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, p. 104. El término destacado en bastadillas es del autor).

⁵²⁶ Señala Heidegger sobre la intencionalidad y su función en la lógica: “El momento característico que determina el orden y el área lógica es la *intencionalidad, el valer hacia, la expresabilidad (Intentionalität, die Hingeltung, die Aussagbarkeit)*. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 281 (p. 223) Los términos destacados en bastadillas son de Heidegger). También en ese sentido aclara refiriéndose más específicamente al lugar de la intencionalidad en la lógica: “La intencionalidad es la “categoría definitoria” del dominio lógico”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 283 (p. 225) El término entrecomillado es de Heidegger). Y con respecto a la subjetividad insiste Heidegger en mostrar su relación intrínseca a la lógica: “Sin tener en cuenta la “lógica subjetiva”, ni siquiera tiene sentido hablar de validez intrínseca y trascendente”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 404 (p. 346) El término entrecomillado es de Heidegger).

⁵²⁷ Heidegger insiste en el valor de la Fenomenología para los estudios medievales sobre lógica desde la Introducción a su Tesis de Habilitación en los términos siguientes: “Para la comprensión decisiva de estos caracteres fundamentales de la psicología escolástica sostengo el estudio a fondo, filosófico, más exactamente: fenomenológico de los escritos místicos, moral-teológicos y ascéticos de la escolástica medieval con especial urgencia (*halte ich die philosophische, genauer: phänomenologische Durcharbeitung des mytischen, moraltheologischen und asketischen Schrifttums der mittelalterlichen Scholastik für besonders dringlich*). A través de tales caminos, se penetra primero en la vida vital de la escolástica medieval desde la cual se fundamenta, anima y fortalece decisivamente una época cultural”. (Heidegger, Martín, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften, GA 1*, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 205-206 (pp. 147-148)).

Capítulo 3: Historicidad originaria, Eternidad de la *Parousía* y negatividad especulativa.

Introducción: El *Selbstwelt* como antecedente especulativo.

Siguiendo los lineamientos de la noción de antecedente especulativo presentada en su primera formulación en el Capítulo anterior, en el cual explicábamos cómo debido a la influencia que ejercen la Gramática especulativa y la Teología especulativa Heidegger descubre que el tiempo para ser expresado en su forma originaria ha de articularse con la primacía de una existencia caracterizada por su singularidad y subjetividad, en este Capítulo expondremos el tipo de ente privilegiado que reúne esas características fenomenológicas bajo la denominación de “Mundo propio (*Selbstwelt*)”. A partir de él explicitaremos las consecuencias que se derivan para el desarrollo de la temporalidad originaria en su relación con la negatividad y la eternidad. Ahora bien, a los efectos de dar cuenta de esa temporalidad es preciso un acceso originario a ese ente que es la vida fáctica, al “Mundo de la vida” fáctica comprendida como un “protofenómeno (*Urphänomen*)”⁵²⁸, y para lograr dicho acceso es necesario alcanzar una experiencia originaria de la historicidad que define a dicha vida. El acercamiento a esa fenomenalidad es posible solo a través de una descripción e interpretación del “Mundo propio (*Selbstwelt*)” comprendido como un sí mismo, será entonces la Fenomenología, como proto-ciencia originaria y como Hermenéutica de la Facticidad, la que pueda darnos las notas distintivas de esa experiencia buscada.

La progresión que seguirá el desarrollo de la Fenomenología es la siguiente. En el curso de 1919 titulado *Kriegsnotsemester*, “*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*” recogido en el tomo 56/57, Heidegger prueba que la Fenomenología es una ciencia originaria de las vivencias; en el curso del Semestre de Invierno de 1919-1920 recogido en el tomo 58 con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie* mostrará que ella es la “Ciencia Originaria (*Ursprungswissenschaft*)” de la vida fáctica al centrarse en el carácter mundano de la vida, es decir, al centrarse en el “Mundo de la vida (*Lebenswelt*)”, más específicamente, la Fenomenología será la ciencia originaria del “Mundo propio o “Mundo del sí mismo (*Selbswelt*)”. En los tomos 60, 61 y en el *Natorp Bericht* Heidegger probará el carácter temporal que subyace y constituye a ese Mundo propio. Temporalidad que se expresará como historicidad y en esa caracterización se hará explícita la influencia de la Lección Inaugural comentada en el Capítulo precedente, ya que la historia y la Ciencia que la estudia, según surge de la mencionada Lección, es el criterio central para explicar la forma cualitativa y originaria del tiempo.

En virtud de lo dicho en este Capítulo se pretende alcanzar dos objetivos. El primero consiste en describir fenomenológicamente la historicidad. Ésta revelará una relación de complementariedad y tensión con la eternidad entendida como característica del Mundo propio de los cristianos. En este sentido progresivamente este análisis de la historicidad se verá subsumido en el contexto más general de la negatividad como movilidad específica del Mundo propio. El segundo buscará explicitar esta ontología negativa que vincula al sí mismo fáctico con su temporalidad. En virtud de ello explicaremos cómo esa ontología negativa reviste un carácter especulativo. La profundización de esta

⁵²⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 18 y ss.

estrategia orientará el camino hacia la explanación del tiempo como horizonte de sentido del ser del Dasein en *Sein und Zeit*.

1. La extrañeza del Mundo propio: el *mysterium tremendum*.

La Fenomenología es la proto-ciencia⁵²⁹ que estudia el modo de acceder a la originariedad de la vida fáctica, esto es, se orienta al “agudizamiento (*Zugespitztheit*)” del “Mundo propio” como acceso a dicha originariedad. De esta forma, la Fenomenología se propone como primera tarea “la ganancia (*Gewinnung*) de la genuina experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) del Mundo del sí mismo”⁵³⁰. Con la expresión “ganancia (*Gewinnung*)” Heidegger se refiere a la posibilidad de “apoderarse (*habhaft zu werden*)” del “cumplimiento (*Vollzug*)” o del “ser cumplido (*Vollzogensein*)” que permite explicitar cómo comparece en dicha “experiencia fundamental (*Grunderfahrung*)” el Mundo del sí mismo. Se trata de “ganar la experiencia fundamental del Mundo del sí mismo (*Gewinnung der Grunderfahrung der Selbstwelt*)”⁵³¹ en la cual quede “destacada (*Abgehobenheit*)”⁵³² dicha experiencia del Mundo propio en su modo de ser originario. Este acceso a la originariedad de la vida fáctica por medio del Mundo del sí mismo es un acceso pre-teórico que indica cual ha de ser la “experiencia fundamental (*Grunderfahrung*)” buscada en dicho mundo. Dicha experiencia porta consigo “el algo preteórico (*das vortheoretische Etwas*), la más alta, potencial y completa extrañeza (*Unheimlichkeit*) de la vida que si bien está en su opacidad (*undurchsichtigen*), son conexiones de espera (*Erwartungszusammenhänge*) vivientes”⁵³³. Estas “conexiones de espera (*Erwartungszusammenhänge*)” revelan que dicha “experiencia fundamental (*Grunderfahrung*)” tiene un carácter temporal. Esta experiencia temporal que constituye el acceso preteórico por parte de la Fenomenología al Mundo del sí mismo, tomado como el agudizamiento de la vida fáctica, recibe el nombre de “toma de conocimiento (*Kenntnisnahme*)”⁵³⁴. En dichas “conexiones de espera (*Erwartungszusammenhänge*)” se “toma conocimiento (*Kenntnisnahme*)” pre-teórico del agudizamiento del Mundo del sí mismo como “temporalmente circummundano (*umweltzeitlich*)”. En la “toma de conocimiento (*Kenntnisnahme*)” del agudizamiento del Mundo del sí mismo las conexiones que se encuentran en él no se reducen a lo actual, ni a lo que se espera sino que también: “... rememoran

⁵²⁹ Para la noción de la Fenomenología ciencia originaria y proto-ciencia y su carácter histórico cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 49; Heidegger se refiere a la fenomenología como ciencia originaria por medio de dos términos, por un lado, se refiere a ella como “Proto-ciencia (*Urwissenschaft*)” en Heidegger, Martin, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem in Zur Bestimmung der Philosophie, GA 56/57*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 3-117; en especial pp. 13-62, 95-117 y complementariamente cfr. pp. 14, 15, 21, 66, 68; y, por otro lado, se refiere a ella como “Ciencia originaria (*Ursprungswissenschaft*)” en Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, en especial pp. 1-128, complementariamente cfr. pp. 1-27, 29-38, 59-60, 63, 81 y 174.

⁵³⁰ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 95. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵³¹ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 101. Heidegger insiste en la misma página que “no se trata (meramente de *cumplimiento (Vollzug)* sino de (“ganancia” (“*Gewinnung*”)). Heidegger Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 101. Los términos destacados en bastardillas, el término entrecomillado y los paréntesis de la oración son de Heidegger.

⁵³² Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 101.

⁵³³ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 107.

⁵³⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 110 y ss.

(*vergegenwärtigt*). Las fases momentáneas son también ahora pasado (*vergegenwärtigt*) y apertura al futuro (*zukunftsgeöffnet*)”⁵³⁵.

Es este marco la “toma de conocimiento (*Kenntnisnahme*)” del Mundo del sí mismo y de su agudizamiento expresan su “significatividad (*Bedeutsamkeit*)” que se revela como el “carácter efectivo de la vida fáctica (*Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens*)”⁵³⁶. Siempre estamos “prisioneros de la significatividad (*bedeutsamkeitsgefangenen*)”⁵³⁷ y toda significatividad tiene su “anillo circundante (*Umring*)” de nuevas significatividades, lo cual implica que al vivir en la facticidad se está “completamente en una *conexión* especial de significatividades (*einen ganz besonderen Zusammenhang von Bedeutsamkeiten*)”⁵³⁸. De esta forma, la realidad fáctica del mundo del sí mismo como acceso privilegiado a la vida fáctica cobra una realidad nueva ya que en la “Realidad (*Wirklichkeit*)”- su sentido (*Sinn*) es cumplido por medio de relaciones “regularmente significantes (*bedeutungsmäßig*)” e impregnadas de valor (*wert erfüllten*)”⁵³⁹. Interesan destacar dos aspectos en torno a este comentario de Heidegger. El primero, que las nociones de sentido y valor toman un cariz fáctico muy marcado, esto es, adquieren una especificidad mucho más concreta en relación a su tratamiento en las Tesis de Doctorado y de Habilitación. Ahora el sentido y el valor dependen de relaciones “regularmente significantes (*bedeutungsmäßig*)” que son fáctico mundanales y ya no están enlazadas a una idealidad expresada judicativamente. El segundo, al ser el sentido y el valor más específicamente fácticos, ya que ambos se definen por una relación significativa con el mundo y no por medio de una definición ideal, se abre el camino para comprenderlos con un mayor nivel de claridad en tanto se encuentran enlazados con fenómenos eminentemente temporales. Precisamente en estas relaciones significantes e impregnadas de valor en la vida fáctica se da y comparece no solo lo que en este momento he percibido, sino lo “recordado (*erinnerte*), esperado (*erwartete*), considerado (*gemeinte*)”⁵⁴⁰.

Los elementos de este curso que nos permiten vislumbrar que la vida fáctica es esencialmente temporal, aunque Heidegger no haga un desarrollo específico todavía de esta temporalidad son: 1) el hecho que la vida no sea un fenómeno teórico, sino eminentemente fáctico anticipa a la temporalidad como expresión originaria “sobre las situaciones del Mundo propio (*auf die Selbstweltsituationen*)”⁵⁴¹; 2) la tendencia a que el contenido de esas situaciones de la vida sean un “como (*Wie*)” de su existencia y no un “que (*Was*)” objetivado. El carácter histórico de la vida se revelará como el particular modo o “como (*Wie*)” de la existencia temporalizada; 3) la alusión al poema de Stefan George⁵⁴² en el cual se define a la vida fáctica como lo entremezclado, múltiple y salpicado dando cuenta que esta multiplicidad requiere un principio que la

⁵³⁵ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 118.

⁵³⁶ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 104.

⁵³⁷ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 104. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁵³⁸ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 105. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵³⁹ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 96. El término entrecorillado es de Heidegger.

⁵⁴⁰ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 96.

⁵⁴¹ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 75. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁴² En *Der Teppich des Lebens* Heidegger recuerda que Stefan George dice: “Lo expresado tiene el carácter curioso de lo entremezclado de lo múltiple y de lo salpicado”. (Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 69)

unifique; dicho principio será su historicidad; 4) la noción de “experiencia fundamental (*Grunderfahrung*)”, el tiempo será visto más adelante como horizonte del sentido del ser del Dasein y en este marco, es para la experiencia fáctica de la existencia, su experiencia fundamental; 5) “el algo preteórico (*das vortheoretische Etwas*)” expresa una “extrañeza (*Unheimlichkeit*)” potencial de la vida ante su estatuto temporal. Señala Heidegger a propósito de ello que el algo formal es “el correlato de procesos de formalización”⁵⁴³ e indica que: “Por el contrario el algo en tanto indeterminado, pensable en un contexto de significado, se plenifica, recarga de vida, de modo que puede asumir un carácter amenazante e inquietante (*einen drohenden und beängstigenden Charakter*)”⁵⁴⁴. Esta extrañeza revela su estatuto temporal, pues en el Mundo propio si bien sus conexiones de espera son opacas, también son, como señalábamos, vivientes. Ese carácter vital y temporal del algo pre-teórico del Mundo propio se revela, acota nuevamente Heidegger, como un “mysterium tremendum”⁵⁴⁵. La extrañeza, *Unheimlichkeit*, entendida como una forma de negatividad-niega mediante el prefijo *un* lo “familiar (*heimlich*)”- enlaza la facticidad del Mundo propio o del sí mismo con una temporalidad específica. Esta extrañeza definida como forma de negatividad temporal anticipa, a nuestro juicio, el tratamiento desarrollado en *Sein und Zeit* de la temporalización de la angustia -en tanto extrañamiento de las cadenas remisionales de la amanualidad del mundo y de su familiaridad- en el éxtasis temporal del haber-sido⁵⁴⁶. 6) Más específicamente en este contexto se trata de una temporalidad de lo “recordado (*erinnerte*)”, “esperado (*erwartete*)” y “considerado (*gemeinte*)” que revela la forma originaria temporal del Mundo de sí mismo, a saber, su historicidad, pues el mundo propio es “un fenómeno que se *cumple históricamente* y se experimenta de ese modo a sí mismo”⁵⁴⁷. En este sentido en este Mundo propio histórico “de lo que se trata es de modo puro y radical de mí mismo”⁵⁴⁸ y el misterio de esta experiencia constituye “el como (*Wie*) históricamente caracterizado de la experiencia de sí”⁵⁴⁹.

1.1. La Historicidad del Mundo propio: entre el vitalismo y la religiosidad.

El Mundo propio se vuelve una clave de acceso privilegiado a la vida fáctica, de allí que la Fenomenología como Ciencia originaria de dicha vida tenga que centrarse en su descripción. Heidegger da como ejemplo paradigmático de Mundo propio o Mundo del sí mismo el mundo del cristianismo primitivo. La importancia de este señalamiento se debe a que en los cursos subsiguientes volverá sobre este punto mostrando cómo en el cristianismo acontece una temporalización de la vida fáctica. Dice al respecto Heidegger:

“El paradigma histórico más profundo para el notable proceso del cambio del punto de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida hacia el mundo propio y hacia el

⁵⁴³ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 216.

⁵⁴⁴ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 217.

⁵⁴⁵ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 107.

⁵⁴⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, pp. 184-191, 339-346.

⁵⁴⁷ Heidegger, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen (1919/1921)““ en *Wegmarken, GA 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, pp. 1-44; p. 32. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁴⁸ Heidegger, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen (1919/1921)““ en *Wegmarken, GA 9*, pp. 1-44; p. 29.

⁵⁴⁹ Heidegger, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen (1919/1921)““ en *Wegmarken, GA 9*, pp. 1-44; p. 33.

mundo de las experiencias internas, se da en el origen del cristianismo. El mundo propio entra en la vida y es vivido como tal. Lo que esta presente en la vida en la comunidad cristiana significa una radical transposición de las direcciones de las tendencias de la vida... ”⁵⁵⁰.

En ese sentido la posibilidad que tiene la Fenomenología como Ciencia originaria de la vida fáctica de cumplir con su cometido y dar cuenta del proceso temporal de esta vida se apuntala en que el acceso a la misma dado por el Mundo propio pueda ser revelado en su plena dimensión histórica en la interpretación cristiana del mismo. En tanto la Fenomenología se enraiza en las situaciones vitales y en su temporalidad es una Ciencia comprensora de las mismas: “La Fenomenología intuitiva e inductiva, la protociencia filosófica, es una ciencia comprensora (*eine verstehende Wissenschaft*)” ⁵⁵¹. La Fenomenología constituye así un estudio comprensor del componente vital y del componente religioso de la vida fáctica.

La noción de tiempo que comienza a desarrollarse en estos cursos dictados en la Universidad de Friburgo de Brisgovia entre 1919 y 1923 explicita dos aspectos relevantes. En primer lugar, la consolidación y articulación de una serie de influencias previamente delineadas, a saber, la religiosidad de la vida fáctica, la función y el valor de la religión en Lutero y Agustín, la importancia de la mística medieval, la función de la escolástica, las influencias del historicismo de Dilthey, la delimitación de las influencias neokantianas, el movimiento de la vida fáctica, la consolidación de la hermenéutica de la vida fáctica, la noción de proto-ciencia⁵⁵². En segundo lugar la consolidación de la perspectiva fenomenológica. En los dos planos el tiempo se revela como un concepto no solo central, sino que es explicado en sus notas distintivas fundamentales. En la Fenomenología elaborada por Heidegger entendida como una protociencia confluirán la influencia vitalista⁵⁵³ con la influencia teológica. Estos serán los dos ámbitos en los cuales la temporalidad originaria de la vida, su historicidad, se vuelve patente.

Tomando como criterio las Tesis de Heidegger, doctoral y de Habilitación previamente analizadas se destaca una transición desde el tratamiento de la lógica como ámbito

⁵⁵⁰ Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 61.

⁵⁵¹ Heidegger, Martin, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums en Zur Bestimmung der Philosophie GA 56/57*, p. 205-214; p. 208.

⁵⁵² “Además de su temprano contacto con la filosofía, la historia, las ciencias naturales y la matemática, Heidegger recordó mucho tiempo después otras fuentes de inspiración durante los “apasionantes años comprendidos entre 1910 y 1914”. Sintió “un interés casa vez mayor por Hegel y Schelling”; leyó las obras de Dilthey por primera vez y también comenzó a reflexionar sobre las formas radicales de cuestionamiento que habían comenzado a sacudir el panorama intelectual alemán y desempeñaron un papel muy importante en el pensamiento posterior de Heidegger. Tal cuestionamiento incluía las apasionadas obras de Nietzsche, Kierkegaard, Dostoievsky, Rilke y Trakl... Para 1914 se había convertido en un prominente participante del célebre seminario filosófico de Rickert en Friburgo”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, pp. 108-109. Los términos entrecorridos son del autor).

⁵⁵³ Merece aquí hacerse la siguiente aclaración a propósito de la relación de Heidegger con la tradición filosófica vitalista: “Heidegger rehusaba que se lo identificara con cualquier tendencia de la *Lebensphilosophie*; buscaba distinguir su pensamiento de ella así como de pensadores como Rickert y Husserl, quienes ya habían declarado su hostilidad para con la *Lebensphilosophie* de Dilthey durante la época de la preguerra. En el periodo de la posguerra, siguieron considerando ese impulso filosófico ambiguo cuando menos y carente de rigor”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 129. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

atemporal del sentido hacia la movilidad de la vida fáctica en cuanto tal. En dicho tránsito la facticidad de la vida, se vuelve el objeto de examen y ese pasaje temático lleva como hilo conductor una especificación más concreta de la noción de tiempo en este período. Es decir hay un desplazamiento de los análisis sobre el valor del elemento lógico hacia la vida fáctica, pasaje en el cual el tiempo resulta el concepto central del análisis⁵⁵⁴. El camino que sigue Heidegger se desarrolla desde su discusión con la tradición neokantiana hasta alcanzar una Hermenéutica de la facticidad⁵⁵⁵. En este marco se inserta la relación con el punto siguiente orientado hacia la religiosidad de la vida fáctica. Como habíamos señalado el problema conductor es estudiar la vida fáctica desde una Ciencia que no la objective para así poder mostrar su estatuto temporal. A tales efectos debe tenerse en cuenta el siguiente interrogante: “... ¿dispone una Fenomenología de la religión de recursos suficientes para pensar la religión en su irreductible facticidad o conduce inevitablemente al gesto de integración científico-objetivo?”⁵⁵⁶.

Respondiendo a este interrogante la Fenomenología en tanto Ciencia originaria de la vida fáctica paulatinamente se convertirá en una Hermenéutica de la facticidad que se orienta desde una comprensión de los aspectos vitales del Mundo del sí mismo, la vida en términos vitalistas históricos, hacia la explicitación hermenéutica de la religiosidad histórica propia de dicha vida: “... la fenomenología husserliana, interviene de manera convergente en el análisis de la facticidad. Los primeros pasos en fenomenología, articulados sobre la tradición cristiana protestante, permiten a Heidegger debatir con la “filosofía de la vida” de Dilthey y superar su teoría general de la hermenéutica. La hermenéutica de la facticidad se vuelve consecuente con el proyecto fenomenológico...”⁵⁵⁷. Se destaca así la importancia y los límites de Dilthey en este contexto. Especialmente relevante resulta el concepto diltheano de “conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*)” que reviste una semejanza, y es intercambiable, con el de situación⁵⁵⁸. Una situación es una clase temporal de “conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*)”: “El acontecer no es ningún “proceso” como el que (...) se observa en una actitud teórica”⁵⁵⁹, sino que se trata de un suceder que nos acaece a nosotros y nos influencia. En este sentido Heidegger reconoce el carácter primigenio de este planteamiento de Dilthey con respecto a la reivindicación del carácter histórico-

⁵⁵⁴ Cfr. Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München, Zurich, Piper, 1989, pp. 13-96, para la articulación del paso de los estudios lógicos al análisis de la facticidad de la vida, en especial, pp. 40,48, 51, 62-69, 74. En esta misma dirección cfr. Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 133-218.

⁵⁵⁵ “Por un lado, Heidegger insistió con cuidado en que ninguna de las orientaciones contemporáneas, fueran la de los pensadores jóvenes o las de los más viejos, podría servir como punto de partida de su pensamiento. Por otro, expresó su estima por Dilthey y admitió que su modo de observación fenomenológica lo inspiró”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 129).

⁵⁵⁶ Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 207.

⁵⁵⁷ Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 228. Los términos entrecomillados son del autor.

⁵⁵⁸ Cfr. Makkreel, Rudolf A., “Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte” en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 307-321; p. 308.

⁵⁵⁹ Heidegger, Martin, *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums, Sommersemester 1919*, en *Zur Bestimmung der Philosophie GA 56/57*, pp. 205-214; p. 205. El término entrecomillado es de Heidegger.

temporal de la vida fáctica⁵⁶⁰. Para el joven Heidegger la diferenciación establecida por Dilthey entre Ciencias de la naturaleza y Ciencias del espíritu no constituye solamente una interrogación metodológica y teórica acerca de lo que permite diferenciar entre ambos tipos de ciencia, sino que constituye, especialmente, una teoría que puede colocarse en relación con la plenitud de la vida histórica. Por eso Heidegger distingue entre una “toma de conocimiento (*Erkenntnisnahme*)” la cual es indicada por un método y un “descubrimiento del conocimiento (*Erkenntnisfindung*)” el cual refiere a una investigación efectiva que vuelve sobre la vida⁵⁶¹. De esta forma, el método de investigación de Dilthey aplicado a las Ciencias del espíritu no solo es relevante para los estudios de la historia, sino también para esclarecer cómo comprende Heidegger a la Fenomenología⁵⁶².

El pensamiento fundamental de la filosofía de Dilthey, entendida como una Ciencia histórica, es el descubrimiento de una constitución gradual y una ampliación de la significatividad en las cuales se hacen explícitas, tanto la experiencia cotidiana como el sentido inherente al decurso del tiempo en el mundo histórico. De esta forma Dilthey intentó, frente a lo que entendía era una imposición kantiana de pensar al mundo como una construcción, hacer visible la constitución implícita del mundo histórico que en sí misma es configuradora. Heidegger acuerda con que el acceso a la constitución del mundo histórico a través de la vida misma es un acceso constructivo trascendental. Pero, a su juicio, toda explicitación de la constitución histórica debe ser simultáneamente una desconstrucción de todo aquello que pueda ser estático en esta explicación. En este sentido Heidegger critica a Dilthey porque considera que su modo de expresar el acceso a la historicidad del mundo, a la constitución del mundo en tanto histórico, es estrecha. La orientación de la filosofía de Dilthey hacia un espíritu objetivo que resulta configurador de la historia, según Heidegger, debiera seguirse retrospectivamente e invertírsela⁵⁶³. En ese sentido, Heidegger considera que: “Dilthey ve el alma únicamente desde el aspecto exterior, aunque no desde el exterior de la naturaleza sino desde el exterior del espíritu histórico, como una *configuración (Gestalt)*, una permanencia (*zuständlich*), “estética” (el ideal de la armonía)”⁵⁶⁴. Es decir, Heidegger objeta el carácter estetizante del planteo objetivista de Dilthey, lo cual no permite explicitar de modo definitivo el carácter histórico temporal de la vida.

El desarrollo y fundamento de la Ciencia de la vida fáctica, entendida como una protociencia originaria, pone de relieve que aquello que ella pretende estudiar es, de

⁵⁶⁰ A propósito señala Heidegger: “Windelband desconoció (...) por completo los mayores méritos de Dilthey que provienen menos de la renovación kantiana y si mucho más de un origen profundo (*von tieferen Ursprüngen*), a partir de una continuidad con el desarrollo de la conciencia histórica cuando abordó de un modo amplio el problema de una crítica de la razón histórica, más de una década antes que Windelband en 1894 pronunciara su renombrado discurso de Rectorado en Estrasburgo sobre “Historia y ciencia natural” ”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie, Sommersemester 1919* en *Zur Bestimmung der Philosophie GA 56/57*, pp. 119-203; p. 163. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁵⁶¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums, Sommersemester 1919* en *Zur Bestimmung der Philosophie GA 56/57*, p. 205-214; en especial cfr. p. 207

⁵⁶² Cfr. Makkrel, Rudolf A. “Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte” en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, p. 309.

⁵⁶³ Cfr. Makkreel, Rudolf A., “Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte” en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, p. 312.

⁵⁶⁴ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 167. El término destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

modo primordial, un fenómeno histórico. De esta forma el tema de la Lección inaugural, la historia y la Ciencia histórica, tiene un desplazamiento hacia el estudio fenomenológico del aspecto constitutivo de la vida fáctica, su dimensión temporal, esto es, su modo de ser histórico. Esta complejización de la noción de historia, como anticipamos, se vincula a otro matiz constitutivo de la “experiencia de la vida fáctica como punto de partida”⁵⁶⁵, nos referimos a su religiosidad. En tanto la temporalidad de la vida fáctica tiene a su religiosidad por histórica estará en relación tanto con la eternidad propia de toda religión frente a lo perecedero como con la facticidad más radical.

2. La Historicidad, la Eternidad y la Parousía.

En este marco, avanzamos hacia una mayor explicitación de la función central del tiempo para la vida fáctica, a través de una serie de cursos recogidos en el tomo 60 de la *Gesamtausgabe*. Al respecto cabe señalar para demarcar este período de la investigación heideggeriana que: “Del mismo modo que los neokantianos arrancan del *factum* del conocimiento, Heidegger toma como punto de partida el *factum* de la religiosidad cristiana primitiva y la convierte en modelo de su fenomenología de la vida, estableciendo los dos siguientes indicadores formales del fenómeno religioso: por un lado la religiosidad cristiana primitiva acontece en la experiencia fáctica de la vida y, por otro lado, esta última es histórica, a saber, es una experiencia que discurre y se realiza temporalmente”⁵⁶⁶. La temporalidad de la historia y la religiosidad de la vida fáctica constituyen los puntos centrales del nuevo examen fenomenológico.

2.1. Historicidad y Eternidad.

Comenzamos por el primer curso recogido en el mencionado tomo 60: *1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921*. En su inicio Heidegger plantea que el “fenómeno central originario (*eigenartiges Kernphänomen*)” del curso es “el problema de lo histórico (*das Problem des Historischen*)”⁵⁶⁷. El curso desde el comienzo explicita que el fenómeno de lo histórico es el problema específico de una Fenomenología de la religión⁵⁶⁸. Es decir, método, Ciencia fenomenológica y su fenómeno problemático temporal: lo histórico, configuran una unidad indisoluble. En este curso Heidegger estudia fenomenológicamente la vida fáctica, tema cardinal de la filosofía como Ciencia originaria, y a la par explicita consideraciones centrales sobre el método fenomenológico. Es decir, la Fenomenología que desarrolla Heidegger en estos

⁵⁶⁵ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 9.

⁵⁶⁶ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 195. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

⁵⁶⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 5.

⁵⁶⁸ Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 34 y ss.

tres cursos, no es una Fenomenología de la religión en sentido estricto⁵⁶⁹, sino una Fenomenología de la vida fáctica que se basa en las experiencias religiosas que son centrales y capitales para dicha vida definida en relación a la espera del Mesías⁵⁷⁰. Heidegger reasume así la noción de historia trabajada en el marco previo de su Lección inaugural articulándola con la facticidad de la vida. En este sentido, no muestra solamente la experiencia religiosa, la vivencia de Dios en el cristianismo, sino a la vida fáctica cristiana en su conjunto⁵⁷¹. La experiencia de Dios queda definida, en tanto señala que su ser sólo puede entenderse a partir del sentido histórico de la existencia⁵⁷², como expectación de la venida del Mesías. Este curso introduce en este marco la cuestión fundamental de la eternidad de Dios que resulta comprensible en el horizonte escatológico del próximo final de los siglos:

“Por más originaria que sea la facticidad cristiana primitiva, no cobra ningún carácter extraordinario, ninguna peculiaridad... El sentido de la temporalidad está determinado a partir de la relación fundamental con Dios, pero de tal modo que la eternidad sólo puede ser comprendida por quien vive plenamente la temporalidad (*Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt*). Solo a partir de estos contextos ejecutivos puede determinarse el significado del ser de Dios. Recorrerlos es la condición previa”⁵⁷³.

⁵⁶⁹ Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 19-30.

⁵⁷⁰ Al respecto de cómo experimenta la religiosidad el cristiano y que apropiación hace de esa experiencia Heidegger señala Francisco de Lara lo siguiente: “Se trata... de entender en concreto, por qué Heidegger se dirige al cristianismo primitivo y a los pensadores cristianos que, de uno u otro modo, rompen con la dogmática –y, por lo menos en parte, con la conceptualidad griega de la que ésta se nutre- e intentan acercarse de nuevo a lo más propio y originario de la *experiencia* cristiana... apreciamos que el vivir cristiano se caracteriza, en efecto, por realizarse en la forma de la constante interrogación sobre él mismo. Para el modo cristiano de experiencia, el hombre el que vive, no esté ya dado de una vez por todas, sino que es más bien en cuanto tránsito y camino hacia lo que tiende: hacia aquello que en esa experiencia recibe el nombre de Dios... En cuanto tendiente a Dios, el cristiano no es del todo, no es nunca pleno. Lo que él es propiamente no está ya dado ni puede alcanzarse en este mundo, sino que se debe estar siempre en camino hacia ello... Pero, además el cristiano no lo fue siempre desde esta tendencia, sino solo y primeramente al devenir cristiano...”. (De Lara, Francisco, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”, *Eidos*, Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, número 7, 2007, pp. 28-46; pp. 30-31. El término destacado en bastardillas es del autor). El carácter temporal de este modo de vivir que lleva adelante el cristiano se expresa en el modo siguiente: “... el cristiano vive la temporalidad originariamente, es decir, en el horizonte de la finitud y la muerte. De esta manera, no vive el tiempo y la historicidad como coyunturas objetivas y ajenas a él, sino como lo que él mismo es y en lo que se juega cómo es él, si propia o impropriamente...”. (De Lara, Francisco, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”, p. 36).

⁵⁷¹ Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 67-74.

⁵⁷² Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 14-18.

⁵⁷³ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3.*

Esta alusión a la eternidad en el marco de la obra temprana de Heidegger en general y de este curso en particular denota que ésta no es concebida por el autor como un concepto meramente atemporal o como la simple negación del fenómeno histórico de la facticidad, sino que tiene una función fundamental, a saber, solo viviendo ejecutivamente la temporalidad se comprende a Dios y el alcance de su ser eterno. Por eso solamente en la “religiosidad cristiana primitiva”⁵⁷⁴ se vive ejecutivamente la temporalidad histórica de la existencia del sí mismo, del Mundo propio, y se puede entender el alcance que reviste la eternidad, es decir, Dios para el creyente. La temporalidad de la vida fáctica, determinada por su relación fundamental con Dios, es la antesala hacia una comprensión del fenómeno de la eternidad. La explicitación de este tránsito desde la temporalidad de la vida fáctica hacia la eternidad está dado por un análisis fenomenológico de cómo se manifiesta la experiencia religiosa en dicha vida fáctica⁵⁷⁵, y ese modo en que la experiencia religiosa se da es bajo la forma temporal de la historicidad. Si bien Heidegger aún no sostiene la posibilidad de una temporalización de la eternidad ni la concibe como la fuente temporal del tiempo, como lo hará en su interpretación de la filosofía schellingiana, es cierto que esta asociación de la facticidad de la vida con la eternidad permite pensar a esta última en un marco que no sea meramente supratemporal. Cabe aclarar entonces que pese a que Heidegger no describe de modo acabado en su argumentación en qué consistiría esta comprensión de la eternidad producto de vivir ejecutivamente en la temporalidad sí deja sentadas, desde nuestro punto de vista, con este señalamiento las bases para reformular la noción clásica de la misma que la concibe de modo atemporal.

En la mencionada primera parte del curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921* hay indicaciones metodológicas que refieren a la función de lo histórico en el marco de la vida fáctica religiosa. La segunda parte del curso comienza con un tratamiento de San Pablo y luego de las dos epístolas a los Tesalonicenses. En la primera parte del curso encontramos la tensión entre la historicidad de la vida fáctica y su *Parousía* asociada a la eternidad⁵⁷⁶. Las reflexiones

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 117.

⁵⁷⁴ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 78.*

⁵⁷⁵ Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, pp. 121 y ss.*

⁵⁷⁶ A los efectos de introducir los aspectos esenciales de esta tensión entre la dimensión histórica y la eternidad cabe señalarse lo siguiente: “No es una filosofía cristiana lo que aquí se defiende. En el caso de existir algo así, no sería para Heidegger más que una pura y simple contradicción, un malentendido que, adulterándolo, se cerraría el acceso tanto a lo más propio de la experiencia religiosa como del modo filosófico de ser. La filosofía según la caracteriza Heidegger en estos años, es fundamental y necesariamente atea... Así pues, ese modo cristiano de estar en camino no debe ser tomado aquí al pie de la letra. Lo decisivo de la experiencia cristiana no son sus contenidos y, por ello, tampoco es esto lo que Heidegger destaca de ella. Más bien se trata de la actitud, del modo en que el cristiano *primitivo* —es preciso señalar esto— vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro... En efecto, esperar el regreso del Señor y el consiguiente fin de los tiempos, en el que se decidirá quién está con el Señor y quien con su antagonista, es lo característico de la existencia cristiana. Las cartas paulinas acentúan esto y se lo recuerdan a las comunidades cristianas fundadas poco antes, con la intención de

metodológicas de esta parte conllevan en el Parágrafo 7 del Capítulo 3 a tematizar lo histórico como un “fenómeno central (*Kernphänomen*)”⁵⁷⁷. De allí la pregunta: “Pero, ¿no es lo histórico justamente para la filosofía, que siempre busca lo eternamente válido, algo indiferente?... Si ahora afirmamos, en cambio que la problemática filosófica está motivada en lo histórico, eso solo es posible por ser equívoco el concepto de lo histórico”⁵⁷⁸. Lo histórico tiene así en su equivocidad un doble sentido. Por un lado, es aquello que le resulta problemático a la vida, “lo histórico es un poder frente al cual la vida se afana por afirmarse”⁵⁷⁹. Es decir aquello que la vida enfrenta para darse una estabilidad y permanencia. Pero, por otro lado, “Lo histórico es el fenómeno que ha de facilitarnos el acceso a la comprensión propia de la filosofía”⁵⁸⁰. De esta forma, lo histórico es la vía que permite comprender a la Fenomenología en tanto Ciencia de la vida fáctica. En este marco hay “tres caminos (*drei Wege*)” que a la vida le permiten afirmarse y posicionarse ante lo histórico. Ellos son, el camino platónico que procura lograr una “aversión (*Abkehr*)”⁵⁸¹ contra lo histórico. El segundo camino es “el camino del entregarse radicalmente (*Der Weg des radikalen sich Ausliefern*)”⁵⁸² a lo histórico y el tercer camino busca un compromiso entre los dos primeros. La vida desarrolla así sus “tendencias al aseguramiento (*Sicherungstendenzen*)” en relación a lo histórico. En el primer camino el aseguramiento consiste en estar contra la historia, el segundo camino consiste en estar en la historia, y en el tercero consiste en asegurarse a partir de lo histórico⁵⁸³.

avivar su fe para que no desfallezca. En dichas cartas queda claro que el cristiano, el que ha devenido para Cristo y está ante él en cada una de sus acciones, debe llevar una vida atenta, expectante, y no ocuparse demasiado ni perderse en y por los asuntos de este mundo. El cristiano debe, antes bien, cuidar de no estar en pecado cuando llegue el día del Señor y, al no saber cuando ocurrirá tal fundamental instante, debe mantenerse alerta en todo momento y vivir justamente en esa alerta”. (De Lara, Francisco, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”, pp. 32-33. El término destacado en bastardillas es del autor).

⁵⁷⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 31 y ss.

⁵⁷⁸ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 31.

⁵⁷⁹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 33.

⁵⁸⁰ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 34.

⁵⁸¹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 38. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁸² Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 38. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁵⁸³ Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921.*

La clave para comprender la función de lo histórico entonces estará centrada en analizar la “preocupación (*Bekümmern*)” del Dasein fáctico en su Mundo propio. En ese sentido “se trata de confrontar con la historia que surge del sentido del Dasein fáctico”⁵⁸⁴. Para lo cual hay que interrogar “¿cómo se relaciona lo histórico (*das Historische*) con el Dasein fáctico de la vida? ¿Qué sentido tiene lo histórico (*das Historische*) en el Dasein fáctico de la vida? Una dificultad es: ¿qué se quiere decir aquí realmente con “histórico”?”⁵⁸⁵. La respuesta implica una revisión de la noción de temporalidad y, por ende, una articulación entre las nociones de tiempo y de historia. En dicha articulación se deberá plantear correctamente la noción de temporalidad en su adecuado nivel. Es decir, la temporalidad entendida como una clave para dar cuenta de lo histórico y de la historia no puede ser entendida como un concepto puro u abstracto, Heidegger señala en relación a ello:

“Antes bien, tiene que ser tomado el problema del tiempo de la misma forma que nosotros experimentamos originariamente la temporalidad en la experiencia fáctica, con independencia de toda conciencia pura y de todo tiempo puro. El camino es entonces inverso. Tenemos que preguntar, antes bien: ¿qué es originalmente la temporalidad en la experiencia fáctica?, ¿qué quiere decir pasado, presente y futuro en la experiencia fáctica? Nuestro camino parte de la vida fáctica, de la que se obtiene el sentido del tiempo (*Sinn von Zeit*). Así está caracterizado el problema de lo histórico (*das Problem des Historischen*)”⁵⁸⁶.

Aclarar el sentido del tiempo para el Mundo propio de los cristianos primitivos exige abandonar el concepto de un “tiempo puro”. Por el contrario, el sentido originario del tiempo radica en la vida fáctica, es un vivir ejecutivamente la temporalidad, es decir, es un comprender a la vida en su carácter histórico. Para dar cuenta de la problematicidad del fenómeno histórico analizamos su carácter ejecutivo temporal. De esta forma se abre paso la segunda parte del curso en el cual analizando dos epístolas Tesalonicenses se intentará dar cuenta de cómo se vivencia la temporalidad histórica en la vida fáctica cristiana, se trata de una “Explicación fenomenológica de un fenómeno religioso concreto”⁵⁸⁷. Ante todo en esta segunda parte del curso corroboramos el mantenimiento

3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 50.*

⁵⁸⁴ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 53.*

⁵⁸⁵ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 54.* El término entrecorillado es de Heidegger.

⁵⁸⁶ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 65.*

⁵⁸⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 67.*

de la tensión entre lo eterno y la facticidad de la vida. En la primera epístola Heidegger analiza la peculiaridad de la experiencia cristiana de la vida. Ésta se entiende en la perspectiva cristiana como un haber llegado a ser en Cristo, el haber llegado a ser cristiano y el saber de este haber llegado a ser constituye la unidad de la facticidad de la vida. A su vez esta facticidad de la vida es la clave para comprender la historicidad, pues “La experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal”⁵⁸⁸; también en la misma dirección afirma Heidegger: “La experiencia fáctica de la vida es histórica. Frase final: la experiencia cristiana vive el tiempo mismo (“vivir” entendido como verbo transitivo)”⁵⁸⁹. Hay por lo tanto un sentido referencial de la vida fáctica cristiana, que radica temporalmente en la expectativa de la venida de Cristo, esto es, en la constante espera, en la *παρουσία* que tiene dos determinaciones, el servir y el aguardar. Especialmente en el aguardar se determina que toda la vida cristiana está condicionada por una expectativa, la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. Este constituye el modo en que la vida cristiana está ante Dios, este se presenta como la venida de un futuro que se da al final de los tiempos. De este modo la vida fáctica cristiana interpretada fenomenológicamente arroja así una peculiar temporalidad, una temporalidad del “todavía no”. Es el “haberse convertido (*Gewordensein*)”⁵⁹⁰ que caracteriza al cristiano, un estar orientado hacia un futuro no determinado y no identificable cronológicamente.

El análisis previamente mencionado implica un pasaje de la consideración histórica de la vida en términos objetuales a su consideración en forma ejecutiva, entendiendo por esta el vivir plenamente la temporalidad por parte del cristiano: “La inversión desde lo histórico-objetual a lo histórico ejecutivo (*Die Umwendung von Objektgeschichtlichen zu Vollzugsgeschichtlichen*) radica en la experiencia fáctica de la vida misma. Es el giro radical a la situación. “Situación” es tenido aquí por nosotros como un término fenomenológico”⁵⁹¹. La situación es ese ámbito donde fenomenológicamente se da el pasaje de una historia meramente objetual a una historia ejecutiva en la cual se halla presente un yo y lo no-yoico, tanto uno como el otro forman parte de la situación. En la situación se da la temporalidad plena del mundo propio del cristiano, esto es, la historicidad de la vida fáctica que se puede experimentar fenomenológicamente. A propósito de ello señala Heidegger: “El giro en el que la situación histórico-objetual

⁵⁸⁸ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 80. Cabe aclarar que en las llamadas de las notas 30 y 31 del texto se hacen las dos correspondientes aclaraciones por parte del editor a la frase arriba citada; luego de la expresión “vive” se aclara entre corchetes en la nota 30 “[Probablemente se haya equivocado al oír Becker, de cuyos apuntes esta tomada la frase y haya escrito “enseña” en lugar de “vive”]” y luego de la expresión “como tal” de la frase citada arriba en la nota 31 aclara el editor “[Nota al margen en los apuntes de F.J. Brecht: transitiva]”.

⁵⁸⁹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 82. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁵⁹⁰ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 93.

⁵⁹¹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 90. El término entrecomillado es de Heidegger.

deviene histórico-ejecutiva está aquejado de una dificultad, al explicarse la situación histórico-ejecutiva en la exposición, y *hay una explicación inmanente con una conceptualidad más originaria* que aquélla a la que estamos habituados y de la que siempre deriva justo ésta a la que estamos habituados”⁵⁹². Se trata de encontrar el modo en que dicho giro se produzca, para lograr alcanzar una situación que sea histórico-ejecutiva. Para ello hay que examinar la noción de tiempo que actúa en la vida fáctica, desde ella ha de producirse el mencionado giro hacia lo ejecutivo: “El giro desde la *conexión* histórico-objetual hacia la *situación* histórico-ejecutiva proviene de conexiones que pueden ser mostradas en la experiencia fáctica de la vida”⁵⁹³. De esta forma en el giro desde una conexión histórico-objetual hacia la situación histórico-ejecutiva, en tanto es un giro en la vida fáctica misma, ella queda preparada para escuchar la proclama evangélica que se asocia a un cambio en la temporalidad⁵⁹⁴.

2.2. Parousía y negatividad.

Heidegger señala que el giro hacia lo histórico ejecutivo radica en la particularidad y singularidad de la experiencia temporal que introduce la *παρουσία* centrada en el “cuándo”, Heidegger reflexiona con respecto a las notas distintivas de la misma del siguiente modo:

“Como la *παρουσία*, está en mi vida, ésta remite al ejercicio de la vida misma. El sentido del “cuándo” del tiempo en que el Cristo vive, tiene un carácter especial. Antes hemos caracterizado formalmente: “la religión cristiana vive la temporalidad”. Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible”⁵⁹⁵.

De esta forma la religiosidad de la vida cristiana y la *παρουσία* remiten a un tiempo no cronológico. La historicidad que se desprende de esta religiosidad consecuentemente es una historicidad no-cronológica, en el sentido que es una historia que no se puede reducir al marco científico de lo meramente objetual⁵⁹⁶. Heidegger avanza así hacia una

⁵⁹² Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 88 y 89. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁹³ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 90. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁵⁹⁴ Cfr. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 92.

⁵⁹⁵ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 104. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

⁵⁹⁶ Heidegger tiende a plantear en este periodo una contraposición entre el fenómeno histórico comprendido en su sentido originario y la ciencia histórica como una mera objetivación del mismo: “Al remitir lo histórico a la filosofía no objetivadora, en lugar de a la ciencia objetivadora, Heidegger

caracterización más precisa de la historicidad ejecutiva y puede señalarse lo siguiente en torno a esta especificación que hace el autor a partir de su revisión del concepto de eternidad y παρουσία:

“La expresión παρουσία tiene, por lo pronto, un sentido que aquí no se testimonia en su historia conceptual; en el curso de la historia modifica su estructura conceptual, y no sólo de significado. En este cambio conceptual se hace ostensible al experiencia cristiana de una índole diversa. En griego clásico παρουσία significa “venida” (presencia)... Pero para los cristianos παρουσία significa “la reaparición del ya aparecido Mesías”, lo cual no está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez⁵⁹⁷.

La *Parousía* designa el fenómeno de la reaparición de Cristo y no se reduce al significado de mera presencia, sino que remite a la espera de un inminente y próximo evento futuro. Pero eso no quiere decir que en la estructura de la experiencia cristiana “cabría pensar que el comportamiento básico con la παρουσία es una expectativa”⁵⁹⁸, por el contrario “La estructura de la esperanza cristiana, que en verdad es el sentido referencial a la παρουσία, es radicalmente distinta de todas las expectativas”⁵⁹⁹. Por eso su sentido relacional está desligado de toda concepción objetiva y cuantitativa del tiempo como medición. Desde nuestra perspectiva se expresa una tensión y posible complementariedad entre la historicidad de la vida fáctica y su *Parousía*. Ésta al ser entendida como el anuncio de la llegada de Cristo y no como una mera presencia, de allí la pregunta “¿cuando se ejecutará la παρουσία...?”⁶⁰⁰, implica una forma temporal de

cuestionó la distinción entre dos concepciones contradictorias de historia, separadas con precisión por una larga tradición de la historiografía alemana arraigada en los pensamientos de Humboldt y de Ranke: la historia, como disciplina constructoria de leyes sobre el modelo naturalista y la historia como ciencia autónoma que funciona según sus propios métodos exclusivos. Heidegger sólo pasó por alto la *Methodenstreit* de la Alemania de la preguerra: toda interpretación histórica auténtica se fusionaba con la filosofía tal como él la entendiera” (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 155. El término destacado en bastardillas es del autor). Esta estrategia según Barash ofreció una ventaja a Heidegger: “La negativa a admitir tales distinciones en el pensamiento histórico armonizó bien con la búsqueda de Heidegger de explotar las categorías contemporáneas del pensamiento. En un sentido más directo, sirvió para socavar no sólo lo que Heidegger consideró las pretensiones de una filosofía “sistemática” abstraída de inquietudes históricas, sino también cualquier concepción de lo histórico que alegara independencia de la filosofía. En este punto, también, Heidegger contradujo a la tradición de la escolástica histórica alemana que buscaba establecer la historia como ciencia autónoma”. (Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, p. 155. El término entrecomillado es del autor).

⁵⁹⁷ Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 102. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁵⁹⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 102.

⁵⁹⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 102.

⁶⁰⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3.*

hacer patente a lo eterno para “caracterizar fenomenológicamente la proclama”⁶⁰¹ en el seno de la vida histórica del cristiano. En esta concepción de la *Parousía*, como permanente espera de la nueva presencia de Cristo, se revela la particularidad de un tiempo que no se cancela, pues en la espera siempre se esta anunciando y renovando el valor que tiene la esperanza de la inminente venida de Cristo. Dado que el sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios y en esa relación se comprende en sentido estricto la eternidad de Dios; encontramos una articulación entre temporalidad y eternidad que comienza a reformular la concepción clásica de una eternidad atemporal o supratemporal en tanto: “La estructura de la esperanza cristiana es, en verdad, el sentido relacional hacia la Parousía, que es radicalmente distinta a todas las expectativas”⁶⁰². La reformulación se produce al considerar de un modo específico la relación de la temporalidad con la *παρουσία*. Constatamos que Heidegger vincula la temporalidad ejecutiva, esto es, la historicidad del mundo cristiano que se desarrolla en la espera de la segunda venida de Cristo, con la eternidad de Dios evitando la mera contraposición entre un fenómeno temporal frente a otro intemporal. Vivir la temporalidad como historicidad ejecutiva permitirá así el descubrimiento de la finitud como negatividad de la existencia, por eso la “problemática ontológica puramente constitutiva de la muerte no tiene nada que ver con una metafísica de la inmortalidad y el “¿entonces qué?”⁶⁰³. Se reconocen dos formas de vivenciar la temporalidad que son distintas del siguiente modo:

“El sentido de esta temporalidad es fundante tanto de la experiencia fáctica de la vida cuanto para problemas como el de la eternidad de Dios. Estos problemas dejaron de ser abordados originariamente en la Edad Media, a consecuencia de la penetración de la filosofía platónico- aristotélica en el cristianismo, y nuestra especulación actual que trata de Dios lo que hace es aumentar aun más el caos”⁶⁰⁴.

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 99.

⁶⁰¹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 101.*

⁶⁰² Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 102.*

⁶⁰³ Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 258. Los términos entrecomillados son del autor.

⁶⁰⁴ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p.104.* A los efectos de enmarcar esta afirmación de Heidegger: para un examen del contexto teológico y de la influencia platónica y neoplatónica durante la Edad Media puede consultarse Louth, Andrew, *The Origins of the Christians Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1981, en especial pp. 1-72; 186-199 y también puede revisarse Clota, José Alsina, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos Eitorial del Hombre, 1989, en especial pp. 19-118; para análisis de la recepción de la fenomenología en los estudios sobre neoplatonismo en general y sobre Heidegger en particular puede verse Pizzi, Matías Ignacio, “La controversia Falque-Marion sobre el *Eicon-Dei* Cusano. ¿Una insospechada *Concordantia Philosophorum*?” en *Escritos de Filosofía. Segunda Serie*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, (Enero-Diciembre 2018), Número 6, pp. 106-124.

La temporalidad es fundante de la experiencia fáctica de la vida y de todo tratamiento de la eternidad, que aquí es presentado como un concepto teológico, pues es la eternidad de Dios. Dependiendo de la noción de temporalidad que tengamos será el concepto que se precise de vida fáctica y de eternidad. Esta noción de temporalidad que se expresa en la *παρουσία* tiene una serie de notas distintivas a considerar comenzando por la proclamación que Heidegger explica de la siguiente forma:

“La experiencia fáctica de la vida de los cristianos se determina históricamente por comenzar siempre con la proclamación... Acometemos el problema de la proclamación de modo que dejemos completamente de lado el contenido; ahora ha de verificarse el que la religiosidad cristiana viva la temporalidad. Hay que comprender qué sentido tienen para el cristiano las relaciones circunmundanas y las co-mundanas, y en caso afirmativo, de qué manera ocurre esto”⁶⁰⁵.

El cristiano espera la “proclama (*Verkündigung*)” pues cabe destacar que su experiencia fáctica con la vida se determina históricamente con dicha proclamación. La determinación de la espera de la proclama para ser auténtica tiene que darse en una situación histórica donde la conexión no sea histórico-objetiva, sino histórico-ejecutiva. En la situación donde la conexión es histórico ejecutiva el cristiano experimenta la proclama porque vive en una temporalidad que lo conecta con la vida y la experiencia religiosa. En la proclamación, la centralidad no está orientada al contenido de lo que se proclama, sino a cómo la religiosidad cristiana experimenta la temporalidad. La temporalidad de la *παρουσία* en la cual el sentido del “cuándo” de la segunda venida de Cristo está desplazado y diferido es un tiempo que tiene un carácter especial porque es un “tiempo sin orden propio”. Es de esta forma que “la religión cristiana vive la temporalidad” ejecutivamente en una espera de lo eterno que no se cancela nunca. Este tiempo que se vive en la religión cristiana y que es el tiempo en el cual, por ser una conexión histórico ejecutiva se puede escuchar la proclama, remite a una dimensión de negatividad constitutiva que Heidegger señala del modo siguiente: “Se trata sólo de conseguir un nuevo comportamiento básico con respecto a esto, que tiene que ser mostrado en su estructura ejecutiva. Las significatividades de la vida real se viven *ὡς μή* como si no”⁶⁰⁶. La temporalidad de la *παρουσία* es así una temporalidad afectada por un no, que no debe ser entendido de forma privativa sino positiva porque en él “la religión cristiana vive la temporalidad”. De esta forma, como ya señalamos, para Heidegger, el sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental que el creyente tiene con Dios en su mundo de la vida fáctica, por eso solo quienes viven ejecutivamente esa temporalidad, quienes comprenden el carácter temporal de la espera y la segunda venida, pueden entender la forma específica temporal de Dios, a saber, comprenden qué es la eternidad. Se trata del “sentido relacional de la religiosidad

⁶⁰⁵ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p.116.*

⁶⁰⁶ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p.117.*

cristiana primitiva”⁶⁰⁷. A partir de esta caracterización de la proclama tenemos una serie de cuestiones centrales. La primera que la temporalidad determina la relación fundamental con Dios en una situación que es histórico-ejecutiva; la segunda que esa temporalidad tiene una serie de notas distintivas que la alejan de la temporalidad entendida como una mera sucesión de momentos; la tercera que ese carácter se da por una negatividad de dicha temporalidad, la temporalidad es un “como si no”; y la cuarta que la temporalidad así entendida permite establecer y comprender correctamente la noción de eternidad, la eternidad se explica a partir de una experiencia originaria del tiempo que se da en la παρουσία. Estas características determinan la existencia en la vida fáctica que es una vida mundana y en un mundo que es compartido en la situación histórico-ejecutiva: “La experiencia cristiana fáctica de la vida se determina históricamente por surgir con la proclamación, la cual afecta al hombre en un momento y luego sigue estando conjuntamente dada en el ejercicio de la vida”⁶⁰⁸. En tanto la experiencia cristiana fáctica de la vida se determina históricamente al surgir con la proclamación, ella es un fenómeno esencialmente temporal que Heidegger define en estos términos:

“Las significatividades del mundo circundante se convertirán por el haber llegado a ser, en bienes temporales. El sentido de la facticidad en esa dirección se define como temporalidad... Los complejos del mundo compartido y circundante co-constituyen la facticidad, pero son bienes temporales en la medida en que son vividos en la temporalidad”⁶⁰⁹.

En este sentido la negatividad con la cual se vincula la temporalidad es fundamental y de ella toma su nota distintiva, la discontinuidad y la espera:

“El ὡς μή se ha tratado de traducir por “como si”, pero no funciona. “Como si” expresa una conexión objetiva y sugiere la idea que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante... La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada (*gebrochen*): todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través de la conexión ejecutiva del haber llegado a ser, de tal modo que aquél está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que lo llevan quedan absolutamente intactos”⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p.118.

⁶⁰⁸ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp.116-117.

⁶⁰⁹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p.119.

⁶¹⁰ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p.120. Los términos entrecorridos son de Heidegger.

El tiempo así entendido, como si no, es un tiempo que vuelve a la vida fáctica “quebrada” es un tiempo afectado por un no, por una negatividad que determina la totalidad de la vida fáctica cristiana en el seno de su situación entendida como conexión histórico-ejecutiva. El tiempo entendido “como si no”, es un tiempo discontinuo, disruptivo, no lineal, en tanto esta afectado por un no, por una negatividad que impide que sea simplemente uniforme. En el caso de los cristianos, por experimentar la temporalidad en un “como si no”, llevan una vida que está afectada por la tribulación y no por la felicidad: “Con su ser quebrado sólo se incrementan la necesidad y la tribulación de los cristianos, sólo se han instalado en lo íntimo”⁶¹¹. Pero, es de esta forma partiendo de una vivencia ejecutiva de un tiempo histórico que es quebrado es como pueden comprender el alcance que lo eterno tiene para ellos. En este marco una de las principales conclusiones que obtiene Heidegger al final de este curso y que nos remiten al curso siguiente recogido en el mismo volumen 60 de la *GA* es la siguiente: “La tarea es ganar una genuina y originaria relación con la historia que se explique a partir de nuestra situación y facticidad histórica propias. Lo importante es lo que pueda significar el sentido de la historia para nosotros a fin de que desaparezca la “objetividad (*Objektivität*)” de lo histórico “en sí” ”⁶¹².

Heidegger deja planteada la tarea siguiente, articular de modo específico lo histórico con nuestra existencia. En virtud de esta tarea lo histórico no ha de comprenderse como un concepto objetivo, la historia no es una cronología objetiva de hechos, sino que ha de comprenderse en el marco de lo que ya en su Lección inaugural en la Universidad de Freiburg tematizó como el fenómeno de lo histórico en la Ciencia histórica, un tiempo cuyo modo originario y propio no se expresa mediante una cuantificación o una medición, sino de modo cualitativo. En este curso se dio un paso central en la articulación de esa noción de historia como temporalidad de la vida fáctica, resta precisar la relación historicidad-temporalidad originaria en el curso siguiente.

2.3. La historicidad ejecutiva del *Selbstwelt*.

La temporalidad originaria de la vida fáctica es la historicidad ejecutiva, la cual ha de ser delimitada del tratamiento de la historia en el marco de una filosofía de los valores; a tales efectos Heidegger examina diversas nociones de historia⁶¹³ para especificar su

⁶¹¹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p.120.

⁶¹² Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p.124. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶¹³ “I La historia como conexión de una actitud teórica, como la lógica concreta de un área temática (*eines Sachgebiets*). II La historia como el pasado (*das Vergangene*), lo que sucedió en su totalidad (*Totalität*); una totalidad de ser (*Seins Ganzes*) en tanto devenida, dentro de ella lo histórico (*das Historische*) está en sentido estricto... III La historia como su propio pasado (*Geschichte als eigene Vergangenheit*), en la correlación de la preservación y renovación constante de la tradición humana. IV La historia como no propia (*Geschichte als nichteigene*), sino a través de las tendencias existenciales (*Daseintendenzen*) actuales orientadas inespecíficamente hacia el propio mundo... V La historia como el pasado más propio (*Geschichte als eigenste Vergangenheit*) en el correlato de un “tener” motivado sólo en tendencias orientadas hacia el mundo propio. VI La historia como acontecer en el carácter de acontecimiento (*Geschichte als Geschehen im Ereignischarakter*) de la vida factica relacionada con el mundo propio, el

fenomenalidad. Heidegger señala que la asunción del problema de la historia en la filosofía del valor es un motivo decisivo que esta compuesto de dos grandes distinciones, la distinción diltheyana entre Ciencias de la naturaleza y Ciencias del espíritu en el marco de la fundamentación de una psicología descriptiva⁶¹⁴ y la distinción de Windelband entre Ciencias de leyes, nomotéticas, y Ciencias de acontecimiento, ideográficas⁶¹⁵. Este último punto tiene su continuidad en el tratamiento que Rickert realiza del problema de lo histórico: "... lo que no surgió en las escasas características positivas de la Ciencia histórica de Windelband (el coloca el acento principal en lo idiográfico, la representación de la forma individual; articulada con la representación artística) Rickert busca ganarlo: "una introducción lógica a las Ciencias históricas"⁶¹⁶. Rickert busca los principios que permiten dar cuenta de la formación de conceptos históricos diferenciándolos de la formación de conceptos en las Ciencias naturales. Así llega al hilo conductor de su investigación: "Esa es la pregunta: ¿qué es lo que realmente queremos comprender y conocer a través de la individualización histórica?"⁶¹⁷. Se trata de una pregunta que tiene su especificidad en la conexión intrínseca entre cultura e historia, la historia como Ciencia hace posible en general el "concepto de cultura"⁶¹⁸. Las dificultades de esta tarea de la historia en el marco de la filosofía del valor son analizadas por Heidegger en torno a la distinción entre filosofía de la vida y filosofía de la cultura. Heidegger examina una serie de fenómenos, la vida como objetivación y el problema de la validez absoluta, el problema del *a-priori* y la vida como vivencia y el problema de la irracionalidad, el problema de la vivencia⁶¹⁹. La historicidad es tratada en el marco del problema del *a-priori*.

Heidegger afirma en virtud de esta relación entre *a-priori* e historia que "La tendencia hacia el apriori no solo busca asegurarlo en su propia existencia, que trasciende a todo lo histórico (*Historische*), sino que con la adquisición del apriori, debe ganarse lo que le da a lo histórico (*dem Historischen*) y lo empírico su sentido, lo que los norma, y al que lo histórico mismo (*Historische selbst*) está sujeto, sirve y aspira"⁶²⁰. De esta forma Heidegger intentaba dar cuenta de la función de la historia al interior del problema del *a-priori* en la filosofía del valor, problema que trae a cuenta "la vigencia absoluta del valer"⁶²¹ para dicha filosofía en tanto el *a-priori* no solo se refiere a sí mismo en tanto tiene validez, sino también a aquello que el mismo trasciende, esto es, a lo histórico. Ese trascender lo histórico no implica, por ende, mera a-historicidad, sino una forma

mundo compartido y el mundo circundante". (Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 59. El término entrecomillado es de Heidegger)

⁶¹⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, pp. 164-165.

⁶¹⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, pp. 166-168.

⁶¹⁶ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 170. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶¹⁷ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 175.

⁶¹⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 175. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁶¹⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, pp. 23-29.

⁶²⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 67.

⁶²¹ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 66.

específica de valer, que con expresión de Lask, Heidegger denomina “validez hacia”: “lo que trasciende a lo histórico empírico, es decir, una *validez-sobre (Über-Geltung)* ese sobre (*über*) es al mismo tiempo una *validez hacia (Hingeltung auf)*”⁶²². Esta reformulación que Lask realiza de la lógica lotzeana -manteniendo la sensibilidad por el problema del *a-priori*- desarrolla y continúa una serie de tendencias antinaturalistas inherentes que, según Heidegger, se encontraban ya en el idealismo alemán⁶²³. Este esquema explicativo es progresivamente abandonado por Heidegger en la medida en que profundiza en el carácter histórico de la vida fáctica⁶²⁴.

Una vez que Heidegger abandona el marco de las Ciencias históricas y el de la filosofía del valor y comienza a describir fenomenológicamente la historicidad en su modo originario de temporalizarse en la vida fáctica se constata que la tendencia a interpretar

⁶²² Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Sommersemester 1920, GA 59, p. 67. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁶²³ Cfr. Heidegger Martín, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, Sommersemester 1919, GA. 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, pp. 121-203; pp. 138-139.

⁶²⁴ Alejandro Vigo da cuenta de cómo Heidegger modifica su inicial adhesión a una filosofía de los valores en el período 1912-1919 convirtiéndola en una actitud crítica, señala que pese a “aspectos centrales vinculados con la repercusión inmediata que tuvo la adhesión por parte de Heidegger a algunas de las premisas básicas de la “filosofía de los valores” neokantiana, sobre todo en el campo de la ontología y la filosofía de la lógica” (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser” en *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 291-314; pp. 295-296. Los términos entrecomillados son del autor), no obstante Heidegger se delimita de esta concepción filosófica hacia 1919-1920 y en 1925 desarrolla críticas fundamentales contra la misma: “Dado el hecho de la inicial adhesión de Heidegger a las premisas fundamentales de la “filosofía de los valores” neokantiana sobre todo siguiendo a Rickert y Lask, la pregunta que se plantea aquí, de modo obvio, es la de qué es lo que pudo ocurrir en los años que median entre el escrito de habilitación de 1915 y la lección sobre lógica de 1925-1926 para que haya tenido lugar un cambio tan drástico en la apreciación que corresponde a la “filosofía de los valores”, dentro de la problemática filosófica, en general, y ontológica, en particular” (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser”, p. 299. Los términos entrecomillados son del autor). Si bien Vigo aclara que: “El conjunto de factores a considerar para explicar el desarrollo del pensamiento de Heidegger en esos años decisivos es, ciertamente, muy amplio y diverso”. (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser”, p. 306) a su juicio el punto principal de ruptura que justifica sus argumentos la filosofía de los valores puede sintetizarse en los términos siguientes: “... en lo que concierne a las tormentosas relaciones con el neokantismo de Baden, el eje principal a tener en cuenta concierne, a mi juicio, a la problemática relativa a la filosofía de la lógica, más concretamente a la evolución de la teoría neokantiana del juicio y las categorías más allá de Lask y al modo en que dicha teoría tendió a entrar en convergencia con la propia fenomenología”. (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser”, p. 306). Esto significa que “... Heidegger ve en dicho desarrollo un abandono del camino que señalaban la creativa reinterpretación de la “lógica de la validez” lotziana llevada a cabo por Lask, por un lado, y revolucionaria concreción de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento que Husserl había elaborado en la “Sexta Investigación” en la *LU*, por el otro”. (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser”, p. 306. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor). El problema fundamental del abandono de este camino fue el hipernaturalismo, esto es, el “resultado concreto del intento por superar el naturalismo no sería, paradójicamente, sino una recaída en el mismo naturalismo que se pretendía evitar, aunque éste tomara ahora la forma específica de aquel hipernaturalismo que en la lección de 1919 era denunciado como el resultado de la confusión de lo lógico con lo metafísico suprasensible, que subyace a la “teoría de los dos mundos” tradicional”. (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser”, p. 306. Los términos entrecomillados son del autor). Y más específicamente señala Vigo a los herederos de este hipernaturalismo “... Heidegger cree que las concepciones antipsicologistas características del neokantismo de Baden, más específicamente, las de Windelband y Rickert, incurrieron, precisamente en este gravísimo error de una recaída en el hipernaturalismo...”. (Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser”, p. 306).

el estatuto temporal de dicha vida en un marco cristiano se radicaliza; ejemplo de ello es el segundo curso recogido en el mencionado tomo 60 de su obras completas titulado: 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* dictado durante el *Sommersemester* de 1921. En este curso se constituye la respuesta a la mencionada tensión entre historicidad y *Parousía*, entendida como eternidad; la tensión entre ambas tiende a disolverse cuando se aclara progresivamente la función que cumple la negatividad en y para la vida fáctica. La ontología negativa que caracteriza la movilidad de la vida fáctica permitirá explicar a Heidegger esa movilidad en virtud de la historicidad ejecutiva antes que de la relación con una eternidad que en tanto *Parousía* busca la realización temporal del mundo cristiano primitivo. En este orden de cosas Heidegger señala que el “carácter fundamental (*Grundcharakter*)” de la vida fáctica que se analiza en este curso es el “ser preocupado (*Bekümmertsein*)”. La vida en tanto tiene este carácter se expresa temporalmente y dicha temporalización tiene dos notas distintivas: la “dispersión (*Zerstreuung*)” y la “escisión (*Zwiespältigkeit*)”.

En cuanto a la dispersión de la vida Heidegger señala que: ““Deformis” es mi vida. No por disculparse sino precisamente por arrojarse sin contemplaciones lejos de sí y para ganarse desde esta distancia implacable, deja Agustín claro que la “vida” no es un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia”⁶²⁵. Y complementa también aclarando lo siguiente: “Porque la vida no es otra cosa que una tentación constante (*eine ständige Versuchung*)”⁶²⁶. En cuanto a la escisión de la vida Heidegger señala que: “Nuevamente está la vida fáctica en lo histórico. El sí-mismo es asumido en un experimentar histórico -aunque a menudo sólo “débilmente”- Motivo fundamental: lo histórico en la propia cura”⁶²⁷. La incidencia de lo histórico en la propia cura vuelve esa cura un problema, la convierte en una carga para el sí mismo. En la llamada a pie de página número 21 Heidegger cita a Agustín en esta dirección: “Comparar Capítulo 21, nota 30. Quaestio mihi factus sum [me he convertido en un problema para mí mismo]. ¡Esta “quaestio” no es una mera reflexión en un estado de ánimo dominado por el mal humor! Vita: ego – quaestio. Oneri [moles] mihi sum. [Vida: yo - problema. Soy una carga para mí]”⁶²⁸. En este sentido indicado en la nota número 21 en el cuerpo de la *Vorlesung*, dice Heidegger: “En el experimentar como tal sale a la luz un desgarramiento infernal... Pero aún no se ve claro, en qué conexión está el fenómeno de la tentatio misma con esta condición desgarrada, hasta qué punto vita est tota tentatio sine ullo interstitio [la vida es toda tentación y sin resquicio alguno]”⁶²⁹. El problema de

⁶²⁵ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 205. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

⁶²⁶ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 206.

⁶²⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 208. El término entrecorillado es de Heidegger.

⁶²⁸ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 209. El término entrecorillado es de Heidegger.

⁶²⁹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3.*

la vida y su carácter fundamental nos lleva al problema de ¿quién soy yo? Heidegger cita de este modo las *Confesiones* y analiza los pasajes correspondientes⁶³⁰. Se constituye así el particular cómo de la vida que es la forma de denominar a esta proceso histórico de la facticidad de la vida. Podemos hablar entonces de un cómo de la facticidad⁶³¹. Y, complementariamente, hablamos también de un cómo de ser de la vida⁶³². Y en ese sí mismo acontece el cómo del ser de la vida⁶³³. En estos modos de ser del cómo se historiza la vida fáctica ya encontramos las direcciones fundamentales que se hallan a su base⁶³⁴. De esta forma queda delineada la historicidad ejecutiva de la vida fáctica del Mundo propio o sí mismo:

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 209.

⁶³⁰ “Numquid tunc ego non sum [...] [¿Es que entonces (...) yo no soy?] ¿Qué ocurre con mi ser? (El problema es el “yo soy”). Es decir, ¿qué ocurre con ello, qué es realmente? Vita – quaestio. Cuando paso del sueño a la vigilia, cuando ya no tienen poder sobre mí, “yo soy”. Mi “ser” se determina de alguna manera a partir del sentido del evitar y del concluir. Sum = yo soy- existencia; está incitada y llevada a un ser y a un cambio de ser, de modo que precisamente con esta diferencia podría modificarse la existencia y, sin embargo, no se presta”. Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 212.* Los términos entrecorillados son de Heidegger. La cita de Agustín es referida por Heidegger en la llamada de la página 5 -que, a su vez, remite a la llamada de la página 4- a la localización: *Confesiones* X, 30, 41; *PL* 32, p. 796.

⁶³¹ “(El Dasein, el sí mismo, el ser efectivo de la vida, es un ser absorbido, un verterse y disolverse. El sí mismo es vivido por el mundo, y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante Dasein. Este “ser-viviente (“*Gelebtwerden*”)” es un cómo específico de la facticidad (*ein besonderes Wie der Faktizität*) y sólo puede ser explicado a partir del sentido auténtico de la existencia”). (Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 228.*

⁶³² “La referencia al mundo es aquí al mundo que compartimos, en términos absolutos es una relación mundanal con el sí-mismo esencial (*selbsthaft*)”. (Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 228.*

⁶³³ Señala Heidegger al respecto: “Molestia: agobio por la vida, algo que la arrastra hacia abajo; y lo propio del agobio radica precisamente en que el malestar puede arrastrar la vida hacia abajo, estando este “puede” formado, él mismo por la ejecución de la experiencia que en cada caso corresponde. De ahí que esta posibilidad “crezca” tanto más *cuanto más vive la vida; esta posibilidad aumenta cuanto más accede la vida a sí misma...* aquí toma impulso un determinado *cómo del ser de la vida (Wie des Seins des Lebens)*”. (Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 242.* Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

⁶³⁴ Heidegger identifica como primera tendencia: “1) “*El cuanto más vive la vida*” quiere decir: cuanto más plenamente son ejecutadas las *direcciones* de la experiencia de la facticidad. Esto no afecta en principio sólo a la plenitud de *aquello que* es experimentado, sino a las direcciones de la experiencia en cuanto tales -la del mundo que nos rodea, la del mundo compartido y la del mundo propio-; cuanto más plenamente son *éstas* como tales y más ganan para sí la conexión de ejecución propia de su facticidad, mejor es explicado histórica y fácticamente el sentido pleno... (Este ir conjunto pre-separador no es algo objetivo, sino del orden de la ejecución, es algo histórico un “se puede” -horizonte transcurrir del tiempo- en el sentido más radical, es *el* acontecer de la ejecución, que debe formarse él mismo, y que sólo es en el formarse a sí mismo de la ejecución”). (Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.*

“En esta tendencia a tenerse-uno-a-sí-mismo histórico-fáctico en una autoclaridad específica, se hace por primera vez visible la conexión “mundana” -concreta de ejecución de la experiencia (cfr. Tentatio), las direcciones de la experiencia como tales direcciones de la experiencia, sus posibilidades como posibilidades de este experimento fáctico de la molestia se determina, con todo, a partir del cómo de la propia vida”⁶³⁵.

En el mismo sentido la historicidad expresa la forma particular que adquiere el tenerse-a-sí-mismo por medio de la tentación expresada en la molestia: “La molestia viene, pues a quedar con ello determinada según el cómo del tenerse-a-sí-mismo en el cómo de la ejecución fáctica de la experiencia. (Como “la vida” se tiene a sí misma, *puede* tenerse fáctica e históricamente)”⁶³⁶. Con lo cual lo histórico, el sí mismo o Mundo propio y el volverme problema para mí mismo se articulan entre sí. Constatamos nuevamente en el curso de este desarrollo que el análisis no se orienta directamente hacia un examen de la noción de eternidad, ni de su forma en la *Parousia*, en relación con el fenómeno histórico del mundo propio, sino que la explicitación de la temporalidad originaria del Mundo propio depende de una descripción fenomenológica del carácter ejecutivo de la historicidad y de la negatividad ontológica que le es consustancial entendida como volverse problema para sí y tentación. Señala Heidegger al respecto de ello lo siguiente:

“¿Qué soy yo? Quaestio mihi factus sum. Quid amo? [Me he convertido en un problema para mí mismo. ¿Qué amo?] “Problemático” en las direcciones de la experiencia, en el experimentar y tenerme a mí mismo. “Vida” -un cómo del ser y ciertamente, un experimentar tentaciones. Es una tentatio, pone en obra la posibilidad de perderse y de ganarse a uno mismo, “Vida”: un como del ser de una estructura determinada y de exposición categorial. (El tenerse a sí de la vida, el tenerse-a-sí-

*Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, pp. 242-243. Los términos destacados en bastadillas y los términos entrecomillados son de Heidegger) En ese sentido también afirma Heidegger como segunda tendencia: “2) El “cuanto más accede la vida a sí misma” es la segunda determinación e indica que el ser de la vida consiste también de algún modo en ser tenido: cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia, es ella misma su ser”. (Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 243. Los términos destacados en bastadillas y los términos entrecomillados son de Heidegger). Y complementariamente también señala: “La vida, en fin, en la que puede, hablando en términos absolutos, experimentarse algo así como la molestia, en la que - como lo que asciende a sí, lo que accede a sí mismo- las posibilidades de la molestia crecen, es algo cuyo ser se funda en un tenerse-a-sí-mismo radical, un ser tal que solo prevalece y se despliega plenamente en su facticidad histórica”. (Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 243. Los términos destacados en bastadillas son de Heidegger).***

⁶³⁵ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 244. El término entrecomillado es de Heidegger.*

⁶³⁶ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 244. El término destacado en bastadillas y el término entrecomillado son de Heidegger.*

mismo, exploratio, quaestio mihi factus sum “qué y cómo soy yo”). Dependencia de la posibilidad de explicación del nivel histórico, histórico-espiritual e histórico-ejecutivo de interpretación y anticipación). El tener no diferenciado, el pre-tener en la experiencia fáctica de la vida, en una determinada situación y posibilidad histórico-objetivas, fácticas. La vida se encuentra así ya previamente sin que resulte expresable encontrar anteriormente delimitados y diferenciados de modo explícito el cómo, el dónde y el hacia dónde históricos de la propia facticidad... Este diferenciarse y la articulación de la anticipación, el carácter determinado de las anticipaciones y de sus transformaciones por razón del mundo en torno y del mundo compartido – indiferenciados. ¡La irrupción de lo histórico y el primer aspecto propio diferenciado de la vida! (*Der Durchbruch des Historischen und der erste abgehobene Eigenaspekt des Lebens !*)”⁶³⁷.

De esta forma la historicidad indica⁶³⁸ y, con dicha indicación, revela la ontología negativa, entendida como carga, que sustenta el proceso de temporalización del cómo de la vida fáctica: “El cómo del irrumpir de la tentatio. Propiamente “configurando”. ¿Para quién está ahí, en verdad, en la renovación en el orden de la ejecución? Para aquel que se convierte radicalmente “en problema (*zur “Frage”*)” para sí mismo. Apertura respecto de uno mismo. La *posibilidad* es la “carga (*“Last”*)” verdadera”⁶³⁹. Y en este mismo sentido la historicidad del sí mismo constituye su movilidad en un sentido amplio del término: como tentación: “Precisamente en lo que pertenece a mi facticidad, en lo que ocurre conmigo y donde *yo soy*, *acecha* la tentación. “Ella está aquí *históricamente*” ”⁶⁴⁰. La historicidad ejecutiva del sí mismo atribulado por esta carga y

⁶³⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 246. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶³⁸ La historicidad en su carácter ejecutivo revela un carácter indicativo formal para el estudio de la temporalidad. En primer lugar ha de mencionarse la caracterización general de lo histórico que permite su carácter indicativo formal: “Lo histórico resulta así algo que surge de nuestra experiencia vital inmediata y no un recurso lógico o conceptual con el que caracterizamos un objeto. Lo histórico no señala un rasgo general que pudiéramos determinar de manera precisa como, digamos, “perteneciente al devenir de lo histórico” o algo semejante. Se trata más de algo que nos sale al encuentro en toda experiencia vital, como un desasosiego que nos perturba por el paso del tiempo, como una intuición de la finitud de nuestros proyectos, como vivencia de un instante que se alarga en el aburrimiento o que se llena de plenitud en ciertas experiencias religiosas y estéticas”. (Gama, Luis Eduardo, “Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta” en De Lara, Francisco, (editor) *Entre Fenomenología y Hermenéutica, Franco Volpi in Memoriam*, Madrid, Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 43-70; p. 52. Los términos destacados en bastardillas son del autor). En segundo lugar explicitado este carácter de lo histórico, este revista su carácter indicativo formal: “Como sea. Al hacer de esta experiencia de lo histórico una indicación formal, se previene contra la tendencia a reducir esta manera como la vida nos sale al paso en una categoría que la objective y la explique, y se busca en cambio mantener abierta la vivacidad inmediata de esta experiencia antes de cualquier posible realización de sentido...”. (Gama, Luis Eduardo, “Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta”, p. 52). Para un tratamiento de la indicación formal en su estructura completa cfr. Bertorello, Mario, Adrián, “*El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal*” en *Revista de Filosofía*, Madrid, 2005, Volúmen 30, número 2, pp. 119-141, en especial pp. 136-140.

⁶³⁹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, pp. 248-249. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶⁴⁰ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3.*

por volverse un problema para sí mismo, tal como es descrito por Heidegger, evita y previene contra una interpretación solipsista de su ser en los términos siguientes: “Sería absolutamente errado representarse el tenerse-a-sí-mismo radical como un solipsismo hiperreflexivo o algo similar. El sí mismo “es” el de la facticidad histórica plena, el sí mismo en su mundo, con el que vive y en el que vive; así pues, el “tener” correspondiente a la diversidad de relación y de ejecución -y no solo a la diversidad, sino al nexa fáctico histórico-; y el “tener” no como algo momentáneo quietista y contemplable, sino histórico ejecutivo”⁶⁴¹.

De modo fragmentario las notas de Curso del Semestre de Invierno de 1918-1919 que nunca llegó a dictarse recogido también en este tomo 60 titulado: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919*, tienen algunas referencias que merecen destacarse; especialmente una de ellas que expresa, desde la perspectiva de cierta reivindicación de la relación entre el tiempo y la mística, la tendencia fundamental de la vida fáctica en su temporalidad: “Tendencia fundamental de la vida: más vida”⁶⁴² y en este mismo sentido complementariamente a la tendencia hacia la vida ha de reconocerse que: “Una manifestación como la mística debe comprenderse de la misma manera que un contra-movimiento elemental”⁶⁴³. En esta tendencia fundamental de la vida acaece una forma de la temporalidad entendida como historicidad ejecutiva no objetivante, historicidad que al estar marcada por la carga y el pecado revela una ontología negativa de base que es constitutiva. Este proceso, descrito en términos generales, tiene su continuidad en la *Parousia*, la cual en tanto constante espera de la segunda venida de Cristo hace patente también una ontología negativa fundamental que define al tiempo en su originariedad como discontinuo y quebrado. No obstante, como anticipamos, Heidegger no analiza en estos cursos de modo específico las relaciones y la posible articulación entre la historicidad ejecutiva y lo eterno entendido como *Parousia*, sino que orienta su descripción fenomenológica hacia una caracterización detallada de lo histórico. Esta tendencia temporal e histórica hacia la vida del Mundo propio encuentra un complemento que, entendido desde el fenómeno místico, revela el otro aspecto central de la ontología negativa que subyace a todo este proceso tal como veremos desarrollarse en detalle desde la próxima sección, se trata de una contra-tendencia entendida como una contra-movilidad. A continuación precisaremos los aspectos fundamentales de la evolución de la ontología negativa que subyace a lo histórico ejecutivo y a la *Parousia* que se han hecho explícitos en los análisis precedentes.

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 252. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶⁴¹ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, pp. 254-255.* Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁶⁴² Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 336.*

⁶⁴³ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60, p. 314.*

3. La ontología negativa en el período 1919-1923.

Ya señalamos que las significatividades históricas del *Selbstwelt* se viven $\omega\varsigma\ \mu\eta$ “como si no” por medio de la *παρουσία*, con lo cual se trata de una temporalidad afectada por un no, que no debe ser entendido de forma privativa sino positiva, pues indica cómo el cristiano vive existencialmente la temporalidad. Debido a esta imbricación entre historicidad ejecutiva y *παρουσία* por medio de la negatividad constitutiva del “como si no” se examinan a continuación un conjunto de aspectos ontológicos que permiten explicitar la forma en que la negatividad fundamenta esta relación entre el “Mundo propio” y su temporalidad originaria, esto es, la historicidad⁶⁴⁴. Analizaremos el fenómeno de la movilidad del sí mismo en sus dos formas fundamentales de temporalizarse, ambas negativas, y las categorías *kairológicas* que definen a dicha movilidad cuando se temporaliza en una modalidad o en la otra. Este análisis de la ontología negativa que subyace al proceso temporal del sí mismo llevará progresivamente a definir a la Fenomenología, proto-ciencia originaria de la vida fáctica, como una Hermenéutica de la facticidad y a complejizar la noción de vida fáctica⁶⁴⁵. En esta profundización de las categorías temporales del existir se genera la transición conceptual que lleva desde la vida fáctica hacia el descubrimiento del existencial Dasein. De esta forma la ontología negativa, tal como es concebida en este período, permitirá a Heidegger transformar su concepción inicial de la Fenomenología en una Hermenéutica de la vida fáctica⁶⁴⁶ a los efectos de hacer explícita de modo cada vez más concreto la descripción fenomenológica de la temporalidad originaria en sus estructuras fundamentales.

3. 1. El primado de la negatividad en la movilidad temporal originaria.

En el *Natorp Bericht* Heidegger alcanza una especificidad mayor a nivel descriptivo acerca del estatuto temporal de la existencia de la vida fáctica. Pero, esta mayor especificidad en la descripción es, a su vez, acompañada por una progresiva especificación de la Ciencia que ha de estudiar dicha temporalización de la vida fáctica. El escrito comienza aclarando dos elementos centrales: “Las investigaciones que presentamos a continuación quieren contribuir a una historia de la ontología y la lógica”⁶⁴⁷ a lo cual añade Heidegger que: “En calidad de interpretaciones, estas investigaciones se encuentran sometidas a determinadas condiciones de interpretación y comprensión. El contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, solo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación

⁶⁴⁴ Para una explicitación general de la relación entre tiempo y ontología negativa en la tradición filosófica y enmarcar el carácter reductivo y sustractivo que tiene la negatividad temporal desde autores como Kant y Hegel en adelante, cfr. Haya Segovia, Fernando, *El ser temporal. Doctrina del Método*, Málaga, Umaeditorial, 2017, en especial el punto 3 del Capítulo X dedicado a la reducción negativa de la forma temporal, pp. 353-384.

⁶⁴⁵ Cfr. Gama, Luis Eduardo, “Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta” en Lara, Francico (compilador), *Entre Fenomenología y Hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, pp. 43-70; en especial pp. 53-64; de la misma compilación pueden consultarse también de Rodríguez, Ramón, “La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*” pp. 71-93; en especial el análisis de la vida fáctica llevando adelante en las pp. 72-77 y de Xolocotzi, Yáñez Ángel, “Las dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado de hermenéutica, metafísica y ontología” pp. 95-115.

⁶⁴⁶ Para una profundización de esta caracterización heideggeriana de la hermenéutica de la vida fáctica y la relación con su interpretación del cristianismo primitivo cfr. Savarino, Luca, *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, en especial la relación entre hermenéutica de la facticidad, cristianismo, escolástica y misticismo, pp. 73-94

⁶⁴⁷ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), edición bilingüe alemán-francés, Paris, T.E.R. Bilingué, 1989, p. 1.

resulta accesible de una manera suficientemente clara”⁶⁴⁸. Es central la primera aclaración, porque Heidegger señala que estas investigaciones son una profundización de los problemas tratados en el período anterior sobre el desarrollo y fundamentación del fenómeno lógico y no una mera contraposición a dichos estudios. Con lo cual estas investigaciones tienen que ser vistas como una continuidad y radicalización de los temas presentados en las Tesis doctoral y de Habilitación y no en ruptura o necesaria discontinuidad con respecto a ellas. Esto es, el análisis temporal de la vida fáctica a nivel ontológico no estará reñido con los aspectos lógicos que del mismo se derivan. El segundo señalamiento apunta a que toda elucidación del estatuto temporal de la vida fáctica constituye una interpretación de una determinada situación que exige comprender el marco hermenéutico general en el cual ella acontece. Si bien Heidegger no explicita una nueva definición de la Fenomenología en comparación con la ya dada, también es cierto que menciona la necesidad de una interpretación de la situación hermeneútica adecuadas para la investigación⁶⁴⁹. Con lo cual anticipa en este escrito el tratamiento de la noción de Fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que será retomada en el curso correspondiente al *Sommersemester* de 1924. Lo cual significa que pese a que no hay un análisis específico en este informe de la noción de la Fenomenología como Ciencia, se anticipa la noción de Fenomenología hermenéutica que será desarrollada en el mencionado curso de 1924⁶⁵⁰.

Heidegger señala: “La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica”⁶⁵¹. Interesa destacar la relación entre la historia, como modo de ser temporalmente originario, y la originariedad de la situación hermenéutica⁶⁵². Encontramos aquí una aplicación más precisa de la historicidad a un marco filosófico que no es el de las Ciencias del espíritu como sucedía en la Lección inaugural *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*

⁶⁴⁸ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 1.

⁶⁴⁹ Como señala Theodore Kisiel al respecto: “La investigación filosófica es, en su naturaleza, algo cuyo “tiempo” nunca puede tomarse prestado de otro; ni se podrá afirmar que levantará la carga y la angustia de los cuestionamientos radicales de las generaciones futuras. La posibilidad de influir en su futuro nunca puede ubicarse en los resultados de una investigación filosófica pasada, sino en la originalidad de las preguntas que un tiempo alcanza y desarrolla concretamente... la investigación filosófica a través de la... renovación implícita en el interrogar radical tiene la capacidad de llegar al presente viviente... siempre nuevo” (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 253. El término destacado en bastardillas es del autor).

⁶⁵⁰ En este mismo orden de cosas explica Kisiel lo siguiente: “La especificación concreta de la problemática filosófica se debe determinar en términos del Dasein fáctico no solo porque él es el objeto, sino también porque la investigación filosófica en sí misma es “como” particular de la vida fáctica. En su misma actualización y no solo en su “aplicación” complementaria es, por lo tanto, que la investigación filosófica co-temporaliza, da fruto, al ser concreto, particular y temporal de la vida misma. La posibilidad misma de tal co-temporalización se basa en el hecho de que la investigación filosófica es la actualización explícita de un movimiento básico de la vida fáctica y, por lo tanto, recibe su sustento constante dentro de dicho movimiento”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 254. Los términos entrecomillados son del autor).

⁶⁵¹ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), pp. 1-2.

⁶⁵² Cabe señalar sobre este aspecto el siguiente señalamiento de Kisiel: “Esta poderosa declaración de apertura de la relación del presente viviente con su pasado, es donde la relación del filósofo con la historia de la filosofía no es solo una cuestión de hacer historia sino de ser histórico... la vida fáctica es tal que *en* la temporalización concreta de su ser está preocupada *acerca de su* ser incluso cuando se sale de su camino y evade este problema... Pero de hecho en el sentido básico de su ser, la vida *es* difícil. Si realmente ella es en el ser pesado y duro, entonces el enfoque genuino y adecuado de la vida, la forma de preservarla en la verdad de su ser, solo puede consistir en volverse problema”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 253 Los términos destacados en bastardillas son del autor).

sino que ahora es referido a la filosofía tomada en su conjunto como una ontología y como una lógica⁶⁵³. Encontramos también una especificación del objeto de estudio, pues si bien la vida fáctica sigue teniendo una preeminencia se delimita con más claridad su alcance:

“El objeto de la investigación es el Dasein humano (*das menschliche Dasein*) en tanto que se lo interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde afuera, ni se desatornilla (*aufgeschraubt*), al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica; una vida que se comporta de tal modo que la temporalización concreta de su ser (*konkrete Zeitigung seines Seins*), se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma”⁶⁵⁴.

Cuatro notas distintivas resaltan, a nuestro juicio, de esta frase. La primera que la vida fáctica se especifica como Dasein humano⁶⁵⁵, es decir, en tanto ella no se investiga de modo meramente externo ni por ningún agregado, lo que de ella se vuelve objeto de la investigación es el Dasein, la existencia humana⁶⁵⁶. La segunda es que se hace de la “temporalización (*Zeitigung*)” su ser, algo que no sucedía directamente en los cursos anteriores⁶⁵⁷. En tercer lugar esta temporalización que constituye el ser del Dasein es algo concreto que, en tanto constituye su ser, es interno al análisis del Dasein mismo⁶⁵⁸. En cuarto lugar, la temporalidad en tanto ser del Dasein en la vida fáctica, es definida como una movilidad fundamental. Se trata de una nota distintiva muy importante: temporalizarse es alcanzar una movilidad fundamental de la existencia. El tiempo es movilidad de la vida fáctica⁶⁵⁹. Por primera vez Heidegger articula de modo directo,

⁶⁵³ Kisiel señala de modo específico esta articulación entre lógica, filosofía y hermenéutica en el *Natorp Bericht*: “En la medida en que la filosofía se ocupa del ser mismo de la vida fáctica es una *ontología fundamental*. Es a partir de esta *ontología de la facticidad* que las ontologías regionales del como del mundo reciben el fundamento y significado de sus problemas. En su preocupación por la interpretación categorial, es decir, por las formas en que se aborda y articula el ser de la vida, la filosofía es *lógica*. La ontología y la lógica deben ser devueltas a su unidad original en la realidad y entendidas como resultados de la investigación fundamental. La llamamos *fenomenología hermenéutica de la facticidad*. Dicha investigación tiene la tarea de tomar las interpretaciones concretas ya operativas en la vida fáctica en su unidad temporalizada, desde la visión circunspectiva del cuidado hasta la visión más extrema de la preocupación angustiada, y hacerlas categorialmente transparentes en su posesión previa (¿Cuál es el sentido básico del ser en el cual se encuentra la vida misma?) y en su preconcepción (¿En qué formas de direcciones y articulación se habla la vida a sí misma?)”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, pp. 259, 260. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

⁶⁵⁴ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 3.

⁶⁵⁵ Esto es “La confusa plurivocidad de la palabra “vida” no puede dar lugar para remplazar la palabra”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 254, El términos entrecomillado es del autor).

⁶⁵⁶ De este modo ha de señalarse que en el *Natorp Bericht* “Heidegger anuncia un nueva dirección para el desarrollo de su propio proyecto de una ontología de la vida fáctica”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 244).

⁶⁵⁷ “El sentido básico del movimiento fáctico de la vida es... la temporalidad particular del mundo”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 255).

⁶⁵⁸ “Ayudar a temporalizar y guiar el desplazamiento es mirar alrededor, una circunspección. De hecho, el cuidado como circunspecto no solo busca asegurar sino aumentar su familiaridad con el objeto de su ocupación” (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 255).

⁶⁵⁹ Siguiendo a Kisiel ha de señalarse: “La posible existencia individual de la vida fáctica, como algo que se puede perder o mal gastar (*misspent*) es, en principio, un tema digno para las interrogaciones de la

ontología, temporalidad como movilidad y vida fáctica, entendida como Dasein humano, en una relación indisoluble que se constituye en el objeto de la investigación fenomenológica⁶⁶⁰. En este sentido aclara Heidegger que:

“... la investigación misma constituye un determinado como (*Wie*) de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su cumplimiento (*Vollzug*) a la co-temporalización (*mitzeitigt*) del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma, y no primariamente a su “uso (“*Anwendung*”)” posterior. La posibilidad de una co-temporalización (*Mitzeitigung*) de este tipo descansa en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita de una movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica dentro del cual ésta se mantiene constantemente”⁶⁶¹.

Resulta fundamental constatar que la investigación tiene que ser simultánea a su objeto, el Dasein humano de la vida fáctica. En tanto esta investigación es un “como (*Wie*)” de dicho Dasein y en tanto “como (*Wie*)” es un modo de temporalización –y por ende esta Ciencia que lo estudia no es exterior a él, sino que es consultancial temporalmente a él– entonces la temporalización de la vida fáctica implica una co-temporalización con la ciencia que la estudia. De esta forma el tiempo se vuelve la movilidad fundamental del Dasein humano en su vida fáctica, y esta temporalización así entendida es el objeto central de la ontología y por ende de la investigación. El tiempo se vuelve la “indicación de la situación hermenéutica”⁶⁶².

Heidegger expone un carácter más dinámico del “cuidado (*Sorge*)” en comparación con su desarrollo en el curso *Augustinus und der Neuplatonismus*. Para ello precisa aquí también, como ya lo había hecho en los cursos previos, la tripartición del mundo de la vida en “Mundo propio (*Selbstwelt*)”, “Mundo circundante (*Umwelt*)” y “Mundo compartido (*Mitwelt*)”, pero en este Informe especifica de modo más concreto el estatuto temporal de nuestra relación con el mundo: “La circunspección está viva en el trato, se coterporaliza (*mitzeitigend*) con él y lo guía”⁶⁶³. En este sentido “La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado de acuerdo con aquellas perspectivas en las que el mundo comparece y aguarda en calidad de objeto de la preocupación, en las que el mundo es puesto como problema y buscado como refugio”⁶⁶⁴. Es decir, la vida fáctica y el Dasein humano en

vida. La *existencia* es siempre la posibilidad de una facticidad concreta, ella es *un camino de temporalización* de esta facticidad, es decir, de hacerla realidad en su temporalidad”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, p. 258. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

⁶⁶⁰ En ese sentido cabe aclarar: “La filosofía hace de su propia historia un objeto relevante en el presente, no para aumentar su conocimiento, sino por una intensificación de su interrogabilidad. Esta apropiación problemática (*distressed appropriation*) de la historia requiere una comprensión radical de lo que coloca una interrogación filosófica del pasado en *su* situación y *para* esta situación en su problematicidad básica, en la cual la comprensión no es solo el reconocimiento sino también la *repetición originaria* de lo que se comprende para nuestra propia situación”. (Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heideggers Being and Time* pp. 233, 234. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

⁶⁶¹ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 5. El término entrecorillado es de Heidegger.

⁶⁶² Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 5.

⁶⁶³ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 7.

⁶⁶⁴ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 8.

ella tiene un trato circunspectivo que siempre se hace visible en una situación hermenéutica que ha de ser interpretada y esa situación hermenéutica tiene como clave de su interpretación el análisis de su estatuto temporal.

3.1.1. Las dos modalidades negativas del temporalizarse.

El estatuto temporal del Dasein humano en la vida fáctica se caracteriza por temporalizarse o cotemporalizarse en un doble movimiento. El “movimiento (*Bewegung*)” hacia la “caída (*Verfallen*)” y un “contramovimiento (*Gegenbewegung*)” por el cual busca recuperarse o ganarse de esa caída en el mundo. En relación a la caída, Heidegger señala:

“En la movilidad del cuidado (*Sorgensbewegtheit*) se manifiesta una inclinación (*Geneigtheit*) hacia el mundo como propensión (*Hang*) a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar (*Sichmitnehmenlassen*) por él. Esta propensión (*Hang*) del cuidado es la expresión de una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce a su propio declive (*zum Abfallen von sich selbst*) y de allí a una caída en el mundo (*Verfallen an die Welt*) y con esto a un desmoronamiento de su sí mismo (*Zerfall seiner selbst*). Este carácter fundamental de la movilidad del cuidado (*Sorgensbewegtheit*) se fija terminológicamente como inclinación hacia la caída (*Verfallensgeneigtheit*) de la vida fáctica... Esta propensión (*Hang*) es el sino (*Verhängnis*) más íntimo que afecta (*trägt*) a la vida fáctica. El como de esa carga (*Das Wie des Tragens*) -el modo en que el sino (*Verhängnis*) “es”- debe considerarse como (*als*) un elemento constitutivo de la facticidad”⁶⁶⁵.

Tenemos entonces una primera forma de temporalizarse de la vida fáctica que se expresa como una “movilidad del cuidado (*Sorgensbewegtheit*)”. En dicha temporalización la vida fáctica en su cuidado, en el cuidarse de sí en tanto Dasein, expresa una movilidad que es una “inclinación (*Geneigtheit*)” hacia el mundo, esto es, una “propensión (*Hang*)” de la vida fáctica a su “declive (*Abfallen*)”, el cual ha de entenderse como una “caída (*Verfallen*)” en el mundo, todo lo cual implica el “desmoronamiento (*Zerfall*)” del Dasein en dicho mundo. Este movimiento temporal lejos de ser una “mala propiedad que surge ocasionalmente (*zeitweise auftauchende schlechte Eigenschaft*)”⁶⁶⁶ es el “sino (*Verhängnis*)” constitutivo de la facticidad de la vida. En este sentido temporalizarse significa movilidad y esta movilidad lleva inevitablemente, y no de cuando en cuando, a la caída. Heidegger especifica con más detalle la complejidad de este movimiento temporal: “La tendencia a la caída en sus tres movimientos característicos de la tentación del aquietamiento y de extrañamiento (*Bewegungscharakteren des Versuchen, Beruhigens und Entfremdes*) constituye no sólo la movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*) del trato ejecutivo y productivo, sino también la de la circunspección misma y la de su posible independencia a través de la observación (*Hinsehens*), de la llamada (*Ansprechens*) que reconoce determinando y de la interpretación (*Auslegens*)”⁶⁶⁷. En este sentido la caída se revela como un movimiento de temporalización complejo que no se reduce solamente a diferentes niveles de movilidad que afectan su relación productiva, ejecutiva y circunspectiva con

⁶⁶⁵ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 9. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁶⁶⁶ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 10.

⁶⁶⁷ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 11.

el mundo circundante, sino que se trata de un proceso problemático que compromete a la totalidad de la existencia. De allí que la temporalización vincule la totalidad de la existencia con su finitud: “La manifestación más relevante de esta movilidad fundamental se plasma en el modo en que la vida fáctica misma está frente a la muerte (*zum Tod steht*)”⁶⁶⁸. Encontramos aquí una específica relación entre temporalidad-muerte que anticipa el tratamiento del *Sein zum Tode* en *Sein und Zeit* tema que abordamos en el Capítulo 4. En este sentido aclara Heidegger la importancia específica que reviste la muerte a nivel ontológico: “La muerte es para la vida fáctica algo inminente, (*bevor steht*) algo que la coloca ante un hecho ineludible. La vida es en el modo en que su muerte siempre está ahí para ella; la vida es tal que siempre tiene a la vista la muerte, incluso en el modo en que rechaza y reprime el “pensamiento en ella”⁶⁶⁹. Pero, esta importancia ontológica solo se da en tanto y en cuanto reconocemos el estatuto temporal de la muerte asociada a la caída:

“La muerte (*Tod*) cuando se la asume en su inminencia (*bevorstehend*) y se la considera según su propio modo de hacer visible el presente y el pasado de la vida (*Lebensgegenwart und Vergangenheit*), es -en cuanto elemento constitutivo de la facticidad- al mismo tiempo el fenómeno a partir del cual se debe explicar y poder de relieve la específica “temporalidad (“*Zeitlichkeit*”)” del Dasein humano. A partir del sentido de esta temporalidad (*Zeitlichkeit*) se determina el sentido fundamental de lo histórico (*Historischen*) y jamás por medio del análisis formal de la elaboración conceptual de una determinada historiografía”⁶⁷⁰.

Esto es, la muerte hace visible la temporalidad presente y pasada de la vida, a diferencia de lo que sucederá en *Sein und Zeit* donde la muerte revelará el carácter advenidero del Dasein. La temporalidad que se expresa en la movilidad de la caída del Dasein humano, en su vida fáctica, hace visible el estatuto histórico del mismo. Esta afirmación es fundamental ya que el Dasein es definido ahora como histórico en virtud de su proceso de temporalización, lo cual implica un cambio en relación al primado que Heidegger asignaba hasta ahora a la historia a los efectos de definir el estatuto temporal de la vida fáctica. La vida era histórica y en tanto histórica, ejemplo tomado del paradigma del cristianismo primitivo, era temporal. Ahora Heidegger señala que la vida tiene un estatuto histórico en tanto es temporal. A diferencia de la Lección inaugural y del paradigma del cristianismo temprano el marco temporal no lo da la historia, sino la temporalización entendida como una movilidad cadente del Dasein que funda su sentido histórico fundamental. Pero, también existe una temporalización de la vida fáctica que es una contratendencia a este movimiento mencionado más arriba. Es decir la movilidad de la vida no se agota en una dirección unilateral -tendencia a caer en el mundo y ser absorbido y arrastrado por él-, sino que hay un contramovimiento de recuperación⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 11.

⁶⁶⁹ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 12. La expresión entrecomillada es de Heidegger.

⁶⁷⁰ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), pp. 12-13. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁶⁷¹ Cabe aclarar que estos dos movimientos no tienen una meta predeterminada que deba ser alcanzada, sino como aclara Gander: “El *abandonado estar en camino experimentado como movilidad fundamental de la vida fáctica*, no tiene un trayecto fijo hacia un arribo como meta ya sabida, sino que en ese movimiento de efectivización el Dasein humano está tras la huella de sí mismo. (Gander, Hans-Helmuth,

Tenemos así una “Genealogía de conceptos y regiones del ser”⁶⁷² que Heidegger expresa del modo siguiente:

“El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible por un rodeo (*Umwege*) a través de un contramovimiento (*Gegenbewegung*) que se opone a la tendencia cadente del cuidado (*das verfallende Sorge*). Este contramovimiento (*Gegenbewegung*), que es propio de la inquietud (*Bekümmern*) de la vida por no perderse y arrebatarse (*nichtverlustgeraten*), determina el modo según el cual se temporiza (*zeitigt*) la posible aprehensión propia (*eigentliche*) del ser de la vida. Designamos como existencia (*Existenz*) a este ser que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica. La vida fáctica, en cuanto existencia que se inquieta, da rodeos (*umwegig*)”⁶⁷³.

Es decir, frente a la temporalización del Dasein que implica en tanto ser finito su caída en el mundo en el cual se pierde, hay un contramovimiento temporal en la dirección opuesta por el cual la vida, desde su inquietud misma, busca aprehender su ser propio, su existencia “en tanto facticidad”⁶⁷⁴, y recuperarse⁶⁷⁵. Con lo cual la vida siempre se temporaliza a partir de un doble movimiento; en un movimiento cadente en y hacia el mundo de la ocupación circunspectiva donde ella se pierde a sí misma y, complementariamente, en un contramovimiento por el cual busca recuperarse y aprehenderse mediante dicho rodeo y conquistar así una existencia propia. Ninguno de los dos movimientos es azaroso, ambos constituyen el “sentido fundamental (*Grundsinn*)”⁶⁷⁶ de la facticidad y son insuprimibles ya que expresan el modo de ser temporal del Dasein. Así como la tendencia móvil a la caída en el mundo que expresa la finitud del Dasein “no se erradicaría en tiempos más avanzados y felices de la cultura humana”⁶⁷⁷, es decir, es insuprimible porque no es un estado pasajero superable, lo mismo sucede con este contramovimiento: “El contramovimiento (*Gegenbewegung*) que se opone a esta tendencia a la caída (*Verfallentendenz*) no debe interpretarse como una huida del mundo (*Weltflucht*)”⁶⁷⁸. El contramovimiento no es una simple huida del mundo sino que, ontológicamente, es tan constitutivo como la movilidad hacia la caída. El contramovimiento que reacciona en torno a la movilidad cadente de la existencia es, ontológicamente, constitutivo como lo es la caída⁶⁷⁹. Ambos comportamientos estructurales, la movilidad de la caída y la contramovilidad, dan cuenta de “como

Selbstverständnis und Lebenswelt, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 296. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

⁶⁷² Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Sommersemester 1920, GA 59, p. 37

⁶⁷³ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), pp. 13-14.

⁶⁷⁴ Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 290.

⁶⁷⁵ De este modo “... el análisis fenomenológico de las conexiones categoriales de la vida... revela estructuras ontológicas”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 290).

⁶⁷⁶ Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 290.

⁶⁷⁷ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 10.

⁶⁷⁸ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d’Aristote* (1922), p. 14.

⁶⁷⁹ Puede por ello señalarse que: “Visto de esta manera, ahora se trata de revelar, en relación con la vida fáctica, sus referencias inexpressables y rastrearlas en sus cambios y modificaciones”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, pp. 281, 282).

(*Wie*)” se desarrolla la temporalización del Dasein⁶⁸⁰. Por eso Heidegger afirma que “La posibilidad de la existencia (*Möglichkeit der Existenz*) es siempre la posibilidad de la facticidad concreta entendida en tanto como de la temporalización de esa existencia en su temporalidad (*Wie der Zeitigung dieser in ihrer Zeitlichkeit*)”⁶⁸¹.

Interesa destacar que la unidad de la existencia del Dasein depende de un “como (*Wie*)” el cual expresa la temporalización de la temporalidad de la existencia⁶⁸². Ambos movimientos temporales se emparentan por una común negatividad constitutiva de base que los fundamenta y explica la dirección que orienta a cada uno de ellos⁶⁸³. El movimiento de la caída es presentado como huida ante la finitud del Dasein, y en este sentido la negatividad de la muerte caracteriza la movilidad cadente. En cuanto a la contramovilidad por ser un “contra (*gegen*)” contiene una negatividad constitutiva del primer movimiento. Esta doble negatividad, como movilidad de la finitud hacia la caída en el mundo y contramovilidad por volver a ganarse, es el proceso⁶⁸⁴ del “tenerse a sí mismo”⁶⁸⁵ que muestra su carácter originario de la siguiente forma:

“El “contra” entendido como el “no” expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su eficacia originariamente constitutiva de ser (*ursprüngliche seinskonstitutive Leistung*), en referencia a su sentido constitutivo la negación tiene un primado originario sobre la posición (*Hinsichtlich ihres konstitutiven Sinnes hat die Negation den ursprünglichen Primat von der Position*)”⁶⁸⁶.

Encontramos una precisión en torno a la temporalidad que nos permite avanzar hacia las nuevas reflexiones que hace Heidegger. La filosofía debe ser el estudio originario de la vida fáctica⁶⁸⁷ y en ese sentido ha de expresar su contenido esencial: la

⁶⁸⁰ Por ello siguiendo a Gander ha de indicarse que: “... se considera metodológicamente, en la *diferencia hermenéutica* establecida en primer lugar, si el todo estructural vivenciado fácticamente no se visibiliza conjuntamente en su articulación en los momentos de comportamiento estructural (*Strukturverhaltismomente*)”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 283. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

⁶⁸¹ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 14.

⁶⁸² Señala Gander al respecto: “Visto así, la vida fáctica no es ningún proceso para sí contrapuesto al mundo, más bien el mundo es en la vida, esto es, está siempre ahí ahí para ella”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 276).

⁶⁸³ Esta negatividad genera una posición existencial que ha de ser explicada hermenéuticamente en cada tendencia, dice Gander al respecto: “... la posición de la fenomenología hermenéutica de la vida con respecto a la tendencia inscrita en ella de una *hermenéutica del sí mismo* puede ser completamente aclarada”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständlich und Lebenswelt*, p. 278. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

⁶⁸⁴ Cfr. Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 293.

⁶⁸⁵ La negatividad lleva así a un análisis de la experiencia del tenerse a sí mismo mediante el juego de ganarse y perderse, se trata entonces de ingresar “en la comprensión fenomenalmente adecuada de la experiencia fáctica del *tenerse a sí mismo* (*Sichselbsthaben*) regulamente no destacado”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 292. El término destacado en bastardillas es del autor).

⁶⁸⁶ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 14.

⁶⁸⁷ En ese sentido puede señalarse que “Desde un punto de vista óptico, el origen no es diferente del contexto fáctico de la vida misma; desde un punto de vista ontológico, funciona en la inmanencia de la vida como su trascendencia reflexivo hermenéutica”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 279).

temporalidad⁶⁸⁸. La filosofía hace explícito que se trata de una ontología temporal de las estructuras de la vida fáctica⁶⁸⁹. Y Heidegger lo expresa del siguiente modo: “El modo de su investigación es la interpretación de este sentido del ser (*Sinnsein*) con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, los diferentes modos en que la vida fáctica se temporaliza a sí misma (*sich selbst zeitigt*) y, temporalizándose (*zeitigend*), habla consigo misma...”⁶⁹⁰.

Se revela como fundamental el hecho que la vida fáctica expresa el sentido de su ser y que ese sentido tiene una serie de estructuras categoriales que solo pueden ser aclaradas a la luz de como dicha vida fáctica se temporaliza. Es decir, en el temporalizarse de la vida fáctica en sus distintas estructuras categoriales expresa el sentido de su ser. Ha quedado así establecido un eje que es la relación entre ontología, el sentido del ser de la vida fáctica y la temporalidad como clave de acceso a dicho sentido. De allí que Heidegger aclare que la vida fáctica no es una ontología regional sino la clave ontológica en cuanto tal: “La problemática de la filosofía trata el ser de la vida fáctica (*das Sein des faktischen Lebens*). Desde este punto de vista, la filosofía es ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*), de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad (*Ontologie der Faktizität*) el fundamento y sentido de sus problemas”⁶⁹¹. La vida fáctica es “ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*)” y en tanto tal esta “ontología de la facticidad (*Ontologie der Faktizität*)” da fundamento y sentido a las ontologías regionales. Interesa destacar que esta reflexión de Heidegger no contrapone el carácter vital de la ontología fáctica a los estudios lógicos, sino todo lo contrario. Es cierto que Heidegger se encargó de explicitar en qué sentido la lógica entendida formalmente como una matemática no nos da un acceso a la vida fáctica⁶⁹², pero aquí reconoce que la ontología de la vida fáctica configura una unidad indisoluble con su estatuto lógico, entendiendo por lógica no una disciplina formal sino la posibilidad de dar cuenta de su estructura ontológica desde un punto de vista riguroso⁶⁹³. Se expresa aquí una radicalización de los criterios explicitados en sus dos Tesis, de Doctorado y de

⁶⁸⁸ En este sentido desde una perspectiva fenomenológica el carácter originario de la existencia en el mundo y su temporalidad se articulan de modo esencial: “La perspectiva fenomenológica sobre el como dinámico relacional de la vida histórico individual a partir de la cual tienen lugar el centramiento en el mundo propio (*Selbswelt*) significa al mismo tiempo, metodológicamente considerada, que al revelar este aguzamiento de los mundos del sí mismo se descubre el suelo de experiencia que no otro que la buscada región originaria (*Ursprungsgebiet*)”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 287).

⁶⁸⁹ “La estructura referida del ganarse y perderse en el tenerse (*Sichhaben*)... se indica, en el intercambio de la vida familiar, por ejemplo, ya en la tensión de olvido y recuerdo vivenciada cotidianamente”. (Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 294).

⁶⁹⁰ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922),. 15-16.

⁶⁹¹ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 16.

⁶⁹² Dice Heidegger: “El rigor (*Strenge*) de la ciencia filosófica no es el mismo que el rigor de la ciencia natural matemática, no es el rigor de una argumentación constrictiva. Pero la filosofía no es por eso menos rigurosa que la matemática; el rigor matemático no es el rigor por antonomasia. El rigor de la expresión filosófica significa concentración en la autenticidad de las relaciones vitales en la vida concreta misma”. (Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 231). La cita denota la necesidad de expresar rigurosamente la estructura de la vida, pero ese rigor expresivo no es matemático-natural ya que de hecho la vida por ser temporal es esencialmente y originariamente histórica y no un ser natural, de allí que dar cuenta de dicho rigor de la vida consista en explicar originariamente su carácter vital.

⁶⁹³ La vida para Heidegger ha de ser puesta de manifiesto “en una investigación estrictamente científica (*in strengenwissenschaftlicher Forschung*)”. (Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 97).

Habilitación centradas en una rehabilitación de la lógica frente a su interpretación psicologista. La mencionada radicalización consiste en que la ontología de la vida, la ontología de su movilidad temporal, en tanto es originaria debe ser co-originaria con la lógica de la misma; pues la vida fáctica tiene una estructuración categorial que ha de ser expresada en la investigación: “Ontología y Lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria (*Ursprüngseinheit*) del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental (*prinzipiell Forschung*), investigación que debe nombrarse como la Hermenéutica fenomenológica de la facticidad”⁶⁹⁴. De esta manera queda definida desde aquí la tarea filosófica por excelencia, que será la tarea de la Fenomenología, la filosofía será una Hermenéutica del sentido del ser de la vida fáctica y, en tanto ese sentido del ser de la vida fáctica se expresa en una doble modalidad hacia el mundo bajo la forma de la caída y de la recuperación, la Fenomenología hermenéutica de la facticidad será un estudio hermenéutico del tiempo que es precisamente ese sentido del ser expresado en esa doble movilidad. Heidegger señala esta caracterización de la Fenomenología en los términos siguientes:

“La Fenomenología continúa siendo lo que ya era desde su primera irrupción en las “Investigaciones Lógicas” de Husserl, una investigación filosófica radical en sí misma (*radikale philosophische Forschung selbst*). Uno no capta a la fenomenología en sus motivaciones principales si sólo ve en ella -como ya sucede parcialmente en el seno de una investigación fenomenológica misma- una ciencia filosófica previa, destinada a elaborar conceptos claros mediante los cuales resulte entonces posible poner en marcha algún tipo de filosofía propia (*eigentliche Philosophie*)... Con ello queda indicado el punto de vista que adoptan las interpretaciones siguientes en tanto contribuciones fenomenológicas a la historia de la ontología y de la lógica. La idea hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre las tareas: la doctrina formal y material del objeto, y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la “lógica del corazón (“*Logik des Herzens*”)”, la lógica del pensamiento “preteórico y práctico”; y no un concepto que reúne colectivamente, sino que en conformidad con su fuerza de eficacia proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica”⁶⁹⁵.

La cita nos indica que el camino para explorar la vida fáctica es una Fenomenología hermenéutica que trabaje con rigor en el nivel ontológico -en el sentido del ser de la vida fáctica- y en el nivel lógico -entendido no como una lógica formal sino como la expresión de sus estructuras categoriales fundamentales- y ese estudio implica explicitar la dimensión temporal de la movilidad fáctica, que como hemos visto, no es unidireccional sino compleja y variada en tanto contiene una negatividad en su seno. Precisamente, esa negación es presentada como un movimiento originario en relación a la positividad y dicho carácter originario ontológicamente constitutivo queda articulado en este texto por su vínculo con la temporalidad. Hemos así ganado una serie de aspectos: 1) una especificación de la noción de tiempo, 1.1.) en este sentido la temporalidad es definida como condición de la historicidad, modificando progresivamente lo dicho previamente por el propio Heidegger en su Tesis de Habilitación y en la Lección inaugural de 1916, sobre el primado de la historia; 1.2.) la

⁶⁹⁴ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), p. 16.

⁶⁹⁵ Heidegger, Martin, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (1922), pp. 17-18. Las expresiones entrecomilladas son de Heidegger.

definición de la existencia del Dasein humano y de la vida fáctica como temporales; 2) la relación entre movilidad y temporalidad; 3) el reconocimiento del carácter constitutivo de la negatividad como forma de ser originaria del Dasein ya sea en la movilidad de su finitud hacia el mundo como en la contramovilidad para recuperarse; 4) la articulación de una negatividad originaria con la temporalidad de ser de la vida fáctica; 5) una consideración sobre el carácter hermenéutico de la fenomenología como modo de acceso a lo originario de la vida fáctica. Resta entonces complementar la caracterización de la movilidad temporal de la vida fáctica y de precisar a la Fenomenología como una Hermeneutica de la facticidad a partir de esta ontología negativa puesta al descubierto.

3.2. La negatividad de las categorías fundamentales de la vida fáctica.

A los efectos de complementar la caracterización de los movimientos temporales de la vida fáctica en su ontología negativa nos remitimos al curso dictado en el *Wintersemester* de 1921-1922 recogido en el tomo 61 de la *GA Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. En este curso Heidegger analiza las “categorías fundamentales de la vida (*Grundkategorien des Lebens*)”⁶⁹⁶. Estas tendrán dos aspectos fundamentales. Aquel que se centra en “el sentido relacional de la vida (*Die Kategorien in Bezugssinn des Lebens*)”⁶⁹⁷ y serán interpretadas como “categorías de la movilidad (*Bewegungskategorien*)”⁶⁹⁸ y aquel que se centra en la “ruina (*Ruinanz*)”⁶⁹⁹. Interesa destacar que la movilidad de la vida así entendida es puesta en términos de categorías. Lo cual alude precisamente al temprano tratamiento lógico de sus Tesis de Doctorado y de Habilitación, con la diferencia ya señalada que ahora esas categorías han ganado en especificidad, entendidas como movilidad, al ser reconducidas a su fundamento temporal. Y este tratamiento categorial de la movilidad progresivamente desplazará a la historicidad como temporalidad originaria hacia el tiempo mismo. En relación a la cuestión general de las “categorías fundamentales de la vida (*Grundkategorien des Lebens*)” antes de ingresar en la disquisiciones señaladas Heidegger aclara sobre ellas lo siguiente:

“1. La vida en el significado de la *Unidad de consecuencias y temporalización (Einheit der Folge und Zeitigung)*... 2. La vida capta a una tal unidad delimitada de consecuencias: solo en el significado de algo que trae consigo el sentido específico de *posibilidades (Möglichkeiten)*. La vida, de la cual hablamos, es la que puede traer todo aquello que es imprevisto (*unberechenbar*)... 3. La vida comprende en un significado, en el que están entrelazados (*mitverschlingen*) en 1. y 2.: la unidad del prolongamiento (*Erstreckung*) en la posibilidad y en tanto posibilidad.... esta totalidad tomada en tanto

⁶⁹⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 84 y ss.

⁶⁹⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 100 y ss.

⁶⁹⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 117 y ss.

⁶⁹⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 131 y ss.

efectividad, es de hecho la efectividad en su específica opacidad como poder, destino (*und zwar Wirklichkeit in ihrer spezifischen Undursichtigkeit als Macht, Schicksal*)”⁷⁰⁰.

Se expresa de este modo que la vida es una unidad de consecuencias y de temporalización, y por ende la movilidad de sus categorías en dicha unidad abre las respectivas posibilidades para ella; ahora bien esa temporalización determina para la facticidad de la vida que las posibilidades en las cuales se muevan sus categorías fundamentales toman la forma de lo “imprevisto (*unberechbar*)” y de la “opacidad (*Undursichtigkeit*)”, esto es, del poder entendido como “destino (*Schicksal*)”. Se destaca entonces cómo se especifica la articulación mencionada entre movilidad temporal de las categorías y una negatividad constitutiva; la vida encuentra su desarrollo temporal en categorías que expresaran distintos modos de su arruinamiento. Se trata de cómo el tiempo constituye “en tanto efectividad, poder en su opacidad, destino (*als Wirklichkeit Macht in ihrer Undurchsichtigkeit, Schicksal*)”⁷⁰¹ y así hace posible la movilidad de la vida fáctica.

3.2.1. Las categorías fundamentales de la movilidad.

Heidegger identifica tres movimientos centrales dentro de las “categorías fundamentales de la vida (*Grundkategorien des Lebens*)”, estas categorías están centradas en “las categorías del sentido relacional de la vida (*Die Kategorien in Bezugssinn des Lebens*)”. Estas reciben una interpretación temporal por la cual son consideradas “categorías de la movilidad (*Bewegungskategorien*)” y son la “inclinación (*Neigung*)”⁷⁰², el “distanciamiento (*Abstand*)”⁷⁰³ y el “acordonamiento (*Abriegelung*)”⁷⁰⁴. Cada una de estas tres “categorías del sentido relacional de la vida (*Kategorien in Bezugssinn des Lebens*)” tiene una particular movilidad temporal que es determinada por lo que Heidegger denomina las dos “categorías de la movilidad (*Bewegungskategorien*)” de la vida fáctica: la “relucencia (*Reluzenz*)” y la “prestrucción (*Praestruktion*)”. Es decir, la “relucencia (*Reluzenz*)” y la “prestrucción (*Praestruktion*)” hacen posible la particular temporalización de la movilidad de las tres categorías de la vida y en cada una de ellas el tiempo, tanto reluciente como preestructivo, adopta una forma negativa específica que analizamos a continuación.

⁷⁰⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 84. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷⁰¹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 85.

⁷⁰² Heidegger la define de la siguiente forma: “*Inclinación (Neigung)*: predisposición (*Geneigtheit*), ser arrastrado (*Mitgenommenwerden*), dispersión (*Zerstreuung*), autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*)”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 109. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

⁷⁰³ Heidegger la define de la siguiente forma: “*Distanciamiento (Abstand)* (amortización (*Tilgung*)): error (*Versehen*), medida (*Vermessen*), toma de distancia en la predisposición (mundano) (*Abständigkeit in der Geneigtheit (welthafte)*); lo hiperbólico (*das Hyperbolische*)”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 109. El término destacado en bastardillas y los paréntesis son de Heidegger).

⁷⁰⁴ Heidegger la define de la siguiente forma: “*Acordonamiento (Abriegelung)*: salirse-del-camino-sin-deshacerse-de-él (*Sich-aus-dem-Weg-gehen und gerade dabei nicht loswerden*), configuración diversificada de equivocaciones (*Vierfältigkeitsbildung der Verfehlbarkeiten*), deslumbramiento (*Blendung*), lo elíptico (*das Elliptische*)”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 109. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

En cuanto a la “inclinación (*Neigung*)” en ella: “La vida tiene “en sí misma (“*in sich selbst*”)” una carga (*Gewicht*) propia”⁷⁰⁵ y esta “carga (*Gewicht*)” no depende de nada exterior sino del cuidado mismo en su inclinación. En ese sentido “la inclinación se temporaliza (*sich zeitigt*) como algo que se mueve sobre sí mismo (*was sich auf sich selbst zu bewegt*)”⁷⁰⁶. ¿De qué modo se expresa esta forma de temporalizarse una relucencia de la inclinación? “Denominamos *relucencia* al *movimiento* tan característico de la vida *compareciente sobre sí misma*”⁷⁰⁷. En tanto la vida es en un mundo y con él, reluce en sí misma como una vida que se cuida, toma de ese mundo reluciente sus exigencias y su inquietud, la vida “toma precaución (*baut vor*)” de ese mundo y para él y de esta forma se orienta en dirección a sus “pro-pósitos (*Vor-nahme*)” y a “su proyecto adecuado (*seiner zugeeigneten Vorhabe*)”⁷⁰⁸. En virtud de ello la vida reluciente es también preestructiva, pues: “Cuidarse es tomar precauciones siempre en su relucencia, que, *a la vez*, es *preestructiva* (*ist es zugleich praestruktiv*)”⁷⁰⁹. En este marco se expresa una tendencia al aseguramiento la cual tiene su epicentro en lo que podríamos denominar el carácter cultural de la vida: “*Vida cultural (Kulturleben)* como la inclinación preestructivamente organizada de la relucencia mundana de la vida que se cuida”⁷¹⁰. Hay así en la inclinación a cuidarse y curarse en el mundo una tendencia de la vida hacia el aseguramiento “de la prestrucción que crece relucientemente (*reluzenzerwachsenden Praestruktion*)”. El crecimiento de la relucencia expresa la forma positiva de los efectos creadores de una creciente tendencia al aseguramiento en la cual la vida puede perderse. Relucencia y prestrucción nos dan el modo en que la vida se temporaliza en tanto se inclina hacia su mundo buscando asegurarse en él. Sin embargo este movimiento no agota la movilidad temporal de la vida fáctica. Esta es un fenómeno complejo en el cual así “... como la inclinación también el distanciamiento e igualmente el acordonamiento en su movilización (*Bewegungshaftigkeit*) se caracterizan reluciente y preestructivamente cada uno para sí mismo (y bajo sí mismo)”⁷¹¹ por lo tanto veremos a continuación estos dos movimientos relucientes y preestructivos en las dos categorías restantes.

En cuanto al “distanciamiento (*Abständigkeit*)” Heidegger aclara cómo se relacionan los movimientos relucientes y preestructivos en dicha categoría señalando que: “La referencia del cuidado no se cumplimenta en sí misma mundanamente sino que se

⁷⁰⁵ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 119. La expresión entrecomilada es de Heidegger.

⁷⁰⁶ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 119.

⁷⁰⁷ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 119. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷⁰⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 120. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁰⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 120. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷¹⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 120. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷¹¹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 121.

acerca (*kommt auf zu*) relucientemente a sí misma en la configuración de una *toma de distancia mundanal (welthafter Abständigkeit)* y se asienta en el cuidado, tanto es así que ese cuidado se orienta al éxito, al rango, a la ventaja, a la posición, al imponerse; y no solamente esto, sino que el cuidado es preestructivamente positivo y autónomo en la formación hiperbólica de las tomas de distancias y de las posibilidades seguidas de la toma de distancia”⁷¹². De esta forma el carácter hiperbólico del cuidado caracteriza a la vida fáctica en su categoría del distanciamiento: “Lo hiperbólico (*Hyperbolische*) es un como (*Wie*) de la expresión de la específica movilidad preestructiva de la vida fáctica. Las tomas de distancia que relucientemente comparecen de modo insuprimiblemente mundano se captan en el cumplimiento fáctico del cuidado (preestructivo y moldeado)”⁷¹³.

En cuanto al “acordonamiento (*Abriegelung*)” su aspecto central radica en la siguiente caracterización que hace Heidegger: “Así como en la inclinación se destaca significativamente el empujar hacia adelante (*Sichvordrängen*) de la prestrucción y toma primacía la regularidad móvil, del mismo modo se determina móvilmente para el acordonamiento (*Abriegelung*) la relucencia (*Reluzenz*) en modos específicos”⁷¹⁴. Con la relucencia en esta categoría de la vida fáctica alcanzamos un sentido fundamental de la existencia que puede definirse como un “salir-de-sí (*Von-sich-weg*)” en un “fuera de sí (*Aus-sich-hinaus*)”⁷¹⁵. La “potencia (*Mächtigkeit*)” de la relucencia que expresa de esta forma el carácter de móvil del acordonamiento forma un “contra eso (*Gegen es*)”⁷¹⁶. En tanto acordonada la vida reluce expresándose “contra eso”, en ese “contra eso” la vida fáctica se orienta hacia un “salir de sí (*Von ihm weg*)”⁷¹⁷, la vida en tanto acordonada toma de ese como de la movilidad el sentido de la dirección de su prestrucción. De esta forma se destaca su carácter elíptico cuando se encuentra acordonada: “... lo elíptico (*Elliptische*) es un modo específico de la movilidad específicamente preestructiva, fácticamente relativa a la relucencia caracterizada directamente como historialmente-histórica (*geschichtlich-historisch*) para el acordonamiento”⁷¹⁸. La vida acordonada reluce en una dimensión histórica que desde el punto de vista preestructivo la hace elíptica.

⁷¹² Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 121. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷¹³ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 122. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷¹⁴ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, pp. 122-123. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷¹⁵ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 123. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁷¹⁶ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 123. El término es entrecomillado por Heidegger.

⁷¹⁷ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 123. El término es entrecomillado por Heidegger.

⁷¹⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 124. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

3.2.2. El arruinamiento como “determinación categorial fundamental de la facticidad (*kategoriale Grundbestimmtheit der Faktizität*)”.

Estas dos categorías de movilidad, la relucencia y la prestrucción, dinamizan las tres categorías del sentido relacional de la vida, inclinación, distanciamiento y acordonamiento, hasta alcanzar una “movilidad en sí misma creciente (*sich steigende Bewegtheit*)”⁷¹⁹ que lleva a la “vaciedad (*Leere*)” de la vida. A tal punto la vida en su facticidad se identifica con esta que “su vaciedad es su posibilidad de movimiento”⁷²⁰. Esta vaciedad lleva a la vida a su estatuto temporal más específico, esto es, al movimiento hacia su ruina: “Con ello se ganó un sentido fundamental de la vida fáctica, que fijamos terminológicamente como *arruinamiento* (ruina - derrumbamiento) (*Ruinanz* (ruina – *Sturz*))”⁷²¹. El arruinamiento como categoría central expresa la temporalidad de la vida. En dicho arruinamiento o ruina de la vida temporalidad y negatividad se articulan de modo originario. El arruinamiento es así “una *determinación categorial fundamental de la facticidad (kategoriale Grundbestimmtheit der Faktizität)*”⁷²². No obstante el examen fenomenológico de esta nota existencial introduce un cambio fundamental, pues frente a este movimiento ruinate de la vida fáctica la fenomenología busca interpretar una “*contra*”-movilidad (“*Gegenbewegtheit*)”⁷²³. Como ya se había señalado en el *Natorp Bericht* la interpretación fenomenológica de la facticidad expresa y anuncia una contramovilidad frente a la movilidad arruinante de la vida⁷²⁴. En el desarrollo de este curso se especifican de modo más concreto estas dos movilidades. De esta forma la fenomenología es una ciencia que interpreta fácticamente la movilidad temporal de la vida, interpretando esta doble movilidad como una doble negatividad, a saber, como movilidad ruinate y como contra-movilidad a esa movilidad ruinate. En dicho doble movimiento de esas dos negaciones se expresa “un carácter fenomenológicamente positivo (*ein positiver phänomenologischer Charakter*)”, un carácter “indeterminado (*Unbestimmtheit*)”⁷²⁵, indeterminado en tanto no tiene una plenificación específica y definitiva, sino solo temporal. La vida tiene en este sentido unos “caracteres kairológicos (*Kairologische*

⁷¹⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 131.

⁷²⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 131.

⁷²¹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 131. El término destacado en bastardillas y los paréntesis son de Heidegger.

⁷²² Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 133. La expresión destacada en bastardillas por Heidegger.

⁷²³ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 132. El término destacada en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁷²⁴ “Esto es la propiedad de la interpretación fenomenológica, *replegarse (zurückverlegt)* sobre sí misma en su cumplimiento propio siempre de nuevo, lo cual no es otra cosa que la expresión en sí misma de una movilidad fundamental de la facticidad y, en consecuencia, es una prueba que la interpretación misma es sí misma fáctica y por ello esta adecuada en relación a su objeto”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 132. El término destacada en bastardillas es de Heidegger)

⁷²⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 132.

Charaktere)”⁷²⁶. La pregunta central es cómo la vida se anuncia en dichos caracteres, Heidegger lo aclara del modo siguiente:

“ *“Tiempo”*, no se entiende aquí ni como un marco ordenador, ni como una dimensión ordenadora, tampoco como el carácter (específico y formal) de conexión de acontecimientos históricos, sino en tanto específico *como de la movilidad (Wie der Bewegtheit)*, en el sentido no solamente de lo que hace posible esta movilidad interiormente, sino en tanto la co-constituye en su carácter móvil, autónomo y fáctico”⁷²⁷.

El tiempo no es algo exterior a la vida, sino que se da en ella misma, en las categorías de la relucencia y la prestrucción que señalan la movilidad de esta vida en su aspecto relacional como inclinación, distanciamiento y acordonamiento. Este modo de darse en la vida misma es denominado “*como de la movilidad (Wie der Bewegtheit)*”. Este modo de temporalizarse de la vida fáctica tiene un carácter negativo -ya que lleva a la ruina de la vida fáctica- y en él la vida fáctica se muestra siempre sin tiempo: “La vida fáctica ruinante “no tiene tiempo” porque su movilidad fundamental, el arruinamiento en cuanto tal, retira el “tiempo”; un tiempo consumido que retira a la vida fáctica para sí y en sí misma. El arruinamiento retira el tiempo...”⁷²⁸. En este sentido, el arruinamiento es la temporalización de la vida fáctica; pero la vida al temporalizarse bajo el modo del arruinamiento pierde su movilidad fundamental, con lo cual retira su tiempo. Y al retirarlo expresa que temporalizarse es un carácter kairológico que tiene un estatuto negativo. Hay una correspondencia entre arruinarse como temporalidad de la vida fáctica y temporalizarse negativamente, es decir, temporalizarse en una movilidad que expresa que la vida fáctica no tiene tiempo, que se desapropia en el tiempo: “El arruinamiento retira el tiempo, inversamente: “no tener tiempo” en tanto como de la vida fáctica es expresión de su arruinamiento; los caracteres kairológicos diversos son interpretaciones determinadas del incremento del arruinamiento, interpretaciones categoriales del carácter del derrumbamiento”⁷²⁹.

En tanto el análisis de la temporalidad es presentado como una movilidad ruinante de la vida fáctica tiene que tener en tanto movilidad una dirección y ese hacia donde es la nada. Temporalizarse entendido como movilidad ruinante conduce a la nada: “El hacia donde del arruinamiento: la nada (*das Nichts*)”⁷³⁰. En tanto la nada es la direccionalidad, el hacia donde, del arruinamiento como modo de ser temporal y, en tanto, la temporalidad es inherente al ser de la vida fáctica, entonces dicha nada no

⁷²⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 137. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷²⁷ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p. 139. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁷²⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, pp. 139-140. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁷²⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p.140. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁷³⁰ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p.143.

puede ser externa a la vida fáctica sino inmanente a ella. Dice Heidegger: “El hacia donde del derrumbamiento no es algo extraño a ella, es en ella misma el carácter de la vida fáctica de hecho *“la nada de la vida fáctica” (“das Nichts des faktischen Lebens”)*”⁷³¹. De esta forma la temporalidad y la negatividad se revelan en este análisis como los núcleos esenciales de la facticidad y tanto más avanza Heidegger en su elaboración teórica tanto más concreto se torna este vínculo, de allí que afirme: “El carácter ruinante de lo *negativo (des Negativen)* yace en que el temporaliza directamente la nada de la vida fáctica en tanto posibilidad fáctica propia del arruinamiento mismo, por lo tanto esa posibilidad temporalizada es reluciente en su temporalización (*Zeitigung*) en el derrumbamiento que adviene sobre ella misma”⁷³². Como ya señalamos este movimiento temporal ruinante que conduce a la vida fáctica hacia la nada, esto es, el movimiento que temporaliza el carácter ruinante que yace en ella se complementa con otro movimiento contra-ruinante que introduce la propia investigación fenomenológica. De esta forma: “Una *movilidad contra-ruinante* es la *interpretación del cumplimiento filosófico (Eine gegenruinante Bewegtheit ist die des philosophischen Interpretationsvollzugs)*, de modo que esta interpretación se efectiviza en el *modo del acceso apropiado de la cuestionabilidad (Zugangsweise der Fraglichkeit)*”⁷³³.

La explicitación de la cuestionabilidad de la vida nos conducirá al tratamiento de la Fenomenología como una hermenéutica, tema desarrollado en *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. La tarea que queda planteada es desarrollar la interpretación filosófica que la fenomenología realiza de la vida fáctica como una contra-movilidad frente a lo ruinante. Esta interpretación implica una “desconexión (*Auschaltung*)”⁷³⁴ de los aspectos teóricos de la vida fáctica, es decir, de la tendencia a explicitar a nivel cognoscitivo las distintas regiones de objeto en la vida fáctica. Se trata entonces de una interpretación fenomenológica de la temporalidad ruinante de la vida fáctica que se desarrolla como sí misma con independencia de su desvivimiento teórico: “Esta desconexión no es hecha como un dictado metodológico extraordinario, sino que es constantemente y al mismo tiempo con el cumplimiento del filosofar, la *lucha (Kampf)* de la interpretación filosófica fáctica *contra su propio arruinamiento fáctico (gegen ihre eigene faktische Ruinanz)*”⁷³⁵. En este marco de análisis de las categorías fundamentales de movilidad de la vida fáctica paulatinamente la historicidad ejecutiva del mundo propio ha cedido su primacía temporal y ya no constituye el modo temporal originario del sí mismo en la vida fáctica que es epicentro del análisis, sino que ahora la fenomenología se aboca a estudiar el tiempo como tal, algo que ya había anticipado Heidegger en el primer curso dedicado a la Fenomenología de la vida religiosa:

⁷³¹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p.145. La expresión destacada en bastardillas y entrecomillada es de Heidegger.

⁷³² Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, pp.153-154. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷³³ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p.153. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷³⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p.153.

⁷³⁵ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, p.153. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

“... el problema del tiempo debe captarse en cómo experimentamos originariamente la temporalidad (*Zeitlichkeit ursprünglich erfahren*) en la vida fáctica... Más bien debemos preguntarnos ¿qué es la temporalidad originariamente en la experiencia fáctica? ¿Qué significan en la experiencia fáctica pasado, presente y futuro? Nuestro camino parte desde la vida efectiva, de la que se obtiene el sentido del tiempo. De esta manera se caracteriza el problema de aquello que es histórico (*Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus dem Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet*)”⁷³⁶.

Para complementar, entonces la caracterización de esta interpretación fenomenológica de la vida fáctica en su negatividad constitutiva y esta transición en la noción de temporalidad originaria desde la historicidad ejecutiva hacia la temporalidad originaria propiamente dicha, en tanto es el tiempo el que caracteriza al fenómeno histórico y no a la inversa, analizaremos cómo la Fenomenología lucha contra su propia tendencia ruinante y en ese sentido se transforma en el modo de ser de la contra-movilidad temporal al arruinamiento. La Fenomenología al radicalizar su contra-movilidad temporal, radicaliza su capacidad interpretativa y, por ende, desarrolla la cuestión hermeneútica de dicha interpretación como Ciencia temporal de la vida fáctica. Nos remitimos, entonces, al curso dictado en el *Sommersemester* de 1924 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Heidegger anticipa este tratamiento haciendo referencia a Rickert y recordando que para él filosofar sobre la vida era un ver la repetición total de esa vida:

“ “Repetición”: todo depende del sentido de esta palabra. La filosofía es un modo fundamental de la vida misma, de modo que ella propiamente re-pite (*wieder-holt*) siempre la vida, en el sentido que la retoma de la caída, ese retoma, en tanto investigación radical, es el mismo vida. Para Rickert *conocer* era eso que para él es el concepto, y por ende, un “mero fantasma” ”⁷³⁷.

4. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: el fundamento especulativo de la negatividad originaria.

En primer lugar encontramos que en este período se caracteriza por primera vez de modo preciso la relación originaria entre ontología negativa y temporalidad originaria. La negatividad alcanza un primer carácter de originariedad al ser presentada como una movilidad específica de la vida fáctica, y debido a esta especificación de su ser se la asocia a la originariedad del tiempo de dicha vida fáctica, esto es, a su historicidad ejecutiva. El primado de la ontología negativa tiene aquí su emerger primigenio en base a la explicitación fenomenológica que realiza Heidegger de dos conceptos fundamentales, a saber, la movilidad de la existencia y su correspondiente

⁷³⁶ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 65.

⁷³⁷ Heidegger, Martín, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922, GA 61*, pp. 80-81. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

contramovilidad y la descripción de las categorías kairológicas de la vida fáctica. Todo este desarrollo se realiza dentro del antecedente especulativo previamente descubierto, esto es, siguiendo el camino que lleva a explicar la originariedad del tiempo desde una forma de existencia o de subjetividad privilegiada, en este caso, dicha forma de subjetivación esta centrada en el examen fenomenológico del “Mundo del sí mismo” o “Mundo propio (*Selbstwelt*)” que expresa la facticidad de la vida. Esto es, a la experiencia originaria de la vida fáctica se accede por un rodeo dado a través del Mundo propio. Por ello, consideramos, que hay dos aspectos centrales en torno al sentido del término “especulación” que merecen aclararse a partir de lo analizado en este Capítulo. Por un lado, se consolida la noción de “antecedente especulativo” en su primera formulación, esto es, corroboramos la tendencia de Heidegger a identificar un ente privilegiado para la explicitación fenomenológica del tiempo originario, lo cual constituye una confirmación de las influencias ejercidas por la Teología especulativa y de la Gramática especulativa. Por otro lado, en este centramiento en la primera formulación del “antecedente especulativo” para la mostración de la temporalidad originaria constatamos que la negatividad adquiere un carácter especulativo en los términos siguientes, si el “Mundo propio” es el ámbito donde se muestra la historicidad como su temporalidad originaria esta mostración solo es posible en tanto dicho mundo se asienta en sus categorías kairológicas de movilidad que expresan una ontología negativa constitutiva. Por lo tanto esta negatividad que permite explicitar el primado del Mundo del sí mismo histórico es una fundamentación de su carácter especulativo. Heidegger cita al respecto mostrando la íntima articulación entre experiencia religiosa teológico-especulativa, historicidad y centramiento en el sí mismo como “Mundo propio” el Sermón III *Sobre el Cantar de los Cantares* de San Bernardo: “*Hodio legitimus in libro experientiae*” y traduce el propio Heidegger: “Hoy queremos movernos ampliamente (describiendo) en el campo de la experiencia personal (*Heute wollen wir uns im Felde persönlicher Erfahrung umfassend (beschreiben) bewegen*)”⁷³⁸. Moviéndose en este campo de la experiencia personal la negatividad, expresada kairológicamente como ganarse y perderse, nos coloca en la huella del buscarse a sí mismo: “En la *huella* así comprendida se constituye el intercambio específico de presencia y ausencia”⁷³⁹ del tenerse a sí mismo en el Mundo propio. En esta huella la negatividad cobra su función especulativa, pues asocia el “ritmo del tenerse a sí mismo (*Rhythmus des Sichselbsthabens*)”⁷⁴⁰ con su temporalización originaria en tanto reconocimiento de su finitud en la vida fáctica. Veremos en el Capítulo siguiente que esta relación conllevará al descubrimiento de tres formas de reducción fenomenológica.

A partir de este carácter especulativo de la negatividad la temporalidad muestra una primera horizonticidad extática de su originariedad, la historicidad ejecutiva. Esta historicidad del sí mismo se analiza fenomenológicamente en una reflexión sobre el cristianismo primitivo, por lo cual se produce una complejización y enriquecimiento de la noción de fenomenología. En primer lugar debe diferenciarse entre una fenomenología de la religión, esto es, la descripción de la comunidad cristiana en la cual

⁷³⁸ Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Wintersemester 1920-1921. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. Sommersemester 1921. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919. GA 60*, p. 334.

⁷³⁹ Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 296. El término destacado en bastardillas es del autor.

⁷⁴⁰ Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, p. 293.

se expresa su historicidad de una teología. En este sentido hay una relación fenomenología-hermenéutica-religiosidad que puede contraponerse a la teología positiva expresada en los términos siguientes: “*La filosofía es el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero, la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo*”⁷⁴¹. En este sentido la historicidad ya no será pensada en el marco de una ciencia de la cultura o de la ciencia histórica, como en la Lección inaugural, sino en el contexto de la existencialidad misma. En segundo lugar, en este marco la consolidación de la función de la ontología negativa en tanto fundamento del Mundo propio permite también a Heidegger especificar cuál es la ciencia pre-teórica encargada de estudiar la vida en su aspecto central, la historicidad. Esta ciencia pre-teórica tendrá una doble caracterización durante este período, será considerada como ciencia Proto-originaria y luego como Hermenéutica de la facticidad. Hemos analizado, en este Capítulo, como progresivamente en el marco de los cursos del período la proto-originariadad de la fenomenología alcanza un carácter hermenéutico desarrollado y sistemático delineándose la noción heideggeriana específica de hermenéutica. De esta forma ya en el *Natorp Bericht* la filosofía fenomenológica se convierte en una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*)”. De este modo quedan especificados los iniciales lineamientos del método fenomenológico que explicitamos en la segunda parte del Capítulo 1. Heidegger ha profundizado el análisis fenomenológico alcanzando un mayor nivel de originalidad en la descripción.

Siguiendo el marco hermenéutico del carácter especulativo de la negatividad hemos mostrado cómo en este período se produce un primer análisis detallado y crítico de la contraposición entre el carácter originario del tiempo y la eternidad. Esta contraposición se expresa como la búsqueda de la relación y articulación concreta entre la historicidad ejecutiva y una forma específica que adopta la eternidad en la vida de los cristianos primitivos, la *Parusia*. Se plantea, por primera vez, la posibilidad que la eternidad no sea concebida de un modo meramente atemporal o supratemporal, pues en tanto vivimos ejecutivamente el tiempo, es decir, la historicidad de la vida fáctica, se puede alcanzar una dimensión originaria y una verdadera comprensión de la eternidad en Dios. Por lo tanto la eternidad ya no es concebida del mismo modo que en la Tesis Doctoral, como un concepto supratemporal meramente contrapuesto a los fenómenos temporales de la conciencia considerados de un modo no originario, sino que ella es un concepto que solo puede aclararse a partir de su relación con la temporalidad originaria histórico ejecutiva. Encontramos, producto de este análisis, una complejización en matices y niveles del concepto de eternidad que si bien no son todavía desarrollados de modo concreto en el análisis serán fundamentales pues abonan el suelo teórico para los análisis posteriores. En este marco resultó fundamental el análisis de la *Epístolas* paulinas llevando adelante por Heidegger, en el cual se pone en evidencia un abordaje empático del fenómeno histórico en ellas desarrollado: “Para alcanzar la situación concreta de actuación de las *Epístolas* es necesario efectivamente “empatizarse” en el contexto originario de la experiencia de Pablo y captar las referencias que lo unen con el ambiente circunstante y con las personas a las que se dirige.... El problema de la

⁷⁴¹ Heidegger, Martin, „Phänomenologie und Theologie (1927)“ en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, pp. 45-77; p. 66. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

empatía inclusiva no puede plantearse sin enfrentar la cuestión de la historicidad y facticidad del lenguaje”⁷⁴².

Complementariamente en el análisis fenomenológico del tiempo originario del “Mundo propio (*Selbstwelt*)” se ha hecho patente un deslizamiento y desplazamiento del lugar originario del mismo, pues la originariedad temporal se comienza a desplazar desde la historicidad ejecutiva entendida primariamente como una forma originaria del tiempo de la vida fáctica hacia una interpretación de la temporalidad originaria en cuanto tal, donde ésta ya no se exprese solo en un éxtasis: lo histórico. Queda así preparado el terreno conceptual y terminológico para el período siguiente que tiene su epicentro teórico en *Sein und Zeit*. En dicha obra constataremos, por un lado, una especificación del vínculo originariedad del tiempo y negatividad caracterizando diferentes niveles en la ontología negativa desarrollada por Heidegger a través de tres diferentes reducciones fenomenológicas. Por el otro, una especificación de la fenomenología como la ciencia que ha de describir el origen de la temporalidad con lo cual encontrara su consumación esta primera noción de antecedente especulativo –que centra el estudio de la temporalidad en un ente privilegiado- en la Analítica del Dasein y sus problemas específicos. En ese sentido cabe señalar los análisis heideggerianos de estos primeros cursos como precursores de la temática central de *Sein und Zeit*, la existencialidad del Dasein: “El análisis agustiniano es entonces funcional a la aparición de una modalidad de explicación de la existencia distinta respecto de la tradicional. Nótese la introducción de un concepto, el de *existencial*, que recuerda mucho los análisis de *Ser y Tiempo*”⁷⁴³. A esos análisis se consagran los dos Capítulos siguientes.

⁷⁴² Savarino, Lucas, *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, p. 105. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁷⁴³ Savarino, Luca, *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, p. 122. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

Capítulo 4. Las reducciones fenomenológicas a la negatividad y la temporalidad originaria extático-horizontal frente a lo eterno.

Introducción: Dasein y negatividad.

En los Capítulos anteriores explicitamos el modo en que Heidegger describe el carácter originario del tiempo, ese modo consiste en describir fenomenológicamente la relación que la ontología, predominantemente caracterizada por una negatividad constitutiva, tiene con la temporalización del sí-mismo. Esta forma de explicar el carácter originario del tiempo lleva a que Heidegger centre la relación originaria de la temporalidad-ontología negativa en un ente privilegiado, esto es, en alguna forma de subjetividad o de subjetivación. Damos el nombre de especulativa a dicha estrategia siguiendo los pasos iniciales de las Tesis de Doctorado y Habilitación y la formación católica de Heidegger. Más específicamente continuando estos lineamientos analizamos en el Capítulo precedente la función que tiene en la vida fáctica el *Selbstwelt* para esta estrategia. En lo que sigue expondremos los aportes específicos que el período inmediatamente previo y posterior a *Sein und Zeit*, entre 1925 y 1929, conlleva para esta estrategia.

En el presente Capítulo explicaremos, en primer lugar, cómo la definición del Dasein en términos de “neutralidad (*Neutralität*)” permite identificar sus estructuras fundamentales en tanto existencial. En segundo lugar, y en virtud de la mencionada explicitación de estructuras del Dasein, desarrollaremos tres formas reductivas fenomenológicas que cumplen la negatividad, a saber, la primera hacia la angustia como disposición afectiva o encontrarse fundamental del Dasein, la segunda hacia su fundamento en tanto existente y la tercera hacia el acaecer de su verdad ontológica. Mostraremos como la primera reducción a la angustia, por medio de la desazón, la indiferencia y el desistir, abre al ser del Dasein como un todo que requiere su fundamentación estructural en la temporalidad originaria. En este marco explicitaremos las dos reducciones siguientes que serán fundamentales en los próximos Capítulos. Finalmente en tercer lugar describiremos las notas distintivas de esa temporalidad originaria extático horizontal -introducida y fundamentada en especial por la primera reducción negativa centrada en la angustia- y señalaremos cuál es su contraposición con la eternidad identificando los principales aspectos y dificultades particulares que tiene esta contraposición.

1. La originariedad del Dasein como antecedente especulativo.

Con el tratado *Sein und Zeit* se consolida definitivamente el primer antecedente especulativo, es decir, partir de un ente privilegiado⁷⁴⁴ para explicitar su temporalidad originaria. Dice Heidegger: “De aquí se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, de su *metabolé*. Designo esta problemática como *metontología*”⁷⁴⁵. Es decir, en el centro mismo de la ontología se encuentra la pregunta misma por el ser del ente que la hace posible: “Yo también estimo que la ontología no puede ser fundada sino de manera óptica y creo que hasta ahora nadie ha visto y ha elaborado de manera explícita este requisito”⁷⁴⁶. Esta elaboración de la ontología de manera óptica es inescindible de la temporalidad:

“La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del Dasein. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no puede fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óptico: al Dasein (*Ihre Ermöglichung wird auf ein Seiendes, d.h. Ontisches zurückverwiesen: Dasein*)... En tanto que obra de la libertad del Dasein, la posibilidad y el destino de la filosofía están ligados a la existencia del hombre, esto es, a la temporalidad y, por ello, a la historicidad”⁷⁴⁷.

La ontología solo es posible como tal de modo óptico, es decir, interrogándose por el modo de ser del existente humano denominado Dasein. Pero, en tanto la ontología depende de la libertad del Dasein, de su analítica, también depende de este ente la explicitación de la temporalidad en la cual se sostiene la posibilidad del filosofar: “Con otras palabras: la posibilidad de que haya ser en el comprender tiene como presupuesto la existencia fáctica del Dasein”⁷⁴⁸ por lo tanto, a nuestro juicio, se trata ahora de caracterizar a este ente privilegiado para acceder a la temporalidad originaria, el Dasein, en su singularidad y estructura ontológica, en este sentido: “El privilegio del *Dasein* es estrictamente fenomenológico”⁷⁴⁹. Analizamos a continuación este privilegio.

1.1. La neutralidad del Dasein.

En este período de su producción Heidegger señala que el “Dasein es en tanto ser-en-el-mundo, expresamente o no, propiamente o impropia, en cada caso el *mío*”⁷⁵⁰. Es decir, más allá del modo que adopte existencialmente, propio o impropio, ante todo es mi Dasein. Con lo cual el término Dasein es fundamentalmente, y previo a toda

⁷⁴⁴ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 112-115.

⁷⁴⁵ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 199. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷⁴⁶ Heidegger, Martin, „Drei Briefe an Karl Löwith“ en Papenfuss, Dietrich y Pöggeler, Otto (editores) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band II: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, p. 36.

⁷⁴⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, 1997, p. 26.

⁷⁴⁸ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 199.

⁷⁴⁹ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 106. El término destacado en bastardillas es del autor.

⁷⁵⁰ Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 45. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

modalización un “concepto formal (*formaler Begriff*)”⁷⁵¹. En el curso del *Sommersemester* de 1928⁷⁵² Heidegger considera que el problema central de la metafísica, qué significa ser, se expondrá desde los “principios (*Leitsätzen*)” fijados en el problema de la trascendencia⁷⁵³ del Dasein considerado como aquel ente que primariamente en su existencia puede traer a luz la comprensión del ser. Con lo cual una metafísica del Dasein sigue los siguientes doce principios. 1) Heidegger aclara que el tema de la analítica no es el hombre, sino el “título neutral “*Das Dasein*” ”⁷⁵⁴. 2) Señala que “la peculiar *neutralidad (eigentümliche Neutralität)* del título”⁷⁵⁵ es esencial para explicar la concreción fáctica del Dasein. En ese sentido la neutralidad no es una mera indiferencia, sino “la originaria positividad y poderío de la esencia”⁷⁵⁶. 3) En ese sentido la neutralidad no es “la negatividad de una abstracción, sino precisamente el poderío del *origen*”⁷⁵⁷ que trae consigo la posibilidad interna para la concreción fáctica de la existencia. Con lo cual, 4) el Dasein neutral es la “protofuente de la posibilidad interna”⁷⁵⁸ que posibilita la existencia. 5) De allí que el Dasein neutral no es el mero individuo óptico aislado, sino que es “el *aislamiento metafísico* del hombre”⁷⁵⁹. 6) En este sentido, la “neutralidad metafísica” del Dasein no es una abstracción vacía, un “ni lo uno, ni lo otro”, sino “propiamente la concretud del origen, el todavía no de la dispersión (*Zerstreuung*) fáctica”⁷⁶⁰. Heidegger aclara que esta dispersión no es la división de una esencia simple en singularidades ópticas “sino el esclarecimiento de la posibilidad interna de la diversidad (*Vermannigfaltigung*)”⁷⁶¹ que yace a todo Dasein en su corporalidad. Esta “variedad (*Mannigfaltigkeit*)” tampoco es una cantidad meramente formal de determinaciones, sino que pertenece al ser mismo⁷⁶². 7) “Esa dispersión trascendental pertenece a la esencia metafísica del Dasein neutral”⁷⁶³ y la misma adopta la forma de una “fragmentación (*Zersplitterung*)” y una “división (*Zerspaltung*)”, y toda esta dispersión se funda en un carácter originario del Dasein que Heidegger denomina:

⁷⁵¹ Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, p. 45, Nota a pie de página número 1.

⁷⁵² Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26.

⁷⁵³ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 171.

⁷⁵⁴ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 171. Los términos destacados en bastardillas y entrecorillados son de Heidegger.

⁷⁵⁵ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 171. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁵⁶ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 172.

⁷⁵⁷ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 172. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁵⁸ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 172.

⁷⁵⁹ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 172. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁷⁶⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 173.

⁷⁶¹ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 173.

⁷⁶² Por eso dice Heidegger: “Con otras palabras: a la esencia del Dasein en general pertenece su concepto metafísicamente neutral hacia una *diversificación* originaria (*eine ursprüngliche Streuung*), la cual es a una mirada plenamente determinada, *dispersión (Zerstreuung)*”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 173. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁷⁶³ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Sommersemester* 1928, GA 26, p. 174.

“arrojamiento (*Geworfenheit*)”⁷⁶⁴. 8) En este sentido Heidegger considera que esa “dispersión arrojada en la diversidad (*geworfenes Zerstreung in Mannigfaltiges*)”⁷⁶⁵ es el presupuesto de la identificación del Dasein fáctico de aquel ente que no es Dasein. 9) Pero esta “esencial dispersión arrojada (*geworfenes Zerstreung*) del todavía pleno Dasein que se comprende neutralmente” no implica que éste se relaciona sólo con el ente que no es Dasein, sino que esencialmente es un “ser-con (*Mitsein*)”. La dispersión del Dasein constituye así un “presupuesto metafísico” que indica su apertura a la alteridad. 10) Dada esta apertura a la alteridad, en ese “ser uno con otro (*Miteinander*)” se efectiviza una libertad; la cual tiene como presupuesto la “determinación del sí mismo que tiene un ente con el carácter del Dasein”. Con lo cual Heidegger señala el carácter problemático que reviste la existencia del Dasein libre en la libertad fáctica del ser uno con otros: “La esencia metafísica fundamental del Dasein metafísicamente aislado se centra en la *libertad (Freiheit)*”⁷⁶⁶. Es decir, la esencial metafísica del Dasein, su neutralidad que en tanto concreción del origen tiene la capacidad de diversificarlo y dispersarlo entre los otros entes y los otros Dasein, está centrada en su libertad. 11) La metafísica del Dasein será descrita en una analítica, la cual es alcanzada en el proyecto libre de la constitución de ser de dicho ente. Ese proyecto de constitución ontológica fundamental del Dasein surge de la posibilidad de su poder ser total y propio: “la ganancia de la neutralidad metafísica y el aislamiento del Dasein es posible solamente a partir del fundamento del *principio* extremo existivo (*extremen existenziellen Einsatzes*) del arrojamiento mismo”⁷⁶⁷. 12) En ese sentido, la “neutralidad metafísica y el aislamiento” del Dasein cuando se los interpreta ontológicamente, comprobamos que neutralidad no significa, ni indeterminación, ni el concepto vago de una conciencia general, sino que se trata de un concepto que expresa “lo más concreto (*das Konkreteste*)”⁷⁶⁸ de la existencia.

1.2. La temporalidad originaria extático horizontal del Dasein y la temporalidad originaria del ser en general.

Como hemos visto desde la perspectiva del primer antecedente especulativo la temporalidad originaria se desarrolla en sus aspectos constitutivos desde los cursos juveniles hasta alcanzar su elaboración acabada en *Sein und Zeit* con el existencial Dasein. Si bien en esta obra no tenemos un tratamiento de la temporalidad del ser en general⁷⁶⁹ sí encontramos una vinculación entre la temporalidad originaria y la

⁷⁶⁴ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 174. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁶⁵ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 174.

⁷⁶⁶ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 174. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁶⁷ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 176. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁷⁶⁸ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 176.

⁷⁶⁹ La obra debía en su plan original contener la siguiente estructura. La primera parte lleva por título, “La interpretación del Dasein por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”. Esta primera parte debía contar de tres secciones a saber: 1) “Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein”. 2) “Dasein y temporalidad”. 3) “Tiempo y ser”. La segunda parte se llamaría: “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad”. Esta segunda parte iba a contener tres secciones, 1) “La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporalidad”. 2) “El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*”. 3) “El tratado de Aristóteles acerca del tiempo, como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua”.

temporalidad ontológico-existencial tematizada en la segunda sección de la primera parte. La temporalidad originaria es un “horizonte trascendental (*transzendente Horizont*)”⁷⁷⁰ que se “realiza (*Vollzug*)” como temporalidad extático-horizontal de las estructuras ontológicas⁷⁷¹ del Dasein⁷⁷². Ahora bien, en términos amplios la temporalidad originaria del Dasein como temporalidad extático-horizontal y su apertura, que caracteriza al primer antecedente especulativo, es orientada y guiada desde la apertura del ser en general y su temporalización originaria como temporalidad. Para Heidegger la apertura temporal del ser en general como temporalidad se despliega en la apertura misma del Dasein humano, pero no bajo una forma de subjetividad como ya veremos en el desarrollo del segundo antecedente especulativo. La temporalidad originaria es el “ahí (*Da*)” del Da-sein⁷⁷³ que existe abierto en su ser para sí mismo por medio de la apertura del ser en general que “sobrepasa (*greift über hinaus*)” siempre su apertura. Por ende entre los dos antecedentes especulativos -entre la temporalización extática y horizontal del Dasein y la temporalidad originaria del ser en cuanto tal- no hay una mera equivalencia formal, sino una compleja articulación.

Entonces la temporalidad originaria del Dasein se explanará a partir de su temporalización extático-horizontal teniendo a la temporalidad originaria del ser en general, para utilizar una expresión de raíz husserliana, como su “horizonte (*Horizont*)”⁷⁷⁴ de “indeterminación determinable” y de “determinación indeterminada”⁷⁷⁵. La temporalidad del ser en general es así un horizonte universal trascendental porque el hombre y el ente ya “han sido sobrepasados (*hat überschritten*)” en su existencia por esta apertura temporalmente constituyente⁷⁷⁶. La temporalidad del ser en general que se mantiene temporalmente abierta en la temporalidad extático-horizontal del Dasein indica, como anticipamos en el Capítulo 1 cuando nos referíamos

Sabemos que de este programa completo de *Sein und Zeit* alcanzó la redacción de las dos primeras secciones de la primera parte. La tercera sección de la primera parte, destinada a desplegar la temporalidad originaria en cuanto tal, no fue redactada. Por ello deberemos reconstruir a partir de los elementos que poseemos el concepto de temporalidad originaria. Von Herrmann señala que la tematización de la temporalidad como sentido del ser en general que debió ser explicitada en la tercera sección de la primera parte de que Heidegger nunca escribió permanece en “reserva (*vorbehalten*)”, cfr. Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 40.

⁷⁷⁰ Cfr. Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 40. Los términos entrecomillados son del autor.

⁷⁷¹ Cfr. Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 133-148.

⁷⁷² Von Herrmann señala este mismo aspecto e interroga por cómo se conectan ambos modos del tiempo “uno con otro (*zueinander*)” y señala que hay que fijarse en la relación de la apertura temporalizada del Dasein con la apertura del ser en general, esto es, con la apertura de los tres éxtasis, *Auf-sich-Zukommen*, *Auf-sich-Zurückkommen*, *Gegenwärtigen*, donde el Dasein se abre para sí mismo produciéndose temporalmente y así se mantiene “abierta (*hält auf*)” temporalmente la apertura del ser en general. Cfr. Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 40.

⁷⁷³ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 42.

⁷⁷⁴ Mas específicamente debe entenderse aquí por la articulación entre horizonticidad y temporalidad lo señalado por Roberto Walton: “En virtud del juego de potencialidad y actualidad, el horizonte funda la posibilidad de una apertura para nuevas experiencias y para la responsabilidad del sujeto por ellas. Posibilita una libertad respecto de las situaciones mundanas por medio de anticipaciones protensionales que emergen siempre de nuevo y pueden orientarse a modificar el presente heredado. Nuevas intenciones emergen una y otra vez y permiten un renovado punto de vista bajo el cual la vida puede ser reunida e interpretada”. (Walton, Roberto J., *Intencionalidad y horizonticidad*, p. 464).

⁷⁷⁵ Para especificar en detalle estos dos usos del término “horizonte” aplicado a la obra de Heidegger y la estructura de la horizonticidad en general en la obra de Edmund Husserl cfr. Walton, Roberto J., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura Cali, 2015, pp. 117-154.

⁷⁷⁶ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 43.

a la Fenomenología como método ontológico de la filosofía científica, que todo intento de explicar la ontología “puede ser aclarado solamente a partir del tiempo originario en tanto sentido del ser”⁷⁷⁷. Por lo tanto por medio de la “... *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser*”⁷⁷⁸ se pretende alcanzar en definitiva el “desentrañamiento de la temporalidad del ser (*Temporalität des Seins*)”⁷⁷⁹. La temporalidad originaria es así un horizonte trascendental tanto desde la perspectiva del primer antecedente especulativo, esto es, para la comprensión pre-conceptual, pre-filosófica y pre-ontológica del ser del ente como desde la perspectiva del segundo antecedente especulativo para la comprensión conceptual, filosófica y ontológica del ser en general⁷⁸⁰. Entonces partiendo del primer antecedente tal como lo reconstruimos en *Sein und Zeit* desde lo “puesto en cuestión (*Gefragte*)”, desde el ser del ente⁷⁸¹, “se ha hecho presente algo así como una primacía del Dasein”⁷⁸².

1.3. El ser del Dasein como “poder de lo originario”.

Heidegger aclara en el mencionado curso del *Sommersemester* de 1928 cuando señala que el Dasein es un título neutral de nuestra existencia que expresa el “poder de lo originario”⁷⁸³. La neutralidad del Dasein significa que ella es la “la fuente originaria (*Urquell*)” de la cual brota la posibilidad existencial del Dasein bajo la forma de la “dispersión (*Zerstreuung*)” y la “diversidad (*Mannigfaltigkeit*)”. En ese sentido hablamos de la movilidad del Dasein como una “dispersión arrojada (*geworfene Zerstreuung*)”⁷⁸⁴. La neutralidad de la existencia permitirá desplegar la co-originariedad de las estructuras del Dasein, “el ser en el mundo (*In-der-Welt-sein*)” y el “cuidado (*Sorge*)”. Por lo tanto neutralidad significa originariedad, movilidad y co-originariedad. La neutralidad así entendida encuentra un término sinónimo en la expresión “indiferencia”⁷⁸⁵ porque las estructuras del Dasein originariamente no son ni propias, ni impropias, sino que se plenifican de un modo u otro a partir de su indiferencia primigenia.

Tenemos entonces una primacía óntico-ontológica del Dasein neutralmente definido. En cuanto a su primacía óntica según von Herrmann⁷⁸⁶ la expresión Dasein remite al sobrepasamiento de su existencia en dirección hacia el ser como tal, con lo cual tenemos desde nuestro punto de vista en este señalamiento una indicación de la relación entre los dos antecedentes especulativos, a saber, la pregunta por el ser del Dasein se orienta hacia la pregunta por el sentido del ser en general. Volviendo al primer antecedente especulativo, Heidegger aclara que: “a este ente que somos en cada caso nosotros

⁷⁷⁷ Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 43.

⁷⁷⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 17. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁷⁷⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 19.

⁷⁸⁰ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 43.

⁷⁸¹ Esta consideración es introducida por medio de una pregunta: “¿no queda ya mostrada la primacía ontológica de un determinado ente, y a la vez, presentado el ente ejemplar que debe ser primariamente *interrogado* en la pregunta por el ser?”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 8. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

⁷⁸² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 8.

⁷⁸³ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Sommersemester 1928, GA 26*, p. 172.

⁷⁸⁴ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Sommersemester 1928, GA 26*, p. 174.

⁷⁸⁵ Cfr. De Waehlens, Alphonse Marie Adolphe, *La Filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1945, pp. 123-158.

⁷⁸⁶ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, pp. 20-21.

mismos, y que entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar lo designamos con el término Dasein”⁷⁸⁷. Von Herrmann⁷⁸⁸ señala que la denominación Dasein es mas originaria que la expresión “hombre” porque lo designa en su “constitución de ser (*Seinsverfassung*)”, es decir, en el Dasein el *Da* indica la conexión esencial entre su ser y la apertura del ser en general.

Siguiendo el planteo de von Herrmann⁷⁸⁹ Dasein designa solamente al ser de nuestra existencia frente a las otras que no son Dasein, la designa en su constitución ontológica y en relación con el ser del ente en su totalidad. Para Heidegger⁷⁹⁰ el análisis del Dasein en tanto ente se relaciona con la pregunta por el ser en tanto lo “preguntado (*Erfragte*)”, el sentido del ser, se encuentra de modo “indeterminado (*Unbestimmtheit*)”⁷⁹¹. La pregunta del Dasein por su ser ente implica que la “pregunta misma es un ente (*Fragen selbst ein Seiendes ist*)”⁷⁹² y es la antesala de la pregunta por el sentido del ser en general⁷⁹³. Notese así que el primer antecedente especulativo es condición de posibilidad para el desarrollo del segundo antecedente especulativo: “La universalidad de concepto de ser no se opone a la “especialidad” de la investigación -e.d. no se opone a que nos acerquemos a ese concepto por la vía de la interpretación específica de un ente determinado, el Dasein que es donde deberá alcanzarse el horizonte para la comprensión y la posible interpretación del ser”⁷⁹⁴ y ese horizonte es la temporalidad originaria.

En cuanto a la primacía ontológica del Dasein “*la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta*”⁷⁹⁵ que se puede formular es la pregunta por su el sentido de su ser. Al hacerlo no se pregunta desde la perspectiva de una ontología regional, sino desde una ontología fundamental. Las ciencias experimentan crisis en sus “conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*)”⁷⁹⁶ estableciendo la “justificación (*Ausweisung*)” y “fundamentación (*Begründung*)” de la “región (*Sachgebiet*)” a la cual pertenecen todos sus objetos, pero en el caso de la analítica existencial al preguntar por el ser del Dasein se trata de “la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental del ser”⁷⁹⁷, es decir, de su temporalización. Nuevamente encontramos que esta consolidación del primer antecedente especulativo no excluye una relación a ser aclarada con el segundo antecedente especulativo: “pero él mismo resultaría ingenuo si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general”⁷⁹⁸. Desde la perspectiva del primer antecedente especulativo “... precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo que propiamente queremos decir con esta expresión “ser” ”⁷⁹⁹. La pregunta por el ser del Dasein ha de aclararse desde su

⁷⁸⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 7.

⁷⁸⁸ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, pp. 21-22.

⁷⁸⁹ Cfr. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 22.

⁷⁹⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 198-202.

⁷⁹¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 199.

⁷⁹² Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 200.

⁷⁹³ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 200.

⁷⁹⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 39.

⁷⁹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 9. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁷⁹⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 9.

⁷⁹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 10.

⁷⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 11.

⁷⁹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 11. El término entrecomillado es de Heidegger.

temporalización⁸⁰⁰, por eso ha de tenerse en cuenta que “Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”⁸⁰¹. Por eso “la constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”⁸⁰² ya que “se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de amplitud”⁸⁰³. Por todo esto lo propio de este ente es que se encuentra “abierto (*erschlossen*)” para él mismo⁸⁰⁴. Jean Greisch⁸⁰⁵ indica que Heidegger usa por primera vez el adjetivo “*erschlossen*” correspondiente al sustantivo *Erschlossenheit* y von Herrmann señala que “el éxito o el fracaso de una interpretación de *Sein und Zeit* depende esencialmente de tomar en serio el fenómeno indicado con el título “apertura””⁸⁰⁶.

De este modo al interior del primer antecedente especulativo encontramos el primado óntico-ontológico del Dasein en tanto ontológicamente: “El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o de aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada, lo llamamos *existencia*”⁸⁰⁷, por eso: “La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo... La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óntica del Dasein”⁸⁰⁸. El primado existencial y el existencial se imbrican mutuamente⁸⁰⁹ dando a la formulación del primer antecedente especulativo en *Sein und Zeit* su especificidad⁸¹⁰: “la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces *existentivas*, e.d. *ónticas*”⁸¹¹. Tendremos que considerar más adelante, especialmente en el Capítulo 5, cómo la articulación existencial-existencial es aclarada por la temporalización del Dasein. A propósito de ello señalamos anteriormente una buscada articulación entre la temporalidad extático-horizontal del Dasein y la temporalidad originaria del ser en general, de la misma forma y fundándose en esa articulación temporal existe una ligazón estructural entre la analítica existencial y la ontología fundamental⁸¹².

⁸⁰⁰ “Toda ontología, por rico y solidariamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero y suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 11. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

⁸⁰¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 12. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸⁰² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 12.

⁸⁰³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 12.

⁸⁰⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 12.

⁸⁰⁵ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 86.

⁸⁰⁶ Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"* Band 1. “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p 106. El término entrecomillado es del autor.

⁸⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 40. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁰⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 12. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁸⁰⁹ Para dar cuenta de la complejidad de la articulación entre los aspectos ónticos y los ontológicos señalamos la siguiente afirmación de Heidegger en la cual encontramos una compleja relación de articulación y cruce entre propiedad, impropiiedad de la existencia con los aspectos entitativos auténticos e inauténticos: “Tanto el comprender propio como el impropio, *pueden* ser, a su vez, auténticos o inauténticos”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 146. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

⁸¹⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 13.

⁸¹¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 13. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸¹² Heidegger señala al respecto: “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe primariamente ser interrogado, sino que es además el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo,

1.4. El Dasein y sus modos de ser temporales.

Como señala Alejandro Vigo, el Dasein tiene un “carácter esencialmente autorreferencial”⁸¹³ y desde el Parágrafo 9 de *Sein und Zeit* titulado “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein” se constituye un Discurso del Método de la analítica existencial⁸¹⁴. Los conceptos centrales del Parágrafo⁸¹⁵ desde la perspectiva del primer antecedente especulativo son, por un lado, la *Jemeinigkeit* como característica de la existencia y, por el otro, la “propiedad (*Eigentlichkeit*)”, “impropiedad (*Uneigentlichkeit*)” y la existencia cotidiana o de término medio. Cada uno de ellos explicita al primer antecedente especulativo para la demostración de la temporalidad originaria extático-horizontal en una forma específica.

En primer lugar cabe señalar a la *Jemeinigkeit*: “tener que ser (*Zu-sein*)”⁸¹⁶ del ente que “somos nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*”⁸¹⁷. El primer antecedente especulativo tiene así una formulación concreta: “El Dasein es el ente que *yo mismo soy*, de cuyo ser yo “participo (*“beteiligt”*)” en tanto ente, *es* el ente que *tengo que llegar a ser cada vez a mi modo*”⁸¹⁸. Se trata de un llegar a ser que es en cada vez el *mío*: “ese modo de ser – *el tener que llegar a ser (es zu sein)*- es esencialmente el *tener que llegar a ser cada vez *mío (je meine es zu sein)**”⁸¹⁹. El Dasein es un “*ser posible (Möglichsein)*”⁸²⁰ y “¡el modo de ser de esa modificación misma en tanto *historicidad y temporalidad* no es ningún mero cambio incesante!”⁸²¹. Por lo tanto se trata del “*modo de llegar a ser*”⁸²², es decir, “*el cómo de su ser y del carácter de ese cómo*”⁸²³. De esta manera la formulación del primer antecedente especulativo adquiere en *Sein und Zeit* su especificidad con la *Jemeinigkeit*: “La referencia al Dasein -en conformidad con el carácter de *ser cada vez *mío (Jemeinigkeit)** de este ente- tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: “yo soy” “tú eres””⁸²⁴. Si bien este concepto tiene su anticipación

vale decir, de la comprensión preontológica del ser”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 14-15. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

⁸¹³ Vigo, Alejandro Gustavo, “Ser libre y dejar en libertad. *Sein und Zeit* y la reformulación aleteológica de la cuestión de la libertad”, en *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Rodríguez Alba, Romero, (Editora) Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 193-219; p. 205. El autor insiste en el transcurso de su artículo en esta prioridad autoreferencial del Dasein, cfr. pp. 206, 211, 216.

⁸¹⁴ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 111.

⁸¹⁵ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 111-116.

⁸¹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 42.

⁸¹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 41. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸¹⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 205. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁸¹⁹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 206. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸²⁰ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 206. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸²¹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 206. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸²² Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 205. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁸²³ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 207. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁸²⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 42. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

en el tratamiento temporal de la *Jeweiligkeit*⁸²⁵ en la Conferencia de 1924 *Begriff der Zeit*⁸²⁶ en *Sein und Zeit* el Dasein siempre es un “por mor de (*Worum-willen*)... el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser”⁸²⁷. Complementariamente, el Dasein en tanto *Jemeinigkeit* es su existencia y se diferencia del “ser-ante-los-ojos” o “subsistencia” (*Vorhandenheit*) porque “*la “esencia” del Dasein consiste en su existencia*”⁸²⁸. El Dasein revela así su carácter intencional⁸²⁹ y como desarrollaremos en los Capítulos 5 y 6 esta intencionalidad se funda en su trascendencia⁸³⁰. La intencionalidad es la ratio cognoscendi de la trascendencia y esta es la ratio essendi de la intencionalidad en sus diferentes modos⁸³¹. En este sentido el Dasein es un ente “arrancado al ocultamiento. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un *robo*”⁸³² y la “*verdad de la existencia*”⁸³³ del Dasein radica en su trascender temporal.

En segundo lugar esta existencia del Dasein tiene sus modos de existir que se plenifican temporalmente: la “propiedad (*Eigentlichkeit*)”, la “impropiedad (*Uneigentlichkeit*)” y cierta indiferencia modal: “en tanto que cada vez *mío*, el *poder-ser* queda libre para la propiedad o impropiedad, o para la indiferencia modal (*modale Indifferenz*) de ellas”⁸³⁴. En primer lugar Heidegger aclara que: “estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal-, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero, la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces”⁸³⁵. En segundo lugar desde el punto de

⁸²⁵ Heidegger dice: “La pregunta qué es el tiempo ha remitido nuestra investigación al Dasein, si por Dasein se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana; este en la *ocasionalidad* (*Jeweiligkeit*) de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros mismos, el ente al que apuntamos en la afirmación: yo soy... Este ente es en cada ocasión (*Jeweiligkeit*) el *mío*”. (Heidegger, Martin, “2. *Der Begriff der Zeit* (*Vortrag* 1924)” en *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, pp. 111-112. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). Con respecto a este punto señala Heidegger más adelante en el texto: “El ser humano debiera estar en el tiempo en el sentido indicado, de ese modo puede leerse (*ablesbar*) en él lo que es el tiempo, este Dasein habrá de ser caracterizado en sus estructuras de ser fundamentales. Entonces es cierto que el ser temporal (*Zeitlichsein*), correctamente entendido, es la afirmación fundamental sobre el ser del Dasein en lo que se refiere a su ser (*hinsichtlich seines Seins*)”. (Heidegger, Martin, “2. *Der Begriff der Zeit*, (*Vortrag* 1924)” en *Der Begriff der Zeit*, p. 112).

⁸²⁶ La *Jeweiligkeit* recuerda así al *Selbswelt* en su distinción con respecto al “mundo compartido (*Mitwelt*)” y el “mundo circundante (*Umwelt*)”, cfr. Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Wintersemester 1919-1920, GA, 58, pp. 43 y ss.

⁸²⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 84. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸²⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 42. La expresión destacada en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

⁸²⁹ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 90.

⁸³⁰ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 91.

⁸³¹ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 90.

⁸³² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 222. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸³³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 221. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger. Heidegger define a esta verdad de la existencia como el “el fenómeno más originario de la verdad” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 221) y al mismo tiempo como “el fenómeno de la verdad más originaria”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 221).

⁸³⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 232. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸³⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, , pp. 43-44. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

vista de la temporalidad extático-horizontal señala Von Herrmann que “... la estructura de la temporalidad formal-indiferente-existencial-ontológica” es “indiferente frente a la diferencia existencial entre propiedad e impropiedad. Por lo tanto subyace, tanto a la temporalidad propia como a la impropia”⁸³⁶. Según este señalamiento la diferencia entre propiedad e impropiedad en la existencia del Dasein da cuenta de la apertura del ser en general que se patentiza en dicha existencia⁸³⁷. Por eso Heidegger indica que: “El concepto ontológico existencial debe verse desde la apertura. El Dasein se proyecta a la posibilidad de ser-en-el-mundo en tanto modo de la apertura”⁸³⁸. Pero el Dasein en tanto proyecto-yecto-arrojado también puede ubicarse en la “tensa relación hacia el retraimiento del ser (*Verschlossenheit des Seins*) como el fundamento fuente (*Quellgrund*) de la apertura en su modo originario”⁸³⁹, lo cual conlleva analizar el lugar de la cotidaneidad como parte de ese retraerse.

Ahora bien en esta dinámica del retraimiento “se convierte en importante considerando el “*Man*” y los conceptos de *propiedad e impropiedad*”⁸⁴⁰ la “cotidaneidad (*Alltäglichkeit*)”⁸⁴¹ y la “existencia de término medio (*Durchschnittlichkeit*)”. Heidegger indica que en su investigación: “Buscamos la *cotidaneidad de lo cotidiano*, el factum de la facticidad, no la cotidaneidad del Dasein ocasional, sino la *cotidaneidad de la ocasionalidad (Jeweiligkeit) para llegar a ser Dasein*”⁸⁴². Todo lo cual implica que “el Dasein en su cotidaneidad es un fenómeno altamente complicado”⁸⁴³ y al mismo tiempo positivo⁸⁴⁴ ya que da cuenta de una concreta temporalización del tiempo⁸⁴⁵. Pero exhibe una complejidad específica para su

⁸³⁶ Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 83.

⁸³⁷ Von Herrmann explica que en la propiedad contiene el Dasein abierta la apertura del ser en general originariamente abridora; por el contrario el Dasein contiene en la impropiedad la apertura del ser en general en el modo -también originario- del “sustraerse o retraerse” (*Verschlossenheit*). No obstante este “retraimiento impropio (*uneigentliche Verschlossenheit*)” es el modo propio y específico por el cual el Dasein se mantiene en la apertura del ser en general bajo el modo de la impropiedad. El mantenerse en la retracción de lo abierto del ser no significa un mero desaparecer, pues en ese retraerse delimitado actúa ya la apertura del ser. Por lo tanto, la retracción, no es una actitud que pueda eliminarse de la existencia del Dasein, porque en la retracción también hay apertura del ser, en ella se “desplaza (*versetzt*)” y se abre en cuanto tal. En este sentido Von Herrmann insiste en que no debe “confundirse (*verwechseln*)” el retraimiento con un modo deficiente de apertura del ser. (Cfr. Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 84).

⁸³⁸ Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 85.

⁸³⁹ Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, p. 85.

⁸⁴⁰ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 206. Los términos destacados en bastardillas y el término destacado en bastardillas y entrecomillado son de Heidegger. Para un examen de los conceptos de propiedad e impropiedad, existencial y existencial, cfr. Richardson, William John S. J. (Society of Jesus), *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, p. 49 y ss.

⁸⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 16.

⁸⁴² Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 208. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸⁴³ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 209.

⁸⁴⁴ “Lo que interesa es una explicación hermenéutica, no un informe mundano acerca de lo que “pasa” ... Así pues lo decisivo es tomar el hoy en el planteamiento del análisis de tal manera que resulte ya visible en él algo así como un *carácter de ser (Seinscharakter)*”. (Heidegger, Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität, Sommersemester 1923*, GA 63, pp. 30-31. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

⁸⁴⁵ “El “hoy” en cuanto modo de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: “*la temporalidad*” (que no es una categoría, sino un existencial)”. (Heidegger, Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität, Sommersemester 1923*, GA 63, p. 31. El término destacados en bastardillas y entrecomillado y el término entrecomillado son de Heidegger).

descripción porque “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano y desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica”⁸⁴⁶. Por eso describir cotidianamente la “Facticidad: el Dasein en su ocasionalidad (*Jeweiligkeit*). El hoy”⁸⁴⁷ se ha de investigar su “concepto específico del tiempo”⁸⁴⁸ centrado en ese “hoy (*Jetzt*)” y los alcances del mismo. Esta temporalidad cotidiana consiste en lo siguiente: “Ontológicamente el hoy supone el *presente de la inmediatez (Gegenwart des Zunächst)*”, el uno, el estar con los demás, con los otros; “nuestro tiempo”⁸⁴⁹. La cotidianeidad esta así centrada temporalmente en su “indiferente inmediatez y regularidad”⁸⁵⁰ y de ese modo “... tiende a *orientarse desde sí* hacia la vida (... *tendiert es von sich weg zu leben*)”⁸⁵¹ diferenciándose en este modo de su temporalización del existir temporal propio⁸⁵².

1.5. El acoplamiento del espacio con la temporalidad originaria extático-horizontal.

Sintetizando el recorrido previamente realizado ha de señalarse que: “... la filosofía es una ontología universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge (*entspringt*) y en el que, a su vez, retorna (*zurückschägt*)”⁸⁵³. Esta es la tarea de la analítica⁸⁵⁴ existencial de *Sein und Zeit*, a saber, exhibir que el lugar de donde todo surge y a donde todo retorna es el tiempo originario definido como temporalidad extático horizontal centrada en el Dasein que es el ente en el cual se consume la lógica del primer antecedente especulativo. La analítica tiene como tema de investigación central el fenómeno originario del tiempo: “Si acerca de los fenómenos preguntamos en qué medida se caracterizan por medio del tiempo, estamos tomando como tema su estructura temporaria, o dicho brevemente, su temporalidad (*Temporalität*)”⁸⁵⁵. De este modo la analítica fenomenológicamente

⁸⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 43.

⁸⁴⁷ Heidegger Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität, Sommersemester 1923, GA 63*, p. 29.

⁸⁴⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*, p. 209. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁴⁹ Heidegger Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität, Sommersemester 1923, GA 63*, p. 30. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorridos son de Heidegger.

⁸⁵⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 43.

⁸⁵¹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*, p. 210. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. En esa misma página también escribe Heidegger la expresión “*Von-sich-weg-leben*”.

⁸⁵² Heidegger señala la temporalidad propia como una contratendencia del temporalizarse impropio, por eso se refiere a la temporalidad propia como “una orientación precursora (*eine vorläufige Orientierung*)”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*, p. 210).

⁸⁵³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 38. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸⁵⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 198. Heidegger explica en qué sentido entiende ha de comprenderse la expresión “analítica” desde el punto de vista fenomenológico. Para ello en el inicio de la segunda parte del curso del *Wintersemester 1925-1926 Logik. Die Frage nach der Wahrheit* en el Parágrafo 15 titulado “La idea de una cronología fenomenológica” Heidegger da dos definiciones de “analítica”. En la primera comenta una cita de las *Reflexiones* de Kant que afirma: “la ocupación de los filósofos no es dar reglas sino descomponer los juicios secretos de la razón común” por ende análisis y analítica significan descomponer y dividir algo previamente dado como una unidad en sus elementos centrales. En un segundo, y más fundamental y originario sentido, análisis significa reconducir algo a su lugar de nacimiento. “Analítica” en este segundo sentido es un sacar a luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las condiciones de posibilidad última de algo, por lo cual “tal analítica presupone la directiva para el horizonte hacia el que, por así decirlo, tiene que ir el análisis para dar con las condiciones genéticas de un fenómeno y su posibilidad”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926 GA 21*, p. 198).

⁸⁵⁵ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, p. 199.

deviene “cronología fenomenológica” entendiéndose por esta el estudio del tiempo mismo: “La tarea de una cronología fenomenológica es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos, es decir, de su temporalidad, y por lo tanto la investigación del tiempo mismo (*Erforschung der Zeit selbst*)”⁸⁵⁶: de este modo todo el análisis estará centrado en el tiempo, pues hacia él se orientan, reconducen y liberan todas las estructuras existenciales del Dasein⁸⁵⁷ alcanzando de este modo la Fenomenología su mayor posibilidad⁸⁵⁸ como disciplina filosófica.

Partiendo de este primado de la temporalidad Heidegger identifica tres conceptos que permiten explicar la noción de “espacio (*Raum*)” en *Sein und Zeit* y, por ende, la “espacialidad (*Räumlichkeit*)” del Dasein como tal, la cual “deberá comprenderse a partir del modo de ser de este ente”⁸⁵⁹. En primer lugar la noción de “zona (*Gegend*)”. Lo que se encuentra a la mano tiene el carácter de la cercanía. El útil siempre tiene un lugar propio que se determina desde un conjunto de lugares recíprocamente orientados en un complejo de útiles a la mano en el mundo circundante⁸⁶⁰. La “pertinencia (*Hingehörigkeit*)” que hace posible a un complejo de útiles depende siempre de la pertenencia a una totalidad respectiva de útiles. Ahora bien, dicha pertinencia que hace determinables los lugares propios de los útiles depende de un “adónde (*Wohin*)”: “Este adónde de la posible pertinencia pragmática que en el trato ocupado se halla de antemano ante la mirada circunspectiva, es lo que llamamos la zona (*Gegend*)”⁸⁶¹. El lugar propio de todo útil ya está siempre direccionado a una zona, pues: “Sólo si la zona ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de útiles circunspectivamente disponible”⁸⁶². Las zonas no se constituyen entonces por cosas que meramente están unas junto a otras, sino que ya están siempre a la mano en los correspondientes lugares propios: “Los lugares propios le son asignados a los entes a la mano en la circunspección del ocuparse o son descubiertos como tales”⁸⁶³. En este marco se dan los dos modos de la espacialidad del ser del Dasein, el “des-alejamiento (*Ent-fernung*)” y la “orientación (*Ausrichtung*)”. El “des-alejamiento (*Ent-fernung*)” significa un hacer desaparecer la lejanía, es decir, significa acercamiento⁸⁶⁴. La “orientación (*Ausrichtung*)” en cierto sentido se halla a la base del “des-alejamiento (*Ent-fernung*)” en tanto este último es un acercamiento que tiene una dirección hacia cierta zona⁸⁶⁵. De esta forma se configura la espacialidad del ser en el mundo del Dasein, Heidegger⁸⁶⁶.

⁸⁵⁶ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, p. 200.

⁸⁵⁷ En una clase del 25 de Noviembre de 1965 Heidegger analiza de modo más concreto esta posibilidad pues señala que el término “análisis” aparece por primera vez en la *Odisea* de Homero para denominar la actividad llevada a cabo por Penélope durante las noches, en clara referencia a deshacer los tejidos durante el día. Este término designa entonces la actividad de desatar y de liberar, cfr. Heidegger, Martin, *Zollikonner Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 148.

⁸⁵⁸ Dice Heidegger al respecto: “La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 38).

⁸⁵⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 104.

⁸⁶⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 102.

⁸⁶¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 103. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁶² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 103.

⁸⁶³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 103.

⁸⁶⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 105-106.

⁸⁶⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 108 y ss.

⁸⁶⁶ “En cuanto ser en el mundo el Dasein ya ha descubierto cada vez un “mundo”... Y sólo porque el Dasein es espacial como des-alejamiento y orientación puede comparecer la espacialidad de lo a la mano en el mundo circundante. La puesta en libertad de una totalidad respectiva es cooriginariamente (*gleichursprünglich*) un des-alejamiento y orientando dejar-ser en una zona, es decir, una puesta en libertad

La espacialidad del Dasein se configura entonces a partir del descubrimiento del mundo en tanto des-alejación y orientación en una zona que se ha desvelado. Des-alejación y orientación se patentizan cooriginariamente en una zona en la que se da la puesta en libertad del ente. Pero este fenómeno de la espacialidad no es originario y su originariedad presupone la temporalidad. Dice Heidegger: “El fenómeno del espacio no constituye ni la única, ni la primaria determinación ontológica del ser del ente intramundano”⁸⁶⁷. Heidegger señala que la espacialidad del Dasein depende, y se funda, en la temporalidad originaria⁸⁶⁸. Es decir, la espacialización del Dasein en una zona⁸⁶⁹ es posible solo gracias a que el Dasein se temporaliza de modo originario. La orientación espacial originaria del Dasein, en tanto ser en el mundo, implica entonces su previa temporalización⁸⁷⁰. En este sentido el Dasein no es equioriginariamente espacio-temporal, sino que es espacial porque puede temporalizarse. Pero, si bien el espacio no es originario como el tiempo, pues se funda en él, cabe aclarar que tampoco es un mero efecto del tiempo. Por lo tanto hay un primado del tiempo originario que si bien es condición de la espacialidad y la hace posible, no por ello anula su ser⁸⁷¹. En este sentido si bien el espacio no tiene la misma relevancia ontológica que el tiempo, no es por ello meramente derivado y secundario. Por ello: “Es necesario preguntar de un modo analítico-existencial por las condiciones temporales de posibilidad de la espacialidad (*nach den zeitlichen Bedingungen der Möglichkeit daseinsmäßigen der Räumlichkeit*) que es propia del Dasein, la cual funda, por su parte, el descubrimiento del espacio intra-mundano”⁸⁷². Veremos en los Capítulos dedicados a los cursos sobre Hölderlin y a los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* y la Conferencia *Zeit und Sein* que esta relación entre espacio y tiempo se modifica hasta convertirse en un vínculo equioriginario. No obstante en *Sein und Zeit* la relación lleva a plantearse en términos de acoplamiento y si bien no sobrepasa ese punto se plantea como una tarea a ser realizada posteriormente, a saber, “La función fundante de la temporalidad para la espacialidad del Dasein deberá indicarse brevemente sólo en la medida en que es necesario para la consideración posterior del “acoplamiento” de espacio y tiempo”⁸⁷³.

de la pertinencia espacial de lo a la mano”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 110. El término entrecomillado es de Heidegger).

⁸⁶⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 113.

⁸⁶⁸ Dice Heidegger: “Aunque la expresión “temporalidad” no significa eso que entendemos por “tiempo” al hablar de “tiempo y espacio”, podría parecer sin embargo, que también la espacialidad es una determinación fundamental del Dasein, paralela a la temporalidad. Por consiguiente, con la espacialidad del Dasein, el análisis existencial-temporal parecería haber llegado a un límite, de tal manera que el ente que llamamos Dasein debería ser considerado no sólo como “temporal”, sino “también” paralelamente como espacial... La temporalidad es el sentido del ser del cuidado. La constitución del Dasein y sus maneras de ser sólo son ontológicamente posibles sobre la base de la temporalidad prescindiendo del hecho de si este ente se presenta o no “en el tiempo”. Pero entonces también la espacialidad específica del Dasein debe fundarse en la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 367. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁸⁶⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 110-113.

⁸⁷⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 370-371.

⁸⁷¹ Dice Heidegger al respecto: “Por otra parte, la demostración que esta espacialidad sólo es existencialmente posible por medio de la temporalidad no puede tener como finalidad la deducción del espacio a partir del tiempo, es decir, su disolución (*aufzulösen*) en puro tiempo. Si la espacialidad del Dasein es “abarcada” por la temporalidad en el sentido de que queda existencialmente fundada por ella, esta relación entre espacio y tiempo, que deberá aclararse más adelante, es asimismo diferente de la primacía del tiempo sobre el espacio en el pensamiento de Kant”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 367. El término entrecomillado es de Heidegger).

⁸⁷² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 367.

⁸⁷³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 368. El término entrecomillado es de Heidegger.

En tanto esta tarea de acoplamiento no se explicita la primacía de la temporalidad por sobre el espacio es manifiesta: “Dado que el Dasein, en tanto temporalidad, es extático horizontal en su ser, puede tomar fáctica y constantemente posesión de un espacio ordenado... *Tan sólo en base a la temporalidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio*”⁸⁷⁴.

Hemos caracterizado con estas notas distintivas de la fenomenalidad del Dasein su lugar como antecedente especulativo para la mostración de la temporalidad originaria, en la sección siguiente desarrollaremos la ontología negativa que permite introducir la temporalidad originaria como modo de fundamentación de estos aspectos estructurales previamente señalados. Para ello explicitaremos el carácter reductivo fenomenológico que porta dicha ontología negativa en el período inmediatamente anterior e inmediatamente posterior a *Sein und Zeit*.

2. Las reducciones fenomenológicas a la negatividad.

La puesta al descubierto del Dasein como ser-ahí para la temporalidad originaria trae también a la patencia del análisis su negatividad constitutiva. Esta ya no se expresa en una forma judicativa, como veíamos en el Capítulo 2, porque a diferencia de ella tiene una función originaria. Tampoco es la misma que la ontología negativa que analizamos en el Capítulo 3, pues en este caso no se trata tampoco de categorías kairológicas que dan cuenta de la movilidad fundamental de la vida fáctica en su proceso de pérdida y ganancia de sí misma. Sino que ahora implica examinar cómo el ser del Dasein entendido como un poder-ser neutro conlleva una ontología negativa en la cual se asienta su temporalización extático horizontal en tres niveles fenomenológicos, a saber, en la angustia, en el fundamento y en la Verdad del ser. Cada uno de ellos expresará una forma particular de reducción fenomenológica, es decir, de reconducción del análisis originario de la temporalidad hacia su negatividad constitutiva; cada una de las reducciones implica, a su modo, “elaborar la pregunta en vistas de la Nada (*Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts*)”⁸⁷⁵ pues, “se trata de alcanzar, y por lo tanto, de dar la Nada”⁸⁷⁶. En lo que sigue presentamos las tres reducciones aclarando que la primera, la angustia, tiene su epicentro en este Capítulo y en una parte central del Capítulo 5, mientras que la segunda, al fundamento, encuentra su primera expresión en el Capítulo 5 y se desarrolla con plenitud en el 6; por su parte la reducción negativa a la Verdad del ser tiene su primera manifestación en el Capítulo 7 y se consumará en los desarrollos de los Capítulos 8, 9 y 10.

2.1. “Angustia (*Angst*)”: “desazón (*Unheimlichkeit*)”, “indiferencia (*Gleichgültigkeit*)” y “desistimiento (*Nichtung*)”⁸⁷⁷.

La angustia se revela como un modo privilegiado por el cual “el Dasein es llevado ante sí mismo”⁸⁷⁸. Ella expresa el movimiento contrario a la caída, ya que en la caída el Dasein huye ante su poder ser sí mismo propio. “La huida del Dasein es una huida *ante* sí mismo”⁸⁷⁹, el Dasein lleva en sí mismo este movimiento originario de enajenación de

⁸⁷⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 369. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁷⁵ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en Heidegger, Martin, *Wegmarken* (1919-1961), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, GA 9, pp. 103-122; p. 106.

⁸⁷⁶ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 108.

⁸⁷⁷ Adoptamos la traducción de *Nichtung* por desistimiento siguiendo las razones dadas por Helena Cortés y Arturo Leyte en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 293, nota 54.

⁸⁷⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 184.

⁸⁷⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 184. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

sí mismo. En tanto contramovimiento la angustia se revela también originaria pues se interna en las raíces mismas del ser del Dasein. En este sentido expresa una indiferencia originaria hacia la propiedad y la impropiidad, pues constituye la vía de acceso a la “estructura indiferenciada” del Dasein, a la mundaneidad del mundo en su estado puro⁸⁸⁰. Heidegger presenta esta función de la angustia sobre el trasfondo del análisis del miedo. El fenómeno de la fuga de sí mismo que experimenta el Dasein permite diferenciar no solo miedo de angustia sino que nos lleva a descubrir que dicha fuga se funda en la angustia⁸⁸¹. El Dasein se fuga de sí mismo ante el advenimiento de una amenaza que no puede ser confundida con el objeto determinado del miedo; más bien se trata de una amenaza que en realidad viene de mí y me estremece.

En la angustia Heidegger distingue un “ante-qué (*Wovor*)”: el ser-en-el-mundo en cuanto tal. La “totalidad de relaciones (*Bewandtnisganzheit*)” se desmorona frente a ella y el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. Lo amenazante no está en ninguna parte, la angustia no tiene ningún objeto definido, su “ante-qué (*Wovor*)” es el mundo en tanto “insignificante (*Unbedeutsamkeit*)”, lo cual implica que la angustia en su radicalidad lleva a un hundimiento del mundo familiar entendido como plexo de relaciones entre los entes⁸⁸². El fenómeno de la insignificancia del mundo es fundamental pues, en él, la nada se hace manifiesta y esto lejos de significar una ausencia de mundo⁸⁸³, muestra por el contrario que, en la angustia en tanto encontrarse fundamental esa nada, “abre inicialmente el mundo en cuanto mundo”⁸⁸⁴. La angustia es también angustia “por (*Worum*)”: aquello por lo cual la angustia se angustia es también el ser-en-el-mundo en cuanto tal. Lo que sucede es que si el mundo deviene insignificante mis actividades cotidianas, mi existencia de término medio ya no me dice nada⁸⁸⁵. En esto consiste la singularización propia, a saber, “La angustia aísla en su más propio ser-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades”⁸⁸⁶. La noción ontológica que corresponde al fenómeno de la angustia es el ser posible de un sí mismo singular. Aquí encontramos el tema de la libertad entendida como un apropiarme mis posibilidades⁸⁸⁷.

⁸⁸⁰ Cfr. De Waelhens, Alphonse Marie Adolphe, *La Filosofía de Martin Heidegger*, pp. 125-127.

⁸⁸¹ Como señala Alberto Rosales: “El análisis del ante-que (*Wovor*) y del por-qué (*Worum*) de la angustia se desarrolla al menos en sus primeros pasos, en una retirada (*Abhebung*) de ella frente al miedo” (Rosales, Alberto, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, p. 123).

⁸⁸² La angustia y el descubrimiento del ente en el mundo conforman una unidad: “La experiencia de lo amenazante acompaña con un descubrimiento especialmente del ente intramundano”. (Rosales, Alberto, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, p. 124).

⁸⁸³ “El ante-qué de la angustia es la insignificancia, esto es, no la mera nada en el sentido del no ente (*Nichtsiende*), sino la nada del ser (*Nichts des Seins*)”. (Rosales, Alberto, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, p. 128. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁸⁸⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 187. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. Anticipando el tema de la lección *Was ist Metaphysik?* de 1929 Heidegger señala que “el ante-qué de la angustia es la nada (*Nichts*)... es decir el mundo en su mundaneidad misma”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 401. Las expresiones destacadas en bastardillas son de Heidegger).

⁸⁸⁵ Señala a propósito Alberto Rosales: “... la angustia indica el ser del Dasein en su unidad y variedad en la retracción del ente intramundano”. (Rosales, Alberto, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, p. 131. La expresión es destacada en bastardillas por el autor).

⁸⁸⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 187.

⁸⁸⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188.

El análisis de la angustia destaca aquí su carácter ontológico negativo entendido como “fundamento abierto”, esto es, el “abismo”⁸⁸⁸ como fundamento existencial. Y de esta forma lleva a un punto límite en el análisis de la singularización del Dasein. El poder de singularización de la angustia se expresa como “solipsismo” existencial⁸⁸⁹. La diferencia con un solipsismo ordinario, es que mientras éste último deja al Dasein sin contacto con el mundo y con la alteridad, el solipsismo existencial pone y expone al Dasein en su mundo y ante los otros, “... la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*”⁸⁹⁰. Continuando este tratamiento ontológico negativo, cabe señalar que la angustia implica inquietud y extrañeza: “en la angustia uno se siente “*desazonado* (“*unheimlich*”)”⁸⁹¹. El Dasein en la angustia se ve confrontado en la facticidad de su existencia⁸⁹² y en este sentido ella mienta un “no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*)”⁸⁹³. Heidegger recuerda que el ser-en fue caracterizado⁸⁹⁴ como un habitar en..., estar familiarizado con... Este ser-en así definido a su vez se hace más concreto con el examen del *Man*⁸⁹⁵, con la tranquila seguridad de “estar-en-casa (*Zuhause-sein*)”⁸⁹⁶. Con la angustia el Dasein es traído de su absorberse en el mundo y la familiaridad cotidiana se derrumba. De esta forma se aclara el fenómeno de la caída ¿Ante que huye la caída? La caída no huye ante el ente intramundano, sino precisamente hacia él en tanto ente en el que la ocupación, perdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad. En definitiva, la huida que cae “*en (in)*” el tranquilo “estar en casa (*Zuhause*)”, es una huida “*ante (vor)*” el “no-estar-en-casa (*Unzuhause*)”. Por todo ello Heidegger concluye que: “... el tranquilo y familiar ser-el-mundo es un modo de la desazón (*Unheimlichkeit*) del Dasein y no al revés. *El no-estar-en-casa (Un-zuhause) debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”⁸⁹⁷.

La angustia concebida en estos términos lejos de ser una afección patológica que se manifiesta en ciertos casos excepcionales es connatural al Dasein y a su estructura ontológica. La angustia como fenómeno negativo de un “no-estar-en-casa” se revela como el modo originario de ser del Dasein. Se establece así el carácter ontológico negativo de esta disposición con lo cual en tanto originaria se encuentra en la estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo. De allí la siguiente tesis: “la angustia pertenece, como encontrarse fundamental, a la constitución esencial del Dasein que es

⁸⁸⁸ Sintetizando el doble movimiento de la angustia dice Heidegger: “El ante-quó (*Wovor*) y el por-qué (*Worum*)” de la angustia están ambos en el Dasein mismo, como ya dijimos, el factum que yo mismo soy; a saber en el sentido del ser-en-el-mundo desnudo (*nackten*). Esta efectividad desnuda no es la de una subsistencia (*Vorhandensein*) como si fuera una cosa, sino el modo de ser constitutivo del encontrarse. El Dasein es en un sentido radical “subsistente”, en el sentido de la facticidad. El Dasein no se encuentra meramente como subsistencia en el sentido de fundamento y del suelo que él es, sino que es el fundamento *existencial (existenzialer)*, esto es, fundamento abierto –es decir un *abismo (Abgrund)*”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 402. Las expresiones destacadas en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

⁸⁸⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁸⁹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁸⁹¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188. El término destacado en bastardillas y entrecomillado es de Heidegger.

⁸⁹² Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 402-403.

⁸⁹³ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188.

⁸⁹⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, en especial Parágrafo 12, pp. 80 y ss.

⁸⁹⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, en especial Parágrafo 27, pp. 150 y ss.

⁸⁹⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188.

⁸⁹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 189. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. En la *Randbemerkung* correspondiente al término *Un-zuhause* Heidegger escribe “*Enteignis*” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 189. *Randbemerkung a*) o sea “desapropiación”.

el ser-en-el-mundo, constitución que, en cuanto existencial, jamás consiste en un estar-ahí, sino que, también ella misma, *es* en uno de los modos del Dasein fáctico, es decir, en el encontrarse”⁸⁹⁸. La angustia se revela así “más originaria” y con ello pone en juego un papel fundamental y problemático a la vez. Ella se revela con una significación ontológica fundamental, pues abre tanto la posibilidad de la propiedad como de la impropiedad: “... el ser libre *para* el poder-ser propio... y con ello, para la posibilidad de la propiedad y la impropiedad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia”⁸⁹⁹. Es decir, la angustia se revela como condición de posibilidad para la propiedad o impropiedad de la existencia. En ese sentido la angustia muestra de modo originario la posibilidad de la libertad del Dasein. Esta función privilegiada de la angustia es reforzada en *Was ist Metaphysik?* cuando Heidegger insiste en el poder revelador de la angustia en referencia a la nada. Señala allí que la angustia es el “estado de ánimo (*Gestimmtsein*)” que lleva al Dasein a su propia nada⁹⁰⁰. La angustia revela la nada: “... sólo en la clara noche de la nada surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal; que es ente y no nada. Este “y no nada” añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general”⁹⁰¹.

En la angustia nos sentimos “extraños (*unheimlich*)”, pero no ante algo concreto, sino en su conjunto. De esta forma la angustia al mismo tiempo que “revela la nada (*Nichts*)”⁹⁰² es, por ello mismo, una forma de “indiferencia (*Gleichgültigkeit*)”. Dice Heidegger: “Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros”⁹⁰³. Esta forma de indiferencia revela su relación con la nada. La nada se desvela en la angustia y nos sale al encuentro junto con lo ente que se retira en su totalidad. En la angustia, tomando como punto de partida la nada por ella revelada, tiene lugar un “retroceder ante... (*Zurückweichen vor...*)” que es definido por Heidegger como una “calma hechizada (*gebannte Ruhe*)” y, a su vez, la nada por esencia “rechaza (*abweisend*)”, pero este rechazo es también una forma de remitir hacia lo ente. Ese remitir que rechaza constituye la esencia de la nada: “el desistimiento (*Nichtung*)”. Desistir es un remitir que en su rechazo a lo ente, revela a eso ente en su conjunto y hace patente de lo ente lo que hasta ahora era su “oculta extrañeza (*verborgenen Befremdlichkeit*)” a saber que se opone totalmente a la nada. De esta forma la nada, por medio de la angustia, introduce la diferencia ontológica, la diferencia entre ella y lo ente: “La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por primera vez al Da-sein ante lo ente como tal”⁹⁰⁴. Y más concretamente: “La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que

⁸⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 189. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁸⁹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 191. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁰⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 111.

⁹⁰¹ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 114. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

⁹⁰² Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 112.

⁹⁰³ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; pp. 111-112.

⁹⁰⁴ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 114.

pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada”⁹⁰⁵.

Cabe destacar dos aspectos fundamentales de la angustia. La angustia expresa tanto la nada como la indiferencia ante lo ente; la manifestación de la nada que rechaza lo ente y la indiferencia ante lo ente, hacen posible la manifestación de la totalidad de lo ente. La angustia muestra así su carácter nihilico y su carácter de indiferencia modal, todo lo cual hace patente dos aspectos, la trascendencia y la libertad del Dasein. En lo que respecta a la trascendencia: “Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia”⁹⁰⁶. En lo que respecta a la libertad: “Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna”⁹⁰⁷. Libertad y trascendencia se revelan así como dos ámbitos de la ontología negativa en la cual asienta el fundamento del ser del Dasein entendiendo ese ser como abismo.

2.2. “Fundamento (*Grund*)”: “libertad (*Freiheit*)”, “trascendencia (*Transzendenz*)” y “abismo (*Abgrund*)”.

En *Vom Wesen des Grundes* la noción de negatividad implica una articulación entre las ya mencionadas en el punto anterior nociones de libertad y trascendencia con la de abismo. También señalamos en el punto anterior que la angustia introduce al abismo como el fundamento existencial, aquí profundizaremos esta descripción fenomenológica. El análisis del fundamento hacia el abismo tendrá su ámbito específico en el ámbito de la trascendencia, lo cual significa que al tratar el problema del fundamento la trascendencia recibe una determinación más originaria⁹⁰⁸. La trascendencia es presentada en relación a dos formas de entender la verdad, como verdad óptica y como verdad ontológica. En ese sentido la trascendencia es el fundamento de la diferencia ontológica, diferencia ser-ente, en el ámbito de la verdad: “Pero si la esencia del fundamento tiene una relación con la esencia de la verdad, entonces el *problema* del fundamento sólo podrá residir allí donde la esencia de la verdad recibe su posibilidad interna, esto es, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el *problema de la trascendencia*”⁹⁰⁹. Con lo cual el tratamiento del fundamento implicará analizar la estructura de la trascendencia, su relación con la libertad y cómo este vínculo trascendencia-libertad lleva hacia la negatividad del fundamento como infundamento, esto es, como abismo.

La trascendencia tiene una estructura formal que se expresa en tres aspectos. En primer lugar en todo trascender hay un “sobrepasar (*Überstieg*)”, se va de algo hacia algo; en segundo lugar a todo trascender le corresponde un “hacia-donde (*woraufzu*)”; en tercer

⁹⁰⁵ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 115.

⁹⁰⁶ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 115.

⁹⁰⁷ Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 103-122; p. 115.

⁹⁰⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, pp. 124-175; p. 126.

⁹⁰⁹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 135. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

lugar en todo trascender hay algo que es trascendido⁹¹⁰. La trascendencia es considerada por Heidegger como la “esencia del sujeto, es la estructura fundamental de la subjetividad (*Grundstruktur der Subjektivität*)”⁹¹¹, esta esencia y estructura no son otras que el “ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)”⁹¹². La trascendencia constituye así la “expresión distintiva” del “ser-en-el-mundo” y es algo que le corresponde al Dasein humano: “La tesis de que a la esencia del Dasein en cuanto tal le pertenece el ser-en-el-mundo contiene todo *el problema* de la trascendencia”⁹¹³. El mundo⁹¹⁴ es eso hacia lo cual acontece el sobrepasamiento del Dasein.

El mundo hacia el cual traspasa el Dasein es una totalidad, es decir, el mundo no es un ente entre otros, sino aquello a partir de lo cual el Dasein “*se da a entender (sich zu bedeuten gibt)*”⁹¹⁵ con respecto al ente y a cómo actuar con respecto a dicho ente. Darse a entender a partir del mundo permite que el Dasein pueda llegar a sí a partir del mundo. De esta forma el Dasein madura y llega a ser “*sí mismo (Selbst)*”⁹¹⁶. La expresión no implica un aislamiento solipsista, ni una suerte de enaltecimiento egoísta del Dasein, sino la condición de su individuación y cabe destacar que esa mismidad implica una neutralidad existencial. Dice Heidegger a propósito de ello:

⁹¹⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 137.

⁹¹¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; pp. 137-138.

⁹¹² Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 139.

⁹¹³ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 141. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹¹⁴ Heidegger caracteriza al mundo como un concepto trascendental con arreglo a cuatro aspectos centrales. Mundo significa lo ente en su totalidad, esto es, mundo significa 1) mucho más el “*cómo del ser* de lo ente que eso ente mismo”; 2) ese cómo determina a lo ente en su “*totalidad*”; 3) ese cómo en su totalidad es algo “*previo*”; 4) ese cómo en su totalidad es “*relativo al Dasein* del hombre”. (cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 143. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Las referencias de Heidegger en el texto a la historia del concepto de mundo (cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; pp. 142-156) centralmente demuestran que el concepto ontológico-existencial de mundo –entendido por oposición al concepto de mundo como sumatoria de entes– fue conceptualizado, con diferentes niveles de claridad y precisión, en la tradición filosófica. En este marco, especialmente en la filosofía kantiana, en la cual el mundo es considerado una idea regulativa, se constata con especial claridad que el mundo es irreductible a la mera sumatoria aditiva de entes intramundanos. Interesa destacar este aspecto positivo de la recepción de Kant, por parte de Heidegger, ya que constituye un excelente complemento de la recepción que Heidegger hará en su *Kantbuch*. En especial interesa destacar en *Vom Wesen des Grundes* la referencia de Heidegger a la finitud en Kant como una perspectiva nueva en relación a la concepción de finitud en la filosofía precedente, especialmente en la metafísica creacionista: “Es verdad que Kant sigue manteniendo que la totalidad que se representa en el concepto de mundo se refiere a las cosas *finitas* que ya están ahí delante, pero esta referencia a la finitud que resulta esencial de cara al contenido del concepto de mundo, adquiere un sentido completamente nuevo. La finitud de las cosas que ya están ahí delante no se determina por medio de una demostración óptica de su creación divina, sino que se interpreta desde la perspectiva de que, y en la medida en que, las cosas son objeto de un posible conocimiento finito, es decir, de un conocimiento que tiene que permitir que le sean *dadas* antes que nada las cosas como eso que ya está ahí-delante”. (Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 148. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁹¹⁵ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 157. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹¹⁶ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 157. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

“La mismidad es el presupuesto para la posibilidad del yo, que se abre siempre y únicamente en el tú. Pero la mismidad nunca está referida al tú, sino que (en la medida en que es lo que hace posible todo esto) permanece neutral (*neutral*) respecto al ser-yo o al ser-tú y, sobre todo, respecto a la “sexualidad”. Todas las proposiciones esenciales de una analítica ontológica del Dasein del hombre entienden desde el principio a dicho ente con esa misma neutralidad (*Neutralität*)”⁹¹⁷.

De esta forma se define la relación del Dasein neutro trascendente con respecto al mundo. Esa relación consiste en llevar el mundo “ante sí mismo”. Llevar al mundo ante sí mismo es el proyecto originario de las posibilidades del Dasein. Este proyecto que caracteriza a la relación del Dasein con lo ente es un ir más allá de lo ente. Este proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura el ser del Dasein es el “ser-en-el-mundo”. El Dasein es trascendente en tanto va más allá del ente en dirección a su ser, en ese sentido, el Dasein en tanto trasciende es configurador de mundo.

Heidegger de este modo está en condiciones de ofrecer una caracterización de la trascendencia en términos de libertad. Como señala Alejandro Vigo, hay en este texto un desplazamiento del “eje de la consideración decididamente hacia el plano ontológico, en la medida en que caracteriza la conexión entre trascendencia y libertad no por referencia a un posible modo de comportamiento respecto del ente intramundano, sino, por referencia al movimiento de sobrepasamiento del ente intramundano en dirección del mundo mismo”⁹¹⁸. De esta forma afirma Heidegger: “El sobrepasamiento al mundo (*Überstieg zur Welt*) es la libertad misma”⁹¹⁹. En tanto la libertad es entendida como el trascendente sobrepasamiento del ente hacia el mundo es que puede imperar el mundo y desplegar su esencia: “*La libertad es la única que puede lograr que impere un mundo que se haga mundo para el Dasein*. El mundo nunca es, sino que *mundea (weltet)*”⁹²⁰. La libertad se constituye así en la condición de posibilidad de toda “vinculación (*Bindung*)” y de todo “carácter vinculante (*Verbindlichkeit*)”⁹²¹. La libertad en tanto dejar imperar un mundo provee la condición de posibilidad para todo modo de referencia del ente en el mundo, en ese sentido el mundo es el “hacia-dónde (*Woraufhin*)” de todo ente, es por ello que decimos que el mundo recibe el nombre de trascendental⁹²². De esta forma el mundo, en tanto ámbito libre de la trascendencia es fundamento para la venida a la presencia del ente. La trascendencia es así una libertad para el fundamento, “la libertad como trascendencia ... es... *el origen del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento*

⁹¹⁷ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 158. La expresión entrecomillada es de Heidegger.

⁹¹⁸ Vigo, Alejandro Gustavo, “Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de 1929-1930” en *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, pp. 143-182; p. 164.

⁹¹⁹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 163.

⁹²⁰ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 164. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹²¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 164.

⁹²² Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 139.

*(Freiheit ist Freiheit zum Grunde)*⁹²³. Encontramos una relación fundamental que la libertad de la trascendencia establece con el fundamento que es aclarada por Alejandro Vigo en los términos siguientes: “La trascendencia se revela así, como origen para el fundamento, en general (*Ürsprung von Grund überhaupt*), pues es en y con el sobrepasamiento trascendente mismo como se abre el espacio de juego en el cual tiene lugar no sólo el dejar imperar un mundo, sino también, conjuntamente con ello, el dejar venir a la presencia el ente intramundano”⁹²⁴. Hay una “relación originaria (*ursprüngliche Beziehung*)” entre libertad y fundamento que Heidegger denomina “el fundar (*das Gründen*)”⁹²⁵. En el fundar coinciden, libertad, trascendencia y fundamento y dar lugar al primado de una ontología negativa al momento de explicar la noción de fundamento.

A los efectos de analizar la presencia de una ontología negativa entre los tres conceptos mencionados, esto es, fundamento, trascendencia y libertad, cabe señalar que la estructura del fundar tiene tres momentos, a saber: en primer lugar el “instaurar (*Stiften*)”, en segundo lugar el “tomar suelo (*Bodennehmen*)”, en tercer lugar el “fundamentar (*Begründen*)”. Sobre el movimiento de instaurar y tomar suelo resulta posible el fundamentar que permite los diferentes modo de descubrimiento y desvelamiento del ente intramundano en sus diferentes modalidades. En este marco y sobre la base de esta descripción de la trascendencia como una libertad del ente para el mundo, Heidegger puede enunciar el carácter finito, negativo, del sobrepasar trascendente que constituye la libertad del Dasein. En tanto el espacio de juego del mundo para el ente es abierto en un movimiento doble entre el instaurar y el tomar suelo todo proyecto de mundo, entendido como proyecto de posibilidades del Dasein, está caracterizado por el momento negativo de la “sustracción (*Entzug*)” de algunas posibilidades a favor de otras. Heidegger señala en torno a ella:

“De acuerdo con su esencia, el proyecto de las posibilidades es siempre más rico que esa posesión en la que ya reposa el que se proyecta. Pero una posesión de este tipo es propia del Dasein, porque, en su calidad de proyectante, se encuentra situado en medio de lo ente. Con ello ya se le *sustraen (entzogen)* al Dasein otras determinadas posibilidades y esto únicamente en su razón de su facticidad. Pero precisamente la *sustracción (Entzug)* de ciertas posibilidades a su poder ser-en-el-mundo, incluida en la implicación de lo ente, es lo que por primera vez le pone *delante* al Dasein como si fueran parte integrante de su mundo... *De acuerdo con los dos modos de fundamentar, la trascendencia es al mismo tiempo un lanzarse más allá y un sustraerse (überschwingend-entziehend)*... Que el proyecto de un mundo, que se lanza más allá en cada correspondiente ocasión, sólo adquiera poder y se convierta en posesión en el seno de una sustracción también un dato trascendental que prueba la *finitud* de la libertad del Dasein”⁹²⁶.

⁹²³ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 165. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹²⁴ Vigo, Alejandro G., “Verdad, libertad y trascendencia. *La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de 1929-1930*” en *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, p. 165.

⁹²⁵ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 165. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹²⁶ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 167. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Estamos ante una “trascendental alternancia mutua del lanzarse más allá y del sustraerse”, alternancia en la cual la sustracción patentiza la finitud de la libertad como trascendencia y la noción de fundamento alcanza su definición específica. “El fundamento tiene su elemento in-esencial (*Un-wesen*), porque surge de la libertad finita”⁹²⁷. La trascendencia como una libertad finita que conlleva el aspecto negativo-sustractivo del Dasein caracteriza al fundamento en su esencia como in-esencial. “El fundamento que surge trascendiendo retorna a la propia libertad, y ésta, *en cuanto origen*, se convierte a su vez en “fundamento”. *La libertad es el fundamento del fundamento (Die Freiheit ist der Grund des Grundes)*”⁹²⁸. De esta forma la libertad porta una negatividad que caracteriza de modo originario la in-esencia del fundamento: “en cuanto *tal* fundamento, la libertad es el *abismo (Ab-grund)* del Dasein”⁹²⁹. Con lo cual la ontología negativa que subyace a toda esta descripción fenomenológica del Dasein arrojado al mundo expresa una relación inescindible entre trascendencia, libertad y fundamento: “La esencia de la libertad del Dasein se desvela *en la trascendencia en cuanto libertad del fundamento*”⁹³⁰. De esta manera el hombre en tanto ser que se lanza hacia delante en un sobreimpulso en busca de posibilidades, muchas de las cuales le están sustraídas para que otras puedan plenificarse, revela que “es un *ser de la distancia*. Solo mediante lejanías originarias... se acrecienta en él la auténtica proximidad de las cosas”⁹³¹. Al comenzar este punto 2.2. indicamos que el tratamiento ontológico negativo del fundamento entendido como libertad abismal de la trascendencia constituye la clave para resolver desde la noción de fundamento el problema de la verdad. En el punto siguiente veremos, siguiendo ese criterio, que la ontología negativa entendida como fundamento abismal cobra en *Von Wesen der Wahrheit* una significación aún más originaria.

2.3. “Verdad (*Wahrheit*)”: “no-esencia (*Un-wesen*)”, “no-verdad (*Unwahrheit*)” y “sustracción-ocultante (*verbergender Entzug*)”.

Heidegger señala en *Vom Wesen der Wahrheit* que “la libertad es *la esencia* de la verdad misma”⁹³². Se trata de una meditación sobre la conexión esencial entre verdad y libertad “desde una perspectiva que nos garantice la experiencia de un oculto fundamento esencial del hombre (del Dasein), de tal modo que nos traslade al ámbito originariamente esencial de la verdad”⁹³³. Veremos que este ámbito originario de la esencia de la verdad⁹³⁴ está relacionado con una negatividad esencial, con la no-esencia

⁹²⁷ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 174.

⁹²⁸ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 174. Los términos destacados en bastardillas y el término entrcomillado son de Heidegger.

⁹²⁹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 174. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹³⁰ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 175. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹³¹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes* (1929) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 124-175; p. 175. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹³² Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en Heidegger, Martin, *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, pp. 177-202; p. 186. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹³³ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 187.

⁹³⁴ Heidegger vincula el concepto tradicional de verdad como *veritas est adequatio rei et intellectus* y su origen más próximo en referencia al origen medieval. Heidegger señala que la *adequatio rei ad intellectum* no significa todavía, en la edad media, lo que significará la idea trascendental en Kant.

de la verdad entendida como no-verdad y con la sustracción-ocultante que caracteriza a esa no-verdad.

La libertad es para lo que se manifiesta en algo abierto, a ese respecto afirma Heidegger: “La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente (*Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem*)”⁹³⁵. El dejar ser es un meterse en lo ente: “Dejar ser –esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo”⁹³⁶. Ese “meterse en lo abierto y en su apertura” es lo que Heidegger denomina “desocultamiento (*Unverborgenheit*)”. La libertad es un dejar ser a lo ente que se consume como su desocultamiento, y es en este ámbito en el que se expone todo comportarse humano y su actitud específica. Por lo tanto, “la verdad es en su esencia libertad, por eso en su dejar ser a lo ente, el hombre histórico también puede *no* dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando esto ocurre, el ente se ve ocultado y disimulado (*verdeckt und verstellt*). Toman el poder las apariencias. En ellas se hace patente la inesencialidad (*Unwesen*) de la verdad”⁹³⁷. Así como hay un ámbito del desocultamiento donde impera la libertad del dejar ser a lo ente, también hay un ámbito en el cual puede no haber desocultamiento, lo cual conlleva a la inesencia de la verdad. En este sentido, “la no verdad (*Unwahrheit*) tiene que proceder de la esencia de la verdad... partiendo de una mirada previa ... la plena esencia de la verdad, también incluye en el desvelamiento de la esencia la meditación acerca de la no-verdad”⁹³⁸. Se trata de un cambio en el tratamiento de la relación entre verdad, libertad y trascendencia que a juicio de diferentes autores marca un punto de inflexión determinante hacia la llamada *Kehre* en el pensamiento de Martin Heidegger⁹³⁹.

Interesa destacar que, a juicio de Heidegger, Kant pertenece a una tradición filosófica en la cual si bien el contexto es diferente al contexto medieval no obstante su noción de verdad –con modificaciones– continúa siendo una concepción clásica. Kant representa así una continuidad con un modelo clásico que a su vez implica una modificación del mismo. Aunque la modificación no implica ruptura con ese contexto clásico. La diferencia estriba, en el caso de Kant, en que el tipo de constitución que se tiene ahora corresponde a un “entendimiento finito (*intellectus ectypus*)” que en lugar de un “entendimiento arquetípico (*intellectus archetypus*)” no crea, sino que remite su objeto a una facultad de carácter receptivo que provee los materiales sobre los cuales opera una síntesis constitutiva y esquematizadora de objetividad. (Cfr. Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 180). Interesa destacar esta continuidad de Kant con la metafísica tradicional elaborada por Heidegger, pues en su *Kantbuch* de 1929, que analizaremos en el Capítulo 6, en el examen del primado de una intuición finita el propio Heidegger no solo comprobará cierta dependencia de Kant con respecto a la tradición metafísica, sino que destacará el momento de ruptura con ella.

⁹³⁵ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 188.

⁹³⁶ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 188.

⁹³⁷ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 191. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹³⁸ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 191.

⁹³⁹ En este sentido cabe señalar que para Richardson el escrito *Vom Wesen der Wahrheit* constituye el punto de articulación entre dos periodos del pensamiento de Heidegger, periodos que designa, respectivamente, Heidegger I y Heidegger II. (Cfr. Richardson, William J. Society of Jesus, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 212-254). Richardson también aclara que según afirma el propio Heidegger el texto podría haber sido revisado en varias ocasiones antes de su publicación definitiva en 1943 sin alterar en lo esencial sus tesis esenciales alcanzadas ya en 1930, año en que se dicta la conferencia (cfr. Richardson, William J. Society of Jesus, *Through*

Que la “no verdad” pertenezca a la esencia de la verdad, nos permite pensar que la verdad como desocultamiento no es la dimensión más originaria de la verdad. La argumentación de Heidegger es la siguiente: “La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser existente que descubre a lo ente”⁹⁴⁰. La libertad determina y destina a lo ente en su totalidad. Se trata de una exposición de la totalidad de lo ente en la cual se halla inmerso el hombre. Pero, desde que la dominación técnica se considera ilimitada, esa totalidad aparece para el hombre siempre en el horizonte del cálculo y en una cotidianeidad que lo caracteriza como incalculable e inaprehensible. Se revela dada esta situación un “encubrimiento (*Verbergung*) de lo ente en su totalidad”⁹⁴¹. De aquí se deduce que: “El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar (*Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen*)”⁹⁴².

Aquí se patentiza en el seno mismo de la libertad una negatividad esencial, originaria y constitutiva, que Heidegger expresa en los términos siguientes: “El encubrimiento (*Verborgenheit*) de lo ente en su totalidad, la autentica no-verdad (*die eigentliche Unwahrheit*), es más antiguo que todo carácter de abierto de este o aquel ente”⁹⁴³. Hay dos aspectos a señalar, el primero que así como hay una verdad que es desocultamiento, hay una no-verdad que es encubrimiento. Y el segundo, que la no-verdad como encubrimiento es más originaria que la verdad como desocultamiento, por ende, el ocultamiento es más originario que el desocultamiento. De esta forma se preserva de modo originario “el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad de lo ente como

Phenomenology to Thought, p. 211). En este marco debe considerarse también el hecho que en la conferencia –que se dictó en 1930 y se publicó en 1943–, según algunos autores podrían confluír diferentes estratos del pensamiento de Heidegger, al respecto cfr. Opilik, Klaus, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers “Sein und Zeit”*, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 1993, p. 196. Con respecto a la autointerpretación de Heidegger que recoge Richardson, según la cual el propio Heidegger habría señalado que en lo esencial el texto no se alteró para su publicación y que las tesis esenciales del mismo ya se habían alcanzado en 1930, véanse los señalamientos sobre las autointerpretaciones que el propio Heidegger hace de su pensamiento como reiteraciones del mismo en Von Herrmann, Wilhelm Friedrich, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1964, pp. 9 y ss.; pp. 254 y ss. Con respecto al modo en que este texto influye en la *Kehre* puede consultarse los estudios críticos de Rosales, Alberto, “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers” en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 38, 1984, pp. 241-262; Rosales, Alberto, “Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen” en *Zur philosophischen Aktualität Heidegger (Symposium des Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24-28 April 1989 in Bonn-Bad Godesberg)* Volumen 1: *Philosophie und Politik*, Papenfuss, Dietrich y Pöggeler, Otto (editores), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp.118-140, para un análisis detallado del texto y su relación con la *Kehre*, cfr. Von Herrmann, Wilhelm Friedrich, *Wahrheit-Freiheit-Geschichte. Eine systematische Untersuchung zur Heideggers Schrift “Vom Wesen der Wahrheit”*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, en especial páginas 207-230; Vigo, Alejandro Gustavo, “Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de 1929-1930” en *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, pp. 143-182, en especial para la relación del escrito con la *Kehre* desde página 169 y ss.

⁹⁴⁰ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) *GA* 9, pp. 177-202; p. 192.

⁹⁴¹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) *GA* 9, pp. 177-202; p. 193.

⁹⁴² Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) *GA* 9, pp. 177-202; p. 193.

⁹⁴³ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) *GA* 9, pp. 177-202; pp. 193-194.

tal (*die Verbergung des Verborgenes im Ganzen*), es decir, el misterio (*das Geheimnis*)⁹⁴⁴. Misterio es, entonces, el modo de señalar el primado del ocultamiento que permanece encubierto por sobre el desocultamiento: “el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-ahí del hombre (*das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet*)”⁹⁴⁵. De este modo tenemos el primado de lo encubierto como lo primero que está oculto, es decir, el encubrimiento es lo oculto por excelencia: “En el dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento (*Verbergung*) aparece como lo primero que está oculto (*das erstlich Verborgene*)”⁹⁴⁶. El Dasein es el lugar donde se preserva este carácter originario y primigenio del ocultamiento: “el ser-ahí preserva el primer y más vasto no-desocultamiento (*die erste und weiteste Un-entborgenheit*), esto es, la auténtica no-verdad (*eigentliche Un-Wahrheit*)”⁹⁴⁷. A partir de ello debemos diferenciar la “no esencia (*Un-wesen*)” de la verdad de una simple “inesencialidad (*Unwesen*)”. Por un lado tenemos en cuanto a la ontología negativa que se expresa originariamente en la “no-esencia (*Un-wesen*)” lo siguiente: “La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio (*Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis*)... Aquí no-esencia es, en este sentido, la esencia previa al esenciar (*Un-wesen ist hier das in solchem Sinne vor-wesende Wesen*)”⁹⁴⁸. Es decir, tenemos que el misterio implica la no-esencia – previa a todo esenciar- de la no-verdad expresada como encubrimiento que está oculto de modo originario; este ámbito permite que “reine... el encubrimiento de lo oculto”⁹⁴⁹. Por otro lado tenemos en cuanto a la “inesencialidad (*Unwesen*)” lo siguiente: “Pero, por el contrario, “inesencialidad” significa antes que nada y sobre todo la desfiguración de esa esencia ya caída”⁹⁵⁰. Es decir, mientras que la no-esencia acaece en la no-verdad como forma previa a todo esenciar en el sentido de lo general, es decir, se trata del reino del encubrimiento que se oculta, la inesencialidad expresa la caída, el abandono, de esa no-esencia originariamente encubierta y oculta e instala el primado de “la caída en la esencia en el sentido de lo general... de su posibilidad (lo que hace posible algo) y de su fundamento”⁹⁵¹. La no-esencia revela una ontología negativa originaria desde la cual se puede interrogar sobre el olvidado sentido del ser: “para el que sabe, el “no” de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no solo de lo ente)”⁹⁵².

⁹⁴⁴ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194.

⁹⁴⁵ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194.

⁹⁴⁶ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194.

⁹⁴⁷ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194.

⁹⁴⁸ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194.

⁹⁴⁹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 195.

⁹⁵⁰ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194. El término entrecomillado es de Heidegger.

⁹⁵¹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194.

⁹⁵² Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 194. El término entrecomillado es de Heidegger.

Tenemos así una relación entre “esencia de la verdad” y “verdad de la esencia”. Dice Heidegger al respecto: “El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia”⁹⁵³. Es decir, la “verdad de la esencia” se presenta como la primera tarea a interrogar fenomenológicamente, y descubrimos su primado producto del análisis de la “esencia de la verdad”. Ahora bien, una vez descubierto el carácter primario de la “verdad de la esencia” será su descripción fenomenológica la que nos permitirá entender de modo acabado a la “esencia de la verdad”. En ese sentido hay una relación a precisar en los términos siguientes: “La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia... La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*”⁹⁵⁴. De esta forma en el análisis de la verdad se revela la ontología negativa que se halla a su base, revelación que Heidegger define como una “sustracción ocultante”: “Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara (*lichtendes Bergen*), el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción ocultante (*im Licht des verbergenden Entzugs*)”⁹⁵⁵. La sustracción ocultante es una cubrir-encubrir que al mismo tiempo aclara, trae a luz, la dinámica de ese ocultamiento en el plano óntico y en el ontológico.

En virtud del recorrido previo encontramos tres reducciones de la negatividad. En el caso del análisis del Dasein comprendido como el ente que al interrogar por el sentido de su ser muestra la temporalidad originaria se hará explícita la función de la primera reducción que hemos denominado reducción a la angustia: “desazón, indiferencia y desistimiento”. Desde esta modalidad de la angustia el ser del Dasein se abre como un todo y reduce-reconduce el conjunto del análisis fenomenológico hacia su ser, y con esta apertura se introduce la necesidad de dar una fundamentación de su ser total en la temporalidad originaria extático-horizontal.

3. La temporalidad originaria extático-horizontal.

3.1. Orignariedad y totalidad.

La ontología negativa previamente analizada, especialmente en su primer carácter reductivo en la angustia, hace explícita la pregunta por el poder-ser-total del Dasein de modo originario. Se ha indicado que este análisis tiene un carácter genético⁹⁵⁶ en tanto desarrolla esta originariedad en diversos niveles ontológicos. Por eso en tanto “el Dasein entendido *ontológicamente* es cuidado”⁹⁵⁷ y forma una “*multiplicidad fenoménica*”⁹⁵⁸ de la cual se intenta alcanzar una “*mirada fenomenológica unitaria*”⁹⁵⁹ como “*totalidad (Ganzheit)*”⁹⁶⁰ sus existenciaros se deben describir de manera

⁹⁵³ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 200.

⁹⁵⁴ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 201. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹⁵⁵ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) en *Wegmarken* (1919-1961) GA 9, pp. 177-202; p. 201.

⁹⁵⁶ Para un desarrollo del carácter genético de la temporalidad originaria en el joven Heidegger y en la época de *Sein und Zeit*, cfr. en especial p. 141 y ss. donde se analiza detalladamente lo que el autor denomina el “aspecto genético de la temporalidad (*Genetischer Aspekt der Zeitlichkeit*)”.

⁹⁵⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 57. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁵⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 180. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁵⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 180. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁶⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 232-235.

“cooriginaria”⁹⁶¹. La angustia, como primera reducción a la negatividad, establece las condiciones para aprehender la unidad de “un ente al que en su ser le va este mismo ser”⁹⁶² explicitando su carácter temporal en el “anticiparse (*Sich-vorweg-sein*)”⁹⁶³ -“A esta estructura del esencial “irle (*es geht um*)...” la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein”⁹⁶⁴- y en el “ya siempre” de ese anticiparse⁹⁶⁵.

Por lo tanto el cuidado “concierne al todo de la constitución del Dasein”⁹⁶⁶ en tanto “... ente al cual en su ser-en-el-mundo le va ese ser mismo”⁹⁶⁷. De esta forma “el cuidado es simplemente el término para el ser del Dasein”⁹⁶⁸ y por eso mismo “El cuidado es en tanto tal un ser en torno a esa salida hacia el ser (*Aussein auf das Sein*), es esa salida misma (*Aussein selbst*). De aquí debe comprenderse que el Dasein, en cierto modo, se anticipa (*vorwegnimmt*) a sí mismo”⁹⁶⁹ siendo un “múltiple (*vielfache*)”⁹⁷⁰ que constituye una “totalidad estructural originaria”⁹⁷¹ que Heidegger define del modo siguiente: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado*”⁹⁷². Esta definición revela su carácter temporal constitutivo en el anticiparse que da cuenta del proyectarse del Dasein, y Heidegger lo denomina “existencialidad (*Existenzialität*)” fundándolo en el advenir, en el “estando-ya-en” que indica la proyección siempre finita del Dasein, Heidegger lo denomina “facticidad (*Faktizität*)” e implica que el Dasein se temporaliza desde su haber-sido, y en el “en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” que Heidegger denomina “caída (*Verfallen*)” y este movimiento se funda en la presentación⁹⁷³. En virtud de este examen Heidegger: “La temporalidad hace posible la unidad de

⁹⁶¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 231.

⁹⁶² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 191.

⁹⁶³ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Parágrafo 31, punto f “Cuidado e intencionalidad”. En este punto Heidegger señala que tanto la tematización de la intencionalidad como la “completa orientación hacia” deben “desplegarse nuevamente (*ziiruckverlegt*)” sobre la estructura unitaria y fundamental del cuidado. (Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 420).

⁹⁶⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 192. Los términos destacados en bastardillas y el términos entrecorillado son de Heidegger.

⁹⁶⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 191-192.

⁹⁶⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 192.

⁹⁶⁷ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 406. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹⁶⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 406. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹⁶⁹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 407. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁹⁷⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 407.

⁹⁷¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 193.

⁹⁷² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 193. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁷³ En definitiva con respecto al cuidado cabe preguntarse cuál es la estructura de este fenómeno ontológico existencial fundamental que nos permite aprehender al Dasein en su totalidad. Heidegger descarta la posibilidad de que el cuidado sea una estructura múltiple pero simple a la vez que se reduce a un elemento que actúa como común denominador de todos los demás y por ello los unifica, más bien el fenómeno que llamamos cuidado “se halla estructuralmente *articulado*” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 196. El término destacado en bastardillas es de Heidegger) El cuidado se revela como una “protoestructura (*Urstruktur*)” del Dasein mismo (Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 406) Según Heidegger ello significa que reclama para su interpretación completa e integral “un fenómeno *aún más originario*” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 196. El término destacado en bastardillas es de Heidegger) que sirva de base ontológica. Ese fenómeno más originario será el tiempo y en él se dirimirá la posibilidad de concebir al cuidado como una unidad cooriginaria articulada.

existencia, facticidad y caída, constituyendo así originariamente la totalidad de la estructura del cuidado”⁹⁷⁴ plenificandolo de forma impropia⁹⁷⁵ e propia⁹⁷⁶.

Desde esta perspectiva el primer antecedente especulativo centrado en la analítica existencial⁹⁷⁷ da cuenta del modo acabado de la temporalidad porque si “el Dasein es en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser le va este ser como el suyo propio. El ente que es de esta manera lo soy cada vez yo mismo”⁹⁷⁸ entonces el cuidado orienta la estructura propia de su ser⁹⁷⁹, como indica la fabula citada en *Prolegomena* y en *Sein und Zeit*⁹⁸⁰, hacia la temporalidad originaria por lo cual “el tiempo en cierto modo se hace visible en sí mismo (*die Zeit in gewisser Weise selbst sichtbar wird*)”⁹⁸¹ para el análisis. De este modo la expresión “originariedad (*Ursprünglichkeit*)” “comanda”⁹⁸² la “interpretación originaria”⁹⁸³ del ser del Dasein⁹⁸⁴ centrada en la temporalidad originaria extático-horizontal. Como señalamos en el Capítulo 1 la Fenomenología desarrollada por Heidegger al des-identificar el tiempo del primado del presente lo descubre⁹⁸⁵ como un fenómeno inaparente y opaco que debe ser interpretado⁹⁸⁶.

⁹⁷⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 328.

⁹⁷⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 410-411; cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 195.

⁹⁷⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 255-268.

⁹⁷⁷ Desde esta perspectiva la analítica existencial da cuenta de toda la complejidad que reviste el fenómeno que estudia: “Si con el fenómeno del cuidado hemos llegado a la constitución originaria del Dasein, entonces será también posible conceptuar, sobre su base, la comprensión del ser que se da en el mismo cuidado, es decir, circunscribir el sentido del ser. Pero, ¿ha quedado abierta, con el fenómeno del cuidado, la constitución ontológico-existencial más originaria del Dasein? La multiplicidad de estructuras que se da en el fenómeno del cuidado ¿representa la totalidad más originaria del ser del Dasein fáctico? La investigación hecha hasta ahora, ¿ha logrado poner ante nuestra vista al Dasein como un todo?”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 230. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

⁹⁷⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 231. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁷⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 406.

⁹⁸⁰ En la fábula traída a colación Heidegger sobre la existencia pre-ontológica del cuidado y la cura ya encontramos en la misma el papel central de Saturno, Dios del tiempo. Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 196-200 y Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 417-420. Heidegger así lo afirma: “En qué consistirá el ser “originario” de lo así configurado, lo decide Saturno, el “tiempo”. La determinación pre-ontológica de la esencia del hombre que se expresa en esa fábula ha fijado así, desde el comienzo la mirada en *aquel* modo de ser que domina por entero su peregrinar temporal (*zeitlichen Wandel*) en el mundo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 198-199. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

⁹⁸¹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 425.

⁹⁸² Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 264.

⁹⁸³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 231. El término destacados en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁸⁴ Heidegger se interroga sobre el alcance terminológico de la palabra originario cuando se aplica al sentido del ser: “¿Qué quiere decir, propiamente, *originariedad* de una interpretación ontológica?” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 231. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

⁹⁸⁵ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Relato III*, México D.F., México, Madrid, , Siglo XXI, 1996, pp. 718-775 y también Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 264.

⁹⁸⁶ Desde la circularidad hermenéutica el fenómeno del tiempo ingresa en el “tener previo (*Vorhabe*)”, el “ver previo (*Vorsicht*)” y el “concepto previo (*Vorgriff*)”. En los *Prolegomena* ya se anticipa el carácter temporal que reviste la fenomenología hermenéutica heideggeriana en la reflexión sobre el prefijo *vor* en el párrafo 31 al examinar la articulación de la comprensión con el cuidado. El carácter primario del *Sich-vorweg-sein* del cuidado, esto es, su tendencia precursora, está apuntalada en el primado temporal del advenir, el cual tiene una fuerte articulación y presupuesto el carácter “previo (*vor*)” de los componentes del círculo hermenéutico. “En el fenómeno del cuidado como anticiparse-asi-estando-ya-en-junto-a (*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei*) yace el carácter de “previo (*Vor*)”. Ya en la interpretación (*Auslegung*) en tanto modo de ser de la comprensión (*Verstehen*), y por ello del cuidado, es

Ahora bien si debe ser interpretado ello se debe a que en realidad “... *el análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad*”⁹⁸⁷. Por eso afirma Heidegger: “Si la interpretación del ser del Dasein como fundamento de la elaboración de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a la luz del ser del Dasein en su posible *propiedad y totalidad*”⁹⁸⁸. Se debe volver a examinar el cuidado⁹⁸⁹ como ser del Dasein y explicar por qué es necesaria su fundamentación temporal, con lo cual “surge la tarea de introducir al Dasein como un todo en el tener previo. Pero esto significa desarrollar primero, de una vez por todas, la cuestión del poder-ser-total de este ente”⁹⁹⁰. Tenemos la cuestión de la articulación óntico-ontológica que al exhibir su “poder ser total (*Ganzseinkönnen*)” ontológicamente en la precursión del “ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*)” y ónticamente en la resolución que atestigua ese poder ser total propio en la “conciencia (*Gewissen*)” da lugar a la “resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*)” que justifica la introducción de la buscada temporalidad originaria: “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la *temporalidad*”⁹⁹¹. De esta forma el primer antecedente especulativo gestado desde 1916 en el *Schluss* a la Tesis de Habilitación hasta su culminación después de *Sein und Zeit* permite afirmar que “las estructuras ontológicas del Dasein ya alcanzadas tienen que ser retrospectivamente puestas al descubierto en sentido temporal”⁹⁹² debido a que “la proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo (*vollziehen*) en el horizonte del tiempo”⁹⁹³; de este modo comprobamos el descubrimiento⁹⁹⁴ de por qué la temporalidad extático-horizontal es originaria.

3.2. Resolución precursora y cooriginariedad de los éxtasis.

Del examen anterior queda claro que al “pensar hasta el final (*“zu Ende gedacht”*)”⁹⁹⁵ la totalidad del cuidado como ser del Dasein ha de concebirse que su originariedad

determinada desde ese carácter de “previo (*“Vor”*)””. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 414. El término destacado en bastardillas y a su vez entrecomillado y el término entrecomillado son ambos de Heidegger).

⁹⁸⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 233. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹⁸⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 233. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹⁸⁹ Para una caracterización del cuidado en esta dirección, cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, pp. 86-133; Escribano, M., “Ser y fuerza. La lectura heideggeriana de Leibniz en los años 200 y el problema de la ontología general” en *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Jiménez Rodríguez, Alba (editora), Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 153-172; y también Von Herrmann, Friedrich, Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 102-115.

⁹⁹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 233.

⁹⁹¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 234. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁹² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 234. En la *Randbemerkung* correspondiente a esta cita dice Heidegger “Pre-sencia (llegada y acontecimiento) (*An-wesenheit (Ankunft und Ereignis)*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 235. *Randbemerkung a*). Todo lo cual ya constituye, desde nuestro punto de vista, un anuncio del examen deconstructivo del concepto de presente y un verdadero anticipo de la temática del acontecimiento ligada al pensamiento heideggeriano de la *Kehre*.

⁹⁹³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 235.

⁹⁹⁴ A esta cuestión se ligan los tres grandes descubrimientos de Heidegger sobre el tiempo originario: 1) la temporalidad como estructura para reconocer y fundamentar la totalidad del cuidado: el cuidado como poder-ser-total; 2) la definición de la unidad del tiempo a partir de la noción de confluencia de éxtasis temporales; 3) la necesidad de distinguir una jerarquía plurificada de niveles de temporalización que se interpenetran. (Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Relato III*, pp. 718-775 y también Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 266).

⁹⁹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 303. La expresión entrecomillada es de Heidegger.

se funda en la temporalidad como cooriginariedad de sus estructuras. En este sentido: “La temporalidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del ser-total del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora”⁹⁹⁶. De este modo la temporalidad originaria muestra un carácter neutro por el cual: “La temporalidad tiene distintas posibilidades y diferentes maneras de temporalizarse (*sich zeitigt*). Las posibilidades fundamentales de la existencia, propiedad e impropiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporalidad”⁹⁹⁷. En tanto para el Dasein “más extraños aún le serán los fundamentos originarios de ese ser”⁹⁹⁸ el análisis ha de orientarse hacia el fenómeno del tiempo⁹⁹⁹.

El título del Parágrafo 62 de *Sein und Zeit* “el modo existencial propio del poder ser total del Dasein como resolución precursora”¹⁰⁰⁰ deja en claro que en esta obra el primer antecedente especulativo introduce el tiempo por medio de una forma de subjetivación privilegiada. Aquí se consume, por un lado, la primera reducción negativa a la angustia como desazón, indiferencia y desistimiento que reconducen el propio ser del Dasein resuelto como proyectarse callado y dispuesto a la angustia hacia su más propio ser culpable¹⁰⁰¹, esto es, como fundamento negativo de una nihilidad: “Ser fundamento significa por consiguiente no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, *es*, el mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad... mienta un no que es constitutivo de este *ser* del Dasein, de su condición de arrojado”¹⁰⁰². El hacerse cargo de esta culpa en un permanente hacerse cargo de la misma: el Dasein es culpable mientras está siendo¹⁰⁰³. El Dasein comprende su ser culpable como constante, pero ello solo es posible en tanto abre su propio ser “ “hasta su fin (*“bis-zu seinem Ende”*)” ”¹⁰⁰⁴ y este pensar hasta el fin su ser, este “*ser* vuelto al fin (*Zu-Ende-sein*)”¹⁰⁰⁵, es un “*ser hacia el fin (Sein zum Ende)*”¹⁰⁰⁶. Por otro lado, de este modo consideramos que se hace patente también por primera vez la segunda forma de la reducción a la negatividad, la reducción al fundamento del ser del Dasein, en la cual éste se abre en su trascendencia como libertad abismal: “*Puesto en libertad (entlassen)* no por sí mismo, sino *en* sí mismo, desde el fundamento para ser *este fundamento*”¹⁰⁰⁷. Interesa destacar en este punto el aspecto de libertad como verdad originaria del fundamento del Dasein¹⁰⁰⁸. Heidegger

⁹⁹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 304. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

⁹⁹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 304. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

⁹⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 304.

⁹⁹⁹ “El afianzamiento del fenómeno originario de la temporalidad se logra demostrando que todas las estructuras fundamentales del Dasein que hemos expuesto hasta ahora son en el fondo “temporales” en su posible totalidad, unidad y despliegue, y que deben ser concebidas como modos de temporalización de la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 304. El término entrecomillado es de Heidegger).

¹⁰⁰⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 305-311.

¹⁰⁰¹ Define heidegger: “*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable* – es lo que nosotros llamamos la *resolución*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 296-297. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁰⁰² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 284. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁰³ El Dasein tiene el carácter de “carga (*Last*)” y de “soportar (*Tragen*)”, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 134, *Randbemerkung* nota a.

¹⁰⁰⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 305. La expresión es entrecomillada por Heidegger.

¹⁰⁰⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 305. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁰⁰⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 305. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁰⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 284-285. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁰⁸ Dice Heidegger sobre la libertad articulando con el fundamento del Dasein en tanto resuelto: “Con el fenómeno de la resolución hemos sido llevados ante la *verdad* de la existencia... Ella debe mantenerse en lo que ha sido abierto por el acto resolutorio. Pero esto quiere decir que ella justamente no debe

señala que la constancia del ser culpable al precursar la posibilidad más propia del morir¹⁰⁰⁹ articula lo propio, lo originario y la totalidad: “... sólo la resolución precursora comprende *en forma propia y total*, es decir, *originaria*, el poder-ser-culpable”¹⁰¹⁰; la forma propia y total no contiene el conjunto del carácter originario del poder-ser ya que esta propiedad se halla siempre sujeta a revocación por la propia resolución del Dasein que constituye su verdad originaria¹⁰¹¹.

La resolución precursora al explicitar la “conexión (*Zusammenhang*)” entre precursar y resolverse¹⁰¹² abre la posibilidad¹⁰¹³ del poder ser total Dasein¹⁰¹⁴ hacia “el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”¹⁰¹⁵ y ese fondo es “el cuidado... determinado “por el tiempo” en el modo en que él mismo es tiempo, la facticidad del tiempo mismo”¹⁰¹⁶, así el ser del Dasein se explica como “estructura articulada (*ausgefaltete Gliederung*)” desde este primado del tiempo¹⁰¹⁷. Por todo ello: “Las estructuras del Dasein, la temporalidad en sí misma, no son algo así como un marco constantemente disponible para una posible subsistencia (*ein mögliches Vorhandenes*), sino que son su más propio sentido para las posibilidades del Dasein, y nada más”¹⁰¹⁸ y el sentido de su

obstinarse en la situación, sino que debe comprender que, por su propio sentido aperiente, el acto resolutorio tiene que *mantenerse* libre y *abierto* para la correspondiente posibilidad fáctica. La certeza del acto resolutorio significa: *mantenerse libre para* su posible y acaso fácticamente necesaria *revocación*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 308-309. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁰⁰⁹ Señala Heidegger: “la resolución sólo llega a ser lo que propiamente ella puede ser, cuando es un *comprensor ser hacia el fin*, es decir, un precursar en la muerte. La resolución... *implica el ser hacia la muerte propio como la posible modalidad existensiva de su propiedad*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 305. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁰¹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 306. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰¹¹ Heidegger incluso sugiere que lo propio radica en su revocabilidad, por eso afirma: “mantener libre para la revocación, es el *modo propio de estar-resuelto a la repetición de sí mismo*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 309. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁰¹² Heidegger explica cuáles son los cinco momentos de esta conexión, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 307-309.

¹⁰¹³ Y lo definen como la posibilidad mas propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 263-265.

¹⁰¹⁴ La conclusión que obtiene Heidegger desde el punto de vista del primer antecedente especulativo es que esta articulación entre la posibilidad ontológica del precursar y su atestiguación óptica en la resolución es que la explicitación ontológica del Dasein en su temporalización, se hace desde “una determinada concepción óptica del modo propio de existir... Este *factum* no sólo debe no ser negado, ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de la investigación”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 310). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Heidegger completa este razonamiento señalando: “Pero, aún suponiendo que el proyectarse óptico-ontológico del Dasein en un poder ser total propio no sea arbitrario, ¿se justifica por eso la interpretación existencial que hemos hecho de este fenómeno? ¿De dónde toma su hilo conductor si no es de una idea “previamente supuesta”? de la existencia en general ¿Qué reguló los distintos pasos del análisis de la cotidianidad impropia sino ese concepto de existencia puesto desde la partida? Y cuando decimos el Dasein “cae” y que por eso la propiedad del poder ser le debe ser arrebatada a la fuerza en contra de esta tendencia de su ser, ¿desde qué perspectiva está hablando? ¿No está todo iluminado, si bien crepuscularmente, por la luz de una idea “previamente supuesta” de existencia? ¿De donde recibe ella su justificación?” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 313. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁰¹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 324.

¹⁰¹⁶ Heidegger, Martin, *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-26, GA, 21, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 409. Los términos entrecomillados son de Heidegger.*

¹⁰¹⁷ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 318.

¹⁰¹⁸ Heidegger, Martin, *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester, 1925-26, GA 21, p. 414.*

Dasein es la temporalidad originaria: “El tiempo es originariamente temporalización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado”¹⁰¹⁹. Siguiendo una analogía con Husserl nos orientamos desde el mundo familiar temporal hacia el tiempo generativo¹⁰²⁰ en el cual la existencia del Dasein por medio de su temporalidad¹⁰²¹ ex-tática¹⁰²² alcanza la unidad de sus éxtasis¹⁰²³. De esta forma “el Dasein, *en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí (*auf sich zukommt*), es decir, es venidero (*zukünftig*) en su ser mismo”¹⁰²⁴, desde el haber-sido en su condición de arrojado se da su “*ser en forma propia como él ya siempre era (wie es je schon war)*”¹⁰²⁵ y la presentación da cuenta de su mundo circundante como mundaneidad del mundo¹⁰²⁶.

Esta descripción fenomenológica de la temporalidad extático-horizontal¹⁰²⁷ da cuenta de su originaredad frente al “tiempo vulgar” en tanto en cada éxtasis del tiempo originario éste se temporaliza de una manera total, pero a su vez específica¹⁰²⁸. En cuanto a la especificidad del advenir, “... pues con ello quiere indicarse que el advenir tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad originaria y propia... *El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el advenir*”¹⁰²⁹; en cuanto a su especificidad: “el haber-sido emerge en cierta forma del advenir”¹⁰³⁰; en cuanto a la especificidad de la presentación “queda, en el modo de la temporalidad originaria, *incluida* en el advenir y en el haber-sido”¹⁰³¹. En definitiva: “La temporalidad originaria y propia se temporiza desde el advenir propio, de tal suerte que, sólo por ser

¹⁰¹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 331.

¹⁰²⁰ Cfr. Walton, Roberto J., *Horizonticidad e Historicidad*, Cali, Editorial Aula de Humanidades, 2019, p. 17-43.

¹⁰²¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 327.

¹⁰²² Al respecto dice Heidegger: “La designación de extática nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares... significa lo llevado fuera de sí. Está próximo el término de “existencia”. Mediante el carácter extático, interpretamos la existencia que, vista ontológicamente, es la unidad originaria del estar fuera de sí presentificante, del estar fuera de sí que llega hasta sí que vuelve a sí (*ursprüngliche Einheit des auf sich-zukommenden, auf sich zurückkommenden, gegenwärtigen Ausser-sich-seins*). La temporalidad determinada extáticamente es la condición de la constitución del Dasein”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 377-378. El término entrecomillado es de Heidegger).

¹⁰²³ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 350; Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 428-439.

¹⁰²⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁰²⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰²⁶ Así lo testimonia Heidegger: “El resuelto estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente (Gegenwart)* del mundo circundante, sólo es posible en una *presentación (Gegenwärtigen)* de este ente”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁰²⁷ Los tres éxtasis descriptos, estos tres modos de salir de sí que tiene el tiempo originario, estos tres modos posibles de fenomenalizarse originariamente pueden ser recapitulados de la siguiente forma: “Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación presentándola. El ser-sido emerge del advenir, de tal manera que el advenir que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como advenir, que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporalidad*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁰²⁸ Por eso: “... la temporalidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la cooriginariedad de los mismos. Pero dentro de ésta los modos de temporización son diferentes. Y la diferencia consiste en el hecho de que la temporización se puede determinar primariamente desde los distintos éxtasis”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329).

¹⁰²⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

¹⁰³⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326.

¹⁰³¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 328. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

venideramente sida, ella despierta el presente”¹⁰³². Es así como el análisis del tiempo vulgar “pese a ser un fenómeno auténtico (*ein echtes Phänomen*), es empero un fenómeno derivado”¹⁰³³ ya que el mismo “surge de la temporalidad impropia, la cual tiene también su propio origen”¹⁰³⁴. La temporalidad impropia y el tiempo cotidiano implican que “... conforme al principio *a potiori fit denominatio*, llamaremos *tiempo originario* a la *temporalidad* ahora puesta al descubierta”¹⁰³⁵.

Encontramos a partir de estos resultados alcanzados un punto central que en el Capítulo 6 nos permitirá explicar el tránsito desde el primer antecedente especulativo centrado en una forma de subjetivación –el Dasein en este caso como su forma mas acabada- hacia el segundo antecedente especulativo que tiende a autonomizar la originariedad del tiempo de todo ente y ese punto es la siguiente, al afirmar Heidegger que “*la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad*”¹⁰³⁶ esta señalando que el ser del Dasein, su subjetividad, es esencialmente tiempo¹⁰³⁷: “*No: tiempo es: sino: el Dasein que temporaliza su ser como tiempo (Nicht: Zeit ist: sondern: Dasein zeitigt sich qua Zeit sein Sein)*”¹⁰³⁸, con lo cual cabe señalar que si bien el tiempo originario se muestra en el Dasein en tanto ser fuera de sí¹⁰³⁹, no obstante, “*el tiempo es el originario “fuera de sí” en y por sí mismo*”¹⁰⁴⁰. Ahora bien si la temporalidad se temporaliza desde sí misma, se exterioriza desde el fundamento de su ontología negativo atestiguando la finitud del Dasein¹⁰⁴¹, entonces pareciera que el tiempo exhibe originariamente una tendencia a rebasar al Dasein como lugar de su mostración; como decíamos mas arriba en el Capítulo 6 examinaremos el desarrollo de esta tendencia que lleva progresivamente al primado del segundo antecedente especulativo para explicitar la originariedad del tiempo.

4. Infinitud de la eternidad, finitud de los horizontes y esquemas de la temporalidad originaria.

Ha de considerarse una contraposición entre la finitud del tiempo y una infinitud del tiempo que caracteriza a lo eterno. Los modos ontológicos de la negatividad, tanto la negatividad del ser-relativamente-al-fin en el precursar la muerte que es mi posibilidad más propia y su atestiguación en la conciencia de dicha posibilidad, descubierta por la primera reducción fenomenológica negativa a la angustia, como la negatividad en que me reconozco como carente de fundamento atravesado por una nihilidad constitutiva a

¹⁰³² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329.

¹⁰³³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326.

¹⁰³⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326.

¹⁰³⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰³⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 327. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰³⁷ Para este punto resulta central revisar la contraposición llevada adelante por Heidegger en el Parágrafo 64 de *Sein und Zeit* entre la mismidad o ipseidad del Dasein entendida como cuidado y el yo en la expresión kantiana “yo pienso”, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 316-323.

¹⁰³⁸ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 442. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰³⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 62.

¹⁰⁴⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger y la expresión entrecomillada y destacada en bastardillas también es de Heidegger.

¹⁰⁴¹ Por todo ello señala Heidegger: “El cuidado es ser para la muerte. La resolución precursora fue definida como el ser-para propio hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejanza ser para su fin, el Dasein existe en forma propia, y en su integridad, como aquel ente que él, “arrojado en la muerte”, puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

través de la resolución precursora, descubierta por la segunda reducción fenomenológica negativa al fundamento, llevan a considerar que la temporalidad originaria debe ser finita: “El advenir propio, temporizado primariamente por *la* temporalidad que constituye el sentido de la resolución precursora, se revela así también él, *como finito*”¹⁰⁴². Tenemos aquí una contraposición entre la temporalidad originaria expresada en el primado del éxtasis del futuro, y que por tal implica la finitud y la negatividad: “El modo originario y propio de venir-a-sí (*Auf-sich-zukommen*) es el sentido del existir en la nihilidad más propia”¹⁰⁴³ y un tiempo inifinito que expresa lo eterno en tanto permanente duración. En este marco la finitud del tiempo originario está contrapuesta a la infinitud del tiempo vulgar o derivado. Con la finitud de la temporalidad no se pretende afirmar que el tiempo se acabe, sino que se pone de manifiesto un aspecto constitutivo del Dasein que la fenomenología revela: “con la tesis de la finitud originaria de la temporalidad no se niega que “el tiempo siga su marcha”, sino que esa tesis sólo pretende mantener con firmeza el carácter fenoménico de la temporalidad originaria que se muestra en lo proyectado en el proyecto existencial originario del Dasein mismo”¹⁰⁴⁴. Desde esta perspectiva la concepción de un tiempo infinito e inacabado como el que caracteriza a la eternidad en tanto permanente duración debe explicarse como derivada del tiempo originario: “Tan solo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo “derivado” temporalizarse como *in-finito*”¹⁰⁴⁵. Heidegger había considerado en el Capítulo precedente la posibilidad de explicar una relación entre el tiempo originario histórico-ejecutivo y la eternidad entendida como *Parousía* en la cual por comprenderse precisamente de modo ejecutivo la temporalidad, se orientaba hacia una noción de lo eterno que no sea la sucesión infinita de horas. Pero, aquí no continúa este desarrollo y se inclina por contraponer la finitud de la temporalidad originaria a la infinitud del tiempo, donde dicha infinitud puede asociarse a las nociones clásicas del concepto de eternidad, con lo cual se sugiere una relación entre eternidad y tiempo vulgar, dice Heidegger:

“La tentación de pasar por alto la finitud del futuro originario y propio y, por consiguiente, la finitud de la temporalidad, o de considerarla imposible “a priori”, proviene del constante presionar de la comprensión vulgar del tiempo. Si ésta conoce, con toda razón, un tiempo ilimitado y tan sólo este, con ello no se ha demostrado aún que también comprenda a ese tiempo y su “infinitud”. ¿Qué quiere decir es que “el tiempo sigue su marcha” y que “sigue pasando”? ¿Qué sentido tiene, en general, ese “en el tiempo” y, en particular, la expresión “en el futuro” y “desde el futuro”? ¿En qué sentido el tiempo es ilimitado? Todo ello exige ser aclarado si las objeciones corrientes contra la finitud del tiempo originario no quieren quedar sin base. Pero esta aclaración sólo se podrá hacer si se ha logrado un planteamiento adecuado de la finitud y la infinitud. Y este surge de la visión comprensora del fenómeno originario del tiempo. El problema no puede formularse así: *¿cómo se convierte* el tiempo infinito “derivado”, “en el cual” lo que está ahí llega a ser y deja de ser, en temporalidad *originaria* finita?,

¹⁰⁴² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 329-330. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁴³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 330.

¹⁰⁴⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 330. La expresión entrecomillada es de Heidegger.

¹⁰⁴⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 331. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

sino ¿cómo surge de la temporalidad finita propia la temporalidad *impropia*, y cómo temporaliza ésta, *en cuanto impropia*, un tiempo *in-finito* desde el tiempo finito?”¹⁰⁴⁶.

Por lo tanto al no haber desarrollado Heidegger los atisbos de la eternidad como una temporalidad ejecutiva y por ende originaria, anticipado en el Capítulo previo, ello conlleva a considerarla ahora prácticamente en el ámbito de la temporalidad impropia y derivada ya que considera aspectos de lo eterno, como su infinitud y su duración permanente, como derivados del tiempo originario finito. En ese sentido señala Heidegger sobre la relación tiempo-eternidad y el carácter derivado de ésta última:

“Las siguientes consideraciones son sobre el tiempo. ¿Qué es el tiempo?

Si el tiempo encuentra su significado en la eternidad, entonces debe ser entendido desde ella. Con esto el resultado y el camino de esta investigación están predeterminados: desde la eternidad al tiempo. Esta interrogación implica el presupuesto que disponemos del resultado anteriormente mencionado, es decir, que conocemos la eternidad y la comprendemos suficientemente. Si la eternidad debe ser algo diferente al vacío ser siempre, el *ἀεί*, Dios debe ser lo eterno, entonces la forma primeramente sugerida de considerar el tiempo debe permanecer en un estado de perplejidad mientras no se sepa acerca de Dios ni se comprenda la interrogación acerca de él. Si el acceso a Dios es la fe, y si estar involucrado con la eternidad no es otra cosa que esta fe, entonces la filosofía nunca tendrá la eternidad, y por lo tanto, nunca se la usará metódicamente como una posible perspectiva de discusión sobre el tiempo. Esta perplejidad nunca debe infligírsele a la filosofía. De este modo, la teología es el recto conocimiento específico del tiempo; y si la memoria no engaña, la teología tiene que ver, en muchas ocasiones, con el tiempo... El filósofo no cree. Si el filósofo pregunta sobre el tiempo, entonces está decidido a *comprender el tiempo a partir del tiempo*, es decir, lo que proviene del *ἀεί*, lo que se asemeja a la eternidad resulta ser un mero derivado de la temporalidad”¹⁰⁴⁷.

Por contraposición, a este carácter derivado de la eternidad infinita en la finitud de la temporalidad originaria extático-horizontal se patentiza nuevamente el segundo modo de la reducción ontológico-negativa al fundamento, en especial, en el carácter de trascendencia que tiene el fundamento del Dasein. El Dasein es “ser respecto de sí (*Zu sich sein*)”, “ser con otro (*Mitsein*)”, “ser cabe a la mano (*Sein bei*)”, en estos tres momentos estructurales se encuentra el “*carácter de sobrepasar*, de la trascendencia”¹⁰⁴⁸. Esa trascendencia, entendida como un sobrepasar, esta posibilitada, esto es, se funda en la temporalidad originaria tal como la definimos: “*El carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico de sobrepasar propio del Dasein, la trascendencia*”¹⁰⁴⁹. La temporalidad originaria en tanto temporalización del estado de

¹⁰⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 330-331. Los términos destacados en bastardillas los términos a entrecomillados son de Heidegger.

¹⁰⁴⁷ Heidegger, Martin, “2. *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*” en *Der Begriff der Zeit*, GA 64, p. 107. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁴⁸ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927*, GA 24, pp. 428. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁴⁹ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927*, GA 24, pp. 429. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

abierto implica siempre la proyección a un mundo: de allí que en ella se funde el carácter trascendente del Dasein. Trascendencia es también ser extático descentrado, gracias al proceso de temporalización. Pero, ello no significa que los éxtasis temporales sean simples direcciones abstractas del tiempo, sino que están orientados hacia un horizonte. La temporalidad por ser finita-trascendente-extática se orienta horizontalmente y cada éxtasis temporal tiene su “hacia donde (*Wohin*)”¹⁰⁵⁰, es decir, su hacia dónde traspasarse. Ese hacia dónde constituye el horizonte hacia el cual cada éxtasis se temporaliza originariamente y lo esquematiza, de allí que Heidegger lo denomine “*esquema horizontal del éxtasis*”¹. El éxtasis del advenir se esquematiza en el horizonte del “por-mor-de-sí-mismo (*Worum Willen*)”, el éxtasis del ser-sido lo hace bajo el modo del “ante que (*Wovon*)” y el presente lo hace en el modo del “para algo (*um-zu*)”¹⁰⁵¹.

La temporalidad extático horizontal así definida con sus respectivos esquemas, por su proceso de movilidad se contrapone a la eternidad entendida como un concepto que o bien no tiene movilidad alguna pues es la consumación de lo meramente atemporal e intemporal, es pura quietud o bien tiene una movilidad, pero esta es la mera sucesión vulgar de los ahora uno tras otro de modo indefinido y homogéneo. Analizaremos en el próximo Capítulo una indicación fundamental para la transformación de esta noción de eternidad.

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: la triple reducción fenomenológica a la negatividad: angustia, fundamento y verdad del ser.

La temporalidad originaria extático-horizontal fundamenta al ser del Dasein, con lo cual actúa como un principio de individuación o singularización para este. El carácter originario de la temporalidad es puesto al descubierto a través de una ontología negativa entendida en primer término por la angustia en su carácter de desazón, indiferencia, desistimiento, seguida por la reducción al fundamento como libertad abismal de la trascendencia y finalmente por la radicalización que introduce la reducción a la verdad del ser que se expresa como sustracción ocultante de la no-esencia y de la no-verdad. Hemos abordado en este Capítulo especialmente el carácter reductivo fenomenológico de la angustia que permite reconducir el análisis fenomenológico hacia el ser temporal del Dasein. La reducción fenomenológica al fundamento permitirá analizar la trascendencia y libertad abismal del ser del Dasein, tema que desarrollaremos, en parte, en el Capítulo siguiente y fundamentalmente en el sexto Capítulo. Mientras que la reducción a la verdad del ser nos permitirá comprender como la no-esencia y la no-verdad de la sustracción ocultante revelan el carácter de sobrepasamiento que tiene la “temporalidad (*Temporalität*)” del ser en general, tema a considerar desde el Capítulo 7 en adelante.

Como señala Courtine en *Sein und Zeit* se hace explícito el carácter reductivo fenomenológico de la angustia¹⁰⁵² y, como hemos considerado nosotros en este

¹⁰⁵⁰ Dice Heidegger: “... los éxtasis temporales (advenir, ser-sido y presente) no son solo arrebatados-a..., no son digámoslo así, ser-arrebatados hacia la nada, sino que en cuanto ser-arrebatados-hacia..., y a causa de su respectivo carácter extático, tienen un *horizonte que pertenece al propio éxtasis* y que está ya prefigurado previamente a partir del modo del ser-arrebatado, o sea, a partir del modo del advenir, del haber-sido, y del presente”. (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 428. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁰⁵¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 365.

¹⁰⁵² En este Capítulo presentamos las tres reducciones a la negatividad, por eso consideramos importante reseñar la discusión acerca de si Heidegger usa o no algún tipo de reducción fenomenológica dado que es

un tema de controversia relevante en la literatura secundaria; a nuestro juicio, esta polémica entre los comentaradores tiene dos niveles fundamentales –que llamaremos primer nivel (A) y segundo nivel (B)– que, a su vez, se subdividen entre sí. (A). En el primer nivel se discute si Heidegger emplea en general o no alguna forma de reducción fenomenológica. Los comentaradores sostienen dos posiciones enfrentadas. O bien ella es un concepto fenomenológico fundamental que subyace al pensamiento de Heidegger, pero el autor no explicita su uso de modo directo, sino que lo presupone (cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 218; cfr. Presas, Mario Alfonso, “De la fenomenología al pensar del ser” en *Razón y Fábula*, Revista bimestral de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, Julio-Agosto 1971, pp. 7-24. O bien otros comentaradores intentan demostrar que el pensamiento de Heidegger excluye por completo la reducción fenomenológica. Frente a este segundo grupo de comentaradores sostenemos que Heidegger incluso en sus textos tardíos, por ejemplo, en *Mein Weg in der Phänomenologie* (cfr. Heidegger, Martin, *Mein Weg in der Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 91-104) alude a su deuda con la Fenomenología, en general, y con la de Husserl en particular, sin excluir a la reducción en este reconocimiento. (B) En cuanto al segundo nivel de la discusión, se considera si se puede afirmar, al mismo tiempo, que la Fenomenología de Heidegger no emplea la reducción, pero igualmente permanece fiel a su impulso fenomenológico. Con respecto a este segundo nivel de la discusión las autores se dividen también en dos posiciones enfrentadas: 1) aquellos que defienden la tesis de que no existe reducción fenomenológica en la obra de Heidegger y, en especial, en *Sein und Zeit*, 1.1. ya sea porque consideran que Heidegger concebía a la reducción como un resabio metafísico antropológico que no es pertinente a sus fines filosóficos; 1.2. ya sea porque argumentan que la noción misma de *In-der-Welt-Sein* impide practicar una reducción fenomenológica. 2) Están aquellos que, contrariamente, consideran que el ser-en-el-mundo y los existenciaros presuponen la teoría de la reducción fenomenológica, es el caso entre otros de Merleau-Ponty (cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. IX). Desde nuestra perspectiva, y allende los dos niveles de la discusión (A) y (B,) consideramos que si bien Heidegger critica en algunos pasajes de su obra la noción husserliana de “reducción fenomenológica”, no obstante en los *Prolegomena* luego de exponer los tres descubrimientos fundamentales de la Fenomenología: la intencionalidad, la intuición categorial, el sentido original del *a-priori*, aborda la problemática de la reducción en el campo propio de la investigación fenomenológica, la conciencia pura o yo puro, y reivindica el uso que Husserl hace de la misma porque para Heidegger es necesario modificar la actitud natural mediante la puesta entre paréntesis de la tesis del mundo natural, con lo cual encontramos en este curso un reconocimiento explícito y directo de parte de Heidegger de la reducción fenomenológica como reconducción y universalización (cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 136). Ahora bien, esta reconstrucción que hacemos de la defensa heideggeriana de la reducción, no quita su crítica a dos cuestiones que atañen a la misma. La primera crítica se refiere a su carácter abstractivo: “El sentido de la reducción hace abstracción directamente de la realidad (*Realität*) de la intencionalidad, ella no es experimentada ni puesta como real tal como está dada en la conciencia real y en el hombre que existe fácticamente... La reducción es en consecuencia fundamentalmente impropia, de modo conforme a su sentido metódico en tanto que hace abstracción de (*Absehen von*) al determinar positivamente el ser de la conciencia. En el sentido de la reducción está dado a la mano precisamente el suelo sobre el cual solamente sería posible interrogar en dirección al ser de lo intencional” (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 150), es decir, el ser reducido a la inmanencia para darlo en forma absoluta no es ontológicamente originario (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 149). La segunda crítica heideggeriana parece orientarse más que a una impugnación de conjunto de la reducción en la obra de Husserl, más bien a desvelar una influencia cartesiana poco clara en su planteo, por la cual Husserl presupondría una idea clásica de filosofía en su uso de la reducción corriendo el riesgo de no acceder a las cosas mismas (cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 147 y cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, pp. 234-235). Por nuestra parte, sin negar estas dos críticas heideggerianas reconstruidas por nosotros, afirmamos que el análisis de la primera reducción a la negatividad tratada en este Capítulo, reducción a la angustia, constituye una repetición y radicalización de la noción husserliana de reducción. Gracias a su carácter reductivo la angustia cumple el objetivo que Heidegger le asignó, (cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Parágrafo 39), a saber, preservar la cooriginariedad y la unidad de los existenciaros de la cura o cuidado (cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 181). Corroborando nuestra interpretación recordamos que Courtine señala que el análisis heideggeriano de la angustia sigue los mismos pasos que dicta la teoría de la reducción trascendental (cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 237) para explicar el acceso al ser del Dasein: “... ¿será posible encontrar la vía de acceso óptico-ontológica al Dasein exigida por él mismo como la única adecuada?” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 182. Los términos destacados en

Capítulo, de su correspondiente ontología negativa para la puesta al descubierto de la temporalidad originaria como fundamento de la libertad abismal del Dasein.

En especial se destaca en este Capítulo el primer nivel de la reducción a la negatividad de la angustia: desazón, indiferencia, desistimiento. En tanto la angustia anula o, como diría Husserl, pone al mundo entre paréntesis conduce al Dasein hacia sí mismo; por ello Heidegger afirma que en la angustia “el Dasein se lleva ante sí mismo”¹⁰⁵³. La angustia provoca una manera de acceso al Dasein “por así decirlo *simplificada (vereinfacht)*”¹⁰⁵⁴, mediante la cual “la totalidad estructural del ser buscado deberá salir a la luz de un modo elemental”¹⁰⁵⁵. La angustia simplifica y permite que la unidad elemental de estructuras ontológicas del Dasein salgan a la luz porque ella aísla al Dasein, lo arranca de lo que Husserl llama la *Weltkindschaft*, la niñez del mundo, de esta forma “la angustia trae de vuelta al Dasein de su cadente absorberse en el “mundo””¹⁰⁵⁶. Por medio de la desazón ante lo mundano se genera la indiferencia hacia lo ente, permitiéndose así que lo ente desista y el Dasein se oriente hacia sí mismo. Es cierto que Heidegger también aclara que el Dasein sólo puede ser llevado ante sí mismo en un “encontrarse (*Befindlichkeit*)”, más específicamente en una “disposición (*Stimmung*)” fundamental y no bajo una forma de conocimiento. Aquí parece haber una objeción implícita a Husserl, que tematiza el proceso reductivo según “la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico”¹⁰⁵⁷. Heidegger privilegia esta “disposición” por sobre todo tipo de conocimiento porque ella revela al Dasein como arrojado en el mundo¹⁰⁵⁸. Esta “disposición” entendida como angustia singulariza, aísla, pone entre paréntesis al mundo de la ocupación, muestra lo inhóspito como su modo originario. En definitiva la angustia reduce al Dasein a sí mismo, como la reducción fenomenológica husserliana reduce -reconduce- al ego trascendental. Es cierto que el planteo heideggeriano guarda las mencionadas diferencias con respecto a la fenomenología de Husserl, pero, a nuestro juicio, su intención se asemeja mucho más a una radicalización del planteo reductivo-fenomenológico husserliano que a un abandono. Por todo ello coincidimos con Courtine¹⁰⁵⁹ cuando señala que la teoría de la reducción fenomenológica no es extraña a la empresa de *Sein und Zeit*. En este sentido el programa de *Sein und Zeit* fundado sobre la posibilidad de profundizar la intuición de Heidegger, esbozada en los cursos de Freiburg y Marburg, de fundamentar una concepción más originaria del concepto de tiempo presupone una radicalización de la reducción fenomenológico-trascendental husserliana. Radicalizar implica, por un lado, poner en juego las limitaciones de la reducción¹⁰⁶⁰, ellas son la disociación entre el yo fáctico y yo puro, la predeterminación del sentido del ser como un ser presente subsistente, como hace Heidegger en los *Prolegomena*. Por el otro, reconocer una suerte

bastardillas son de Heidegger). Es decir, si bien hay diferencias con el planteo de Husserl porque para Heidegger “El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 187) y por eso se opone a una reducción hacia un “yo privado de mundo (*weltloses Ich*)” (Cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 239) también es cierto que la presentación que hicimos de la angustia en este Capítulo como primera reducción a la negatividad implica una suerte de paréntesis de la totalidad respeccional de entes intramundanos por el cual “el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 186).

¹⁰⁵³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 182.

¹⁰⁵⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 182.

¹⁰⁵⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 182.

¹⁰⁵⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 189. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁰⁵⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 136.

¹⁰⁵⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 136.

¹⁰⁵⁹ Cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 244.

¹⁰⁶⁰ Cfr. Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 244.

de operación universal por medio de la cual toda consideración sobre el estatuto temporal de la ipseidad implica una reconducción hacia el sí mismo, Dasein. Por eso “podríamos decir apenas exagerando que en su función metodológica la angustia reductiva no es absolutamente diferente de la reducción trascendental al modo husserliano, más allá de que la angustia reductiva se despliegue en un terreno absolutamente nuevo: ya no más en el de la reflexión, de la ideación, de la abstracción, de la intuición, sino en el de la *Stimmung*, de la tonalidad afectiva como ser primordial puesto y abierto en el mundo, de la *Befindlichkeit*, del sentimiento de la situación como revelación primera del “ahí” y del arrojamiento (*Geworfenheit*)”¹⁰⁶¹.

Encontramos una progresión en el triple desarrollo reductivo de la ontología negativa que tiene consecuencias para la noción de eternidad presupuesta en esta parte del texto heideggeriano. La angustia en tanto desazona al Dasein conlleva a su desistir el cual lo abre como indiferente modalmente permitiendo explicitar su neutralidad originaria. Como anticipamos el desazonar-desistir-indiferente de la angustia hará patente la trascendencia y libertad abismal que caracterizan el fundamento del Dasein en tanto segunda reducción de la negatividad, tema que abordaremos en parte en el Capítulo 5 y de modo concluyente en el Capítulo 6. Si el fundamento último del Dasein es abismal la reducción se radicalizará como pregunta por la verdad ontológica del Dasein en la cual se revelará su no-esencia de la no-verdad originaria y del carácter sustractivo de la existencia, más originario que toda mostración-desocultamiento, abriendo así desde el Capítulo 7 el camino hacia el segundo antecedente especulativo orientado hacia la temporalidad del ser en general. Por lo tanto esta ontología negativa que reduce-reconduce todo el ser del Dasein hacia su fundamento temporal originario indica una progresión: 1) la falta de fundamento del Dasein con su consecuente tener que darse el fundamento por medio de la desazón angustia que genera el desistir de su ser y orienta la mirada fenomenológica hacia la indiferencia modal que patentiza la angustia; 2) el ser culpable y la resolución que la libertad abismal de la trascendencia reconducen hacia esa falta de fundamento único; 3) la relación entre neutralidad-indiferencia modal y negatividad pondrá al descubierto la reducción más radical, la originariedad de la no-verdad como sustracción ocultante. En este marco reductivo negativo, en el cual priman las dos primeras formas reductivas de la ontología negativa, la temporalidad originaria extático-horizontal considerada como finita es contrapuesta a un tiempo infinito, derivado e impropio que puede asemejarse a las notas distintivas clásicas de la eternidad. Al no continuar desarrollando un posible carácter ejecutivo y originario de la eternidad, presentado en el Capítulo 3 bajo la forma de la *Parousia*, Heidegger parece interpretar en estos pasajes de *Sein und Zeit* el fenómeno de lo eterno, en tanto infinitud del tiempo, como un ámbito meramente derivado del tiempo finito y originario. Constataremos en el Capítulo siguiente una articulación diferente entre eternidad e infinitud.

¹⁰⁶¹ Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, p. 245. Los términos descacados en bastardillas y el término entre comillado son del autor.

Capítulo 5. La finitud de la temporalidad originaria, la doble infinitud de la eternidad y la trascendencia negativa del mundo.

Introducción: La temporalidad originaria extático-horizontal y la finitud del Dasein.

En este Capítulo explicitaremos de qué modo la temporalidad originaria entendida desde el primer antecedente especulativo es un principio de individuación-singularización¹⁰⁶² del Dasein¹⁰⁶³ que consuma la estrategia comenzada con la Gramática y la Teología especulativa y proseguida con el análisis del Mundo del sí-mismo, esto es, explicar el carácter originario del tiempo centrándolo en un ente privilegiado. En función de lo que hemos denominado primer antecedente especulativo para elucidar el carácter originario de la temporalidad: “Hay que mostrar cómo la facticidad en tanto individuación se funda en la temporalidad, en tanto temporalización se unifica consigo misma y aísla en un sentido metafísico como principio de individuación. Pero, ese aislamiento es el presupuesto para el comercio originario entre Dasein y Dasein”¹⁰⁶⁴. Por eso desarrollaremos las consecuencias que tiene centrar el tiempo en el aislamiento metafísico¹⁰⁶⁵ del Dasein¹⁰⁶⁶. Concretamente, se plantea el

¹⁰⁶² Cfr. Marquet, Jean-François, “Génèse et développement d’ un Theme: I, isolement”, en Courtine, Jean-François, (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 193-204.

¹⁰⁶³ Dice Heidegger al respecto: “La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación (*ihrer eigenen scharfsten Vereinzelung*) en el Dasein singular”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 39).

¹⁰⁶⁴ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik mi Ausgang von Leibniz, Sommersemester 1928*, GA 26, p. 270. Ampliando el punto señalamos que en el marco del primer antecedente especulativo el Dasein solamente en su aislamiento descubre su pura existencia. Marquet recuerda que el hombre, como el Dios de la metafísica, se encuentra siempre en su “que (*Dass*)”, pero a diferencia de ese Dios descubre este “que (*Dass*)” en su aislamiento radical frente al cual siempre se halla en “falta (*schuldig*)”, tal experiencia constituye, en palabras de Heidegger, “el fenómeno más originario de la verdad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 221) que revela “el ente que soy cada vez yo mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 53). Si bien, el Dasein se encuentra en primera instancia como “... el “yo” como el sí-mismo en cierto sentido “inmediato” de primer plano y por consiguiente aparente”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, nota b, p. 317. Los términos entrecomillados son de Heidegger), no obstante, bajo esta permanente apariencia acaece, según Marquet, su temporalización como *principium individuationis*. (Cfr. Marquet, Jean-François, “Génèse et développement d’ un Theme: I, isolement”, en Courtine, Jean-François (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p. 201).

¹⁰⁶⁵ Aquí tenemos los aspectos centrales del primer antecedente especulativo y la discusión de sus implicancias, en especial, si la singularización finita conlleva o no un solipsismo, indicaremos en esta nota por qué consideramos que no. El Dasein en su aislamiento más radical existiendo en primera persona como “el ente que siempre soy yo mismo”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 205) da cuenta de propiedad existencial fundamental, su finitud: “Con el morir que sería en el fin de mi ser y que puedo ser a cada instante, ésta es la posibilidad de mi yo soy *más propio*... yo mismo soy esta posibilidad, la muerte como *mi* muerte y no como la muerte en general”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 433. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Caben tres consideraciones con respecto a este modo de individualización finita desde el primer antecedente especulativo: 1) para Heidegger en la finitud se alcanza la máxima singularización: “esta certeza de que yo mismo soy en mi devenir muriente (*Sterbenwerden*) es la *certeza fundamental del Dasein mismo* y propiamente un enunciado de existencia mientras que *cogito sum* solo es una apariencia. Si esas fórmulas generales significan alguna cosa debería afirmarse que lo adecuado y concerniente al Dasein en su ser es *sum moribundus* y *moribundus* no en tanto que enfermo o herido sino que yo soy con tal de que yo sea *moribundus*, es este *moribundus* el que le da al existir antes que nada (*sum allerest*) su sentido”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 437-438. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). 2) en este sentido se revela el carácter central de la finitud porque: “Primariamente en el morir puedo decir, en cierto modo, de manera absoluta “yo soy” ”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 440).

Los términos entrecomillados son de Heidegger). 3) Como consecuencia de esta singularización finita que se sostiene en el aislamiento se plantea el problema de solipsismo, pues: “no se tiene nada más para decir del mundo, ni tampoco hay nada para decir de los otros, el ser en el mundo y el mundo mismo aparecen sin más (*schlechthin*)”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 403), con lo cual el “ser-con (*Mitsein*)” se opondría a la finitud singularizadora porque llevaría a la vida hacia algo tranquilizador que no muere nunca (cfr. Marquet, Jean-François, “Génése et développement d’ un Theme: I, isolement”, en Courtine, Jean-François (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p. 199); Heidegger parece confirmar esta dirección señalando: “como activo *ser-con con otros (Mitsein mit Anderen)* es, *eo ipso*, culpable aun cuando él, no lo sepa”. (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 441. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Pero, en realidad más allá de este tipo de afirmaciones, consideramos que para Heidegger la singularización finita –desde la perspectiva del primer antecedente especulativo- no excluye la alteridad, porque existe un “ser con otros (*Miteinander*)” fundado sobre el “aislamiento del singular (*Vereinzelung des Einzelnen*)”, (cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 406) que garantiza “la orientación hacia la propiedad, hacia el sí”. (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*, p. 342) entendiéndola como “modificación existencial” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 130) del existente en tanto ser en el mundo con otros. De este modo desde el primer antecedente especulativo no se defiende un mero solipsismo, consideremos los siguientes aspectos a favor de esta tesis: 1) en el Parágrafo 40 la singularización se fundamenta en la angustia: “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída y le revela la propiedad y la impropiidad como las posibilidades de su ser” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 191); 2) de este modo la angustia singulariza: “estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 191); 3) por ello Heidegger afirma cierto aislamiento desde la angustia: “la angustia aísla al Dasein en su más propio ser-en-el-mundo que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el por (*Worum*) del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein como ser posible (*als Möglichsein*), vale decir como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 187-188. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger); 4) de modo conclusivo indica Heidegger: “La angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 188. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). 5) No obstante estos cuatro señalamientos previos que permiten defender un solipsismo existencial, acordamos con Marquet cuando señala que Heidegger rechaza la expresión *solus ipse* en 1923 por tener reminiscencias individualistas, cfr. Marquet, Jean-François, “Génése et développement d’ un Theme: I, isolement”, en Courtine, Jean-François (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p. 200 y cfr. Heidegger Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1919-1920, GA 58*, p. 7). 6) Por lo tanto mas que con un solipsismo el “aislamiento (*Vereinzelung*)” se relaciona con la “comprensión (*Verstehen*)” de mi posibilidad más propia en el análisis de la “conciencia (*Gewissen*)” destinado a atestiguar esa posibilidad: “La llamada de la conciencia aísla al Dasein en su poder ser culpable, pretendiendo que lo sea en forma propia. El inexorable rigor y aislamiento esencial en el más propio poder-ser abre el adelantarse hacia la muerte como posibilidad irrespectiva (*unbezüglich*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 307). 7) De este modo el angustiarse no aísla al Dasein de todo ser-con, sino solo de la cotidianidad impropia de los otros: “La serena angustia (*nichterne Angst*) que nos lleva ante el poder ser singularizado se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad. En ella el Dasein se libera de las “contingencias” de la distracción que la laboriosa curiosidad procura primariamente para sí misma a partir de los sucesos del mundo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 310. El término entrecomillado es de Heidegger). 8) Por lo cual el solipsismo debe entenderse, a nuestro juicio, en el marco del primer antecedente especulativo como un contra-concepto del *Man*, pero no del *Mitsein*, de este modo el Dasein al precursarse se libera de toda “relación (*Bezug*)” cotidiana para singularizarse, pero no se libera de todo otro Dasein: “La irrespectividad de la muerte comprendida en el adelantarse singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 263), tenemos así una simplicidad absoluta, como la que ejemplifica Iván Illich al final de su existencia, pero que en su singularidad no es un mero solipsismo (cfr. Hugli, Antón y Byung, Chul Han, “Heideggers Todeanalyse” en Rentsch, Thomas (compilador) *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2001, p. 147 y también Byung-Chul, Han, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, pp. 44 y ss.).

problema de explicar el carácter originario del tiempo o bien centrándolo en un ente, o bien el tiempo centrado en tanto originario tiende a autonomizarse y exceder el marco explicativo determinado por todo ente. Examinado este problema reconstuiremos los diferentes niveles de temporalización del tiempo en su originariedad.

En este marco de análisis, y siguiendo la segunda reducción a la negatividad, reducción al fundamento como libertad abismal del Dasein, se revelará el aspecto ontológico de la trascendencia del mundo como una modalidad fundamental de la ontología negativa que subyace a la temporalidad originaria. Complementariamente, señalaremos de qué modo la eternidad se presentará con un carácter ambiguo, pues si bien ella es concebida todavía de modo inseparable del presente y, por ello, continúa siendo concebida como una duración permanente e infinita inherente al tiempo vulgar, también se aboga porque esa infinitud de lo eterno sea comprendida de un modo más originario vinculándola a una concepción neoplatónica al considerar la posibilidad de una *vía negationis et eminentiae* para referirse a ella.

1. Idealismo temporal y autonomía temporal.

La temporalidad originaria definida como neutra en tanto sentido del ser del Dasein, definido también como neutro en el Capítulo precedente, plantea un problema que podemos sintetizar en dos posiciones. O bien el idealismo temporal es la consecuencia de centrar la temporalidad originaria modalmente indiferente en el Dasein como señala William Blattner, o bien dicha temporalidad originaria entendida como un fenómeno neutro tiende a autonomizarse del Dasein como señala Michel Haar.

Con respecto al idealismo temporal¹⁰⁶⁷ Blattner considera que el tiempo comprendido cotidianamente depende en última instancia de la temporalidad originaria¹⁰⁶⁸. Pero, esa dependencia no es interpretada de un modo unilateral y asimétrico¹⁰⁶⁹ en el cual un modo de ser del tiempo depende de otro, sino que las características de la temporalidad

¹⁰⁶⁶ Hay aquí una implicancia del primer antecedente especulativo con respecto a la temporalidad originaria que permite hacer visible digno de destacarse. Según señala Marquet, Heidegger al explicar que toda ontología por ser ciencia de los entes en general se ocupa, de lo Uno y del ente por excelencia es simultáneamente teología. (cfr. Marquet, Jean-François, “Génèse et développement d’ un Theme: I, isolement”, en Courtine François Jean (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p. 193). La particularidad del planteo de Heidegger es que esta “teología” en realidad remite a las raíces ónticas que tiene el Dasein y, por eso, deviene en una analítica. (cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 26). La afirmación de Marquet sobre esta raíz teológica en el pensamiento de Heidegger no significa que el Dasein sea Dios, sino que enfatiza que el existente se halla en falta ante lo divino en tanto la divinidad es siempre un “exceso de poder” y un “sobre poder (*Übermachtige*)”, Marquet recuerda que en *GA 26* Heidegger hace mención a este término de modo detallado, (cfr. Marquet, Jean- François, “Génèse et développement d’ un Theme: I, isolement”, en Courtine François Jean (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, pp. 193-204; p. 193). Por lo tanto desde la perspectiva del primer antecedente especulativo el Dasein se encuentra siempre ante un “exceso de poder” desde el cual experimenta la “impotencia (*Ohnmacht*) de su estar abandonado ante sí mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384). A través de dicha impotencia tiene la libertad infinita en tanto que “adelantándose permite que la muerte se torne poderosa en el”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384) e ingresa en el espacio inquietante y “extraño (*unheimlich*)” del aislamiento que lo confronta con lo “excesivo (*überschussig*)”; desde nuestro punto de vista este “exceso de poder” al cual se halla sometido el Dasein se irá revelando, cada vez más, como su temporalización.

¹⁰⁶⁷ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger’s temporal idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 116-117.

¹⁰⁶⁸ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger’s temporal idealism*, pp. 183-184.

¹⁰⁶⁹ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger’s temporal idealism*, pp. 91-92.

originaria se modifican para dar lugar al tiempo del mundo¹⁰⁷⁰ y el tiempo del mundo, a su turno es modificado por surgir de la temporalidad originaria¹⁰⁷¹. Ahora bien, el punto central de la argumentación de Blattner radica en considerar que la afirmación de Heidegger: la temporalidad originaria¹⁰⁷² es lo que estructura el ser del Dasein constituye a dicho tiempo en un fenómeno que depende esencialmente de lo humano¹⁰⁷³. Pero, Blattner recuerda que, a diferencia de Kant, Heidegger no asume este idealismo temporal, y por ende, el mismo es “fácilmente pasado por alto (*easy to overlook*)”. Hay tres razones que explican esta omisión. La primera, Heidegger clasifica a la temporalidad originaria como una forma del tiempo con lo cual el tiempo vulgar y el tiempo del mundo dependen de una forma de temporalidad más profunda y no de un modo intemporal e ideal. Esta primera razón se relaciona con una segunda razón, Heidegger no dice que la temporalidad originaria depende del Dasein, dice que la temporalidad es el sentido del ser del Dasein, esto es, la temporalidad permite que diversos elementos de la estructura ontológica del Dasein tengan sentido y formen una unidad. Si bien es cierto que la temporalidad originaria explica el ser del Dasein, y no lo contrario, no obstante cabe aclarar que sin el Dasein no se obtendría dicha temporalidad, es por eso que puede señalarse algo semejante a un idealismo temporal en la explicación de Heidegger. La tercera razón radica en que el idealismo temporal implica siempre la dependencia del tiempo o bien de las ideas o bien de la subjetividad, pero el Dasein no es definido por Heidegger ni como idea, ni como sujeto. Por todo esto, si bien Heidegger y Kant pueden ser considerados idealistas temporales, el idealismo de Heidegger es, al decir de Blattner, más indirecto y técnico que el de Kant. Tenemos así un idealismo temporal cuya característica central radica en que si el Dasein no existiese no se obtendría el sentido del tiempo¹⁰⁷⁴. Cuando Heidegger dice que el ser como marco ontológico depende del Dasein afirma que si examinamos el significado de la palabra o concepto “ser” encontramos que sus estructuras dependen del Dasein¹⁰⁷⁵. Aquí Blattner encuentra en la explicación de Heidegger un retorno hacia Kant, pues recuerda que fue Kant quien argumentó en la estética trascendental que el tiempo depende de nosotros y debido a ello concluye que entonces todos los objetos dependen de nosotros¹⁰⁷⁶. Heidegger desarrolla, a juicio de Blattner, un argumento análogo y, por lo tanto, resulta ser, en este punto, un kantiano en un sentido bastante específico¹⁰⁷⁷. Cuando examinamos el sentido del ser de las cosas naturales encontramos que nuestra comprensión de su ser tiene sentido en términos de tiempo. A partir de ello, según Blattner, si Heidegger estuviera hablando de conceptos, diría que el concepto de ser se aplica solamente a entidades temporales y la forma “no mentalista (*nonmentalistic*)” que tiene Heidegger de referirse a este punto es afirmando que el tiempo es aquello gracias a lo cual el Dasein proyecta su ser. Blattner indica que Heidegger llama a esta proyección “temporariedad (*Temporalität*)” del ser y considera que es una de las innovaciones más

¹⁰⁷⁰ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 97.

¹⁰⁷¹ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 184.

¹⁰⁷² En este sentido Blattner enmarca cómo ha de entenderse el adjetivo “originario” en la expresión temporalidad originaria en los términos siguientes: “La estrategia de Heidegger consistirá en argumentar que podemos explicar el tiempo concebido de modo cotidiano en términos de temporalidad originaria. La temporalidad originaria se llama “temporalidad originaria”, porque se supone que es *originaria del*, el *origen del*, tiempo. El sentido en que es originaria del tiempo aquí es explicativo: la temporalidad originaria explica el tiempo...”. (Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 94. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomilados son del autor)”.

¹⁰⁷³ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 231.

¹⁰⁷⁴ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 231-232.

¹⁰⁷⁵ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 257.

¹⁰⁷⁶ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 245.

¹⁰⁷⁷ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 238-239; 242.

importantes que Heidegger toma de la *Kritik* kantiana¹⁰⁷⁸. Es por esto que, a juicio de Blattner, Heidegger nos lleva a un razonamiento análogo al que sigue Kant en la Deducción B¹⁰⁷⁹.

Blattner habla de un “idealismo ontológico” en el planteo heideggeriano ya que el autor de *Sein und Zeit* el ser depende del Dasein¹⁰⁸⁰. Según Blattner Heidegger argumenta que las estructuras en términos de las cuales el Dasein comprende el ser son temporales, y que ellas como tales -es decir no sólo su comprensión- dependen del Dasein. Por eso concluye que para Heidegger el “ser” depende del Dasein y remite este “idealismo ontológico” a una influencia de Kant en Heidegger. Señala que sus reflexiones sobre Heidegger y Kant se pueden clasificar como empíricas o como trascendentales según si operan bajo ciertas condiciones empíricas o si suspenden ese conjunto de condiciones empíricas. Para Kant esas condiciones empíricas son la sensibilidad o la intuición, los principios que ordenan toda la intuición sensorial humana¹⁰⁸¹. Para Heidegger estas condiciones son las del marco ontológico, entendido como “los principios que explican el sentido del ser (*the principles that spell out the sense of being*)”¹⁰⁸². Tanto Heidegger como Kant también trabajan con un punto de vista trascendental; este término tiene un sentido que Blattner denomina el “punto de vista epistemológico” de Kant para referirse a la postura reflexiva de la mente mientras trabaja a través de las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*; y considera que hay un punto de vista correlativo en Heidegger al cual denomina “punto de vista fenomenológico” consistente en poner en palabras el sentido y el fundamento de todos los fenómenos, esto es, su marco ontológico. El tiempo, señala Blattner, se asigna tanto a las condiciones de sensibilidad en Kant desde el punto de vista epistemológico como al marco ontológico en Heidegger desde el punto de vista fenomenológico:

“Hasta ahora, entonces, Heidegger y Kant son ambos idealistas trascendentales. Ambos toman al tiempo como un ser trascendentalmente ideal dependiente de la mente humana/ Dasein; cuando se considera desde el punto de vista trascendental Heidegger es un idealista trascendental kantiano acerca del tiempo (*So far, then, Heidegger and Kant are both transcendental idealists. They both take time to be transcendently ideal, or dependent upon the human mind/Dasein, when considered from the transcendental standpoint, Heidegger is, in considerable detail, a Kantian transcendental idealist about time*)”¹⁰⁸³.

¹⁰⁷⁸ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 245.

¹⁰⁷⁹ Blattner reconstruye el razonamiento en los términos siguientes: “(a) La comprensión del ser (Kant: concepto de un objeto) revela (Kant: se refiere a) la estructura temporal de las cosas.

Como hemos visto, Heidegger también cree que el tiempo depende del Dasein. Este es el idealismo temporal (*As we have seen, Heidegger also believes that time depends on Dasein. This is temporal idealism*).

(b) Si el Dasein (Kant: el sujeto) no existiera, no se tendría el tiempo.

Heidegger puede relacionar el idealismo temporal con la temporalidad del ser y concluir que el ser depende del Dasein. Es decir, (a) y (b) se implican.

(c) En virtud de la cual una entidad es una entidad (Kant: un objeto es un objeto) depende del Dasein (Kant: el sujeto) ((c) *That in virtue of which an entity is an entity (Kant: an object is an object) depends on Dasein (Kant: the subject)*). (Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 245-246).

¹⁰⁸⁰ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 244-246.

¹⁰⁸¹ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 248.

¹⁰⁸² Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 246.

¹⁰⁸³ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 246-247.

En sentido estricto para Blattner, Heidegger formula su posición con gran precisión, cuando afirma que el ser, pero no los entes, dependen del Dasein. Por ello Heidegger es un idealista trascendental sobre el ser, pero no con respecto a los entes. Esto no se debe a que desde el punto de vista trascendental los entes sean independientes del Dasein, es decir, no es porque Heidegger sea un realista trascendental sobre los entes. “*Más bien lo es, porque uno no puede ser ni un idealista trascendental, ni un realista trascendental acerca de los entes si se es un idealista trascendental acerca del ser (Rather, it is, because one can be neither a transcendental idealist nor a transcendental realist about entities, if one is a transcendental idealist about being)*”¹⁰⁸⁴. Blattner señala que esta es una conclusión que Kant no entendía porque, dicho desde una perspectiva heideggeriana, no estableció correctamente la distinción entre ser y entes, esto es, la diferencia ontológica¹⁰⁸⁵.

En cuanto a la autonomía del tiempo, señalamos en el Capítulo precedente que Heidegger parece identificar, con ciertos matices, la originariedad del tiempo con su temporalización propia. Siguiendo esa línea argumental tiempo originario y tiempo propio serían, o tenderían a ser, sinónimos. Cabe mencionar a comentaristas para los cuales esta identificación no es viable y que, de un modo u otro, sostienen que la temporalidad originaria y la temporalidad propia no se identifican sino que la temporalidad es originariamente neutra. En este marco Alphonse de Waelhens señala el carácter formalmente indiferente del Dasein, no obstante esa indiferencia no es atribuida por de Waelhens a la temporalidad originaria, sino al Dasein de conjunto¹⁰⁸⁶. Con lo cual admite una indiferenciación del ser del Dasein en qué nivel de la cotidianidad¹⁰⁸⁷. Según Michel Haar esa indiferencia se expresa como la neutralidad temporal que se da en el nivel originario de la temporalidad. A su juicio esto sucede cuando Heidegger explicita el concepto de “resolución precursora del Dasein” en los párrafos 58-62 de *Sein und Zeit*, pues allí revela¹⁰⁸⁸ la concreción hacia la cual su análisis estaba orientado desde el comienzo, esto es, hacia la originariedad del tiempo: “... *la temporalidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del ser total del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora*”¹⁰⁸⁹. Si bien se menciona el modo propio del existir como ámbito donde el tiempo se experimenta, lo cierto es que Haar constata que la temporalidad originaria experimentada en dicho modo parece autonomizarse de esa existencia propia en lugar de identificarse con ella. La resolución precursora hace posible que el precursar junto con el ser culpable no sean simples momentos particulares de la existencia del Dasein, sino constantemente

¹⁰⁸⁴ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 253. La expresión destacada en bastardillas es del autor.

¹⁰⁸⁵ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 254.

¹⁰⁸⁶ A propósito de ello señala: “Si es verdad que todo *Dasein* concreto existe auténtica o inauténticamente, forzoso es admitir que la estructura indiferenciada del *Dasein* no tiene existencia concreta *independiente*. Siempre se da según uno de esos dos modos fundamentales. Exige, por tanto, suma delicadeza, el estudio y la observación de esa estructura indiferenciada, puesto que a este efecto no es necesario penetrar más allá de lo dado inmediatamente”. (De Waelhens, Alphonse Marie Adolphe, *La Filosofía de Martin Heidegger*, p. 203. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹⁰⁸⁷ Para de Waelhens esa indiferenciación tiene un momento específico en la cotidianidad y argumenta del siguiente modo: “En la *preocupación* es donde encontramos la manifestación de la estructura indiferenciada. Porque la preocupación... es de suyo indiferente a la autenticidad y la inautenticidad”. (De Waelhens, Alphonse Marie Adolphe, *La Filosofía de Martin Heidegger*, p. 203. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹⁰⁸⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 301.

¹⁰⁸⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 304. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

estructurales. Resolverse implica proyectarse, a la vez, hacia un pasado archi-antiguo: la culpa y hacia un advenir extremo: el morir. Se revela así el decurso total del tiempo buscado por la investigación fenomenológica y su articulación intrínseca. El análisis descubre en la temporalidad de la resolución la forma concreta por la cual el tiempo mismo interviene para unificar y hacer actual conjuntamente sus tres éxtasis, advenir, ser-sido y presente, en cada decisión específica. En estos términos, la resolución precursora no “es” sino que se temporaliza; la temporalidad originaria deviene así el “sujeto específico” de la resolución y del precursar¹⁰⁹⁰. Este descubrimiento prueba que el ser-resuelto presupone la estructura originaria del tiempo como su condición de posibilidad, señala en este sentido Michel Haar: “El ser resuelto no hace posible la temporalidad, sino que su estructura “espontánea” hace posible el ser resuelto. La temporalidad originaria temporaliza, hace posible radicalmente todos los modos del ser del *Dasein*, dando sentido a todos los “existenciaros” (la comprensión, la afectividad, la caída), pero sobre todo hace posible la autenticidad y la inautenticidad”¹⁰⁹¹.

Encontramos así la contraposición entre una idealidad trascendental del tiempo y una autonomización del tiempo que es reconducible a dos afirmaciones de Heidegger en *Der Begriff der Zeit*. Por un lado, Heidegger señala que: “*se comprende el tiempo a partir del tiempo*”¹⁰⁹² lo cual expresa la tendencia hacia la autonomía temporal indicada por Haar y, por el otro, afirma también que “el *Dasein* concebido en su posibilidad de ser más extrema *es el tiempo mismo*”¹⁰⁹³ lo cual anticipa la tendencia a la idealización mencionada por Blattner. Nos encontramos así con una aparente dicotomía: o bien el tiempo se comprende exclusivamente desde sí mismo, excluyendo toda instancia externa a él o bien en tanto el *Dasein* es tiempo, constituye la mediación obligada y originaria para su explicitación, pues sin ella no se lo comprendería en cuanto tal. En el marco de esta dicotomía cabe entonces interrogar ¿qué significa temporalidad originaria? Por su parte el descubrimiento de la temporalidad originaria definida por el radical “salirse de sí (ex-stasis)” de las tres direcciones temporales en oposición a una serie indefinida de momentos iguales y nivelados, produce un primer resultado: la crisis del movimiento de autopoiesis y autoconstitución del *Dasein* que pretendía alcanzar la resolución precursora. El *Dasein* no es el propietario de su tiempo, más bien se muestra poseído por él. El *Da* del *Sein* es el lugar, el ahí, donde el tiempo acaece. Por ello, la unidad de los tres éxtasis temporales tanto como su totalización -operada cada vez en cada uno de ellos- no tiene necesidad de un *Dasein* resuelto. En ese sentido es que Michel Haar afirmaba que el ser resuelto no hace posible la unidad del existir y del obrar fáctico, sino que la temporalidad en su estructura espontánea y dinámica es la que posibilita toda decisión y todo actuar resuelto. La temporalidad originaria se temporaliza, es decir, posibilita radicalmente todos los modos de ser del *Dasein* dando sentido al conjunto de los existenciaros. De esta forma, Heidegger radicaliza la autonomía de la temporalidad, sobre todo a partir de *Sein und Zeit*, donde el tiempo originario hace posible “la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia”¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹⁰ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 58.

¹⁰⁹¹ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 59. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son del autor.

¹⁰⁹² Heidegger, Martin, *Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1995, p. 6. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰⁹³ Heidegger, Martin, *Begriff der Zeit*, p. 19. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁰⁹⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 328.

Queda solucionada la aparente dicotomía traída a colación en *Der Begriff der Zeit*, porque si el tiempo originario es un proceso que se temporaliza más allá de que el Dasein esté resuelto o no y la resolución presupone la estructura intrínseca de la temporalidad, entonces como sugiere Michel Haar¹⁰⁹⁵, ella deviene la *ratio cognoscendi* de un tiempo originario entendido como *ratio essendi*. Heidegger señala -ratificando esta interpretación- que la “... temporalidad es el originario “fuera de sí” en y por sí mismo”¹⁰⁹⁶. Por lo tanto, el Dasein precursoramente resuelto no tiene una función constituyente, no es el “productor” del tiempo. En todo caso es el lugar donde el tiempo se muestra. Ello conlleva al necesario reconocimiento de la autonomía y autoproducción del tiempo originario a través de las tesis enunciadas por Heidegger sobre el mismo:

“El análisis de la temporalidad originaria hecho hasta aquí puede remitirse en las siguientes tesis: el tiempo es originariamente temporización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática... se temporaliza originariamente desde el advenir. El tiempo originario es finito”¹⁰⁹⁷.

Sin embargo al preguntarse: ¿puede la temporalidad originaria manifestarse si no es a partir de la temporalidad propia que introduce el ser resuelto? se constituye un punto sobre el que Heidegger argumenta ambiguamente, ya que afirma: “*El fenómeno de la temporalidad originaria y propia es el advenir*”¹⁰⁹⁸ y, complementariamente, también señala: “La resolución se nos ha mostrado como el existir originario y propio”¹⁰⁹⁹. En estos pasajes Heidegger asocia el advenir como un tiempo originario y propio en referencia a la resolución precursora que lo desvela. Ahora bien, si suscribimos el señalamiento de Michel Haar acerca de una tendencia a la autonomización del tiempo originario cuando se lo define de modo neutro, entonces la dificultad de identificar dicha originariedad del tiempo con el tiempo propio radica en que este último reduce la originariedad de la temporalidad solamente a un modo temporal del Dasein. Por el contrario defender que la originariedad del tiempo es neutra tiende a autonomizar al tiempo de los modos propios e impropios de ser-temporalizarse del Dasein. Ahora bien, si aceptamos que existe una tendencia en la argumentación de Heidegger a defender una autonomía del tiempo originario, ¿cual es el lugar específico que queda reservado al tiempo propio?. Una vez distinguido de la originariedad indiferente del tiempo, ¿se convierte el tiempo propio en un momento subsidiario o derivado del originario?, y si fuere el caso, entonces ¿cuál sería el lugar de la temporalidad impropia en esta explicación?.

A nuestro juicio las afirmaciones acerca de la resolución como un existir originario y propio y de un advenir originario y propio tienen que enmarcarse en el siguiente razonamiento, el ser-resuelto originario y propio sólo tiene la función de puesta al descubierto de la temporalidad tal como ella se da originariamente en el modo

¹⁰⁹⁵ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 59.

¹⁰⁹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger y los términos entrecorillados y a su vez destacados en bastardillas también son de Heidegger.

¹⁰⁹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 331.

¹⁰⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁰⁹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326.

advenidero¹¹⁰⁰. El modo propio de lo advenidero es una modalización de la temporalidad originaria, y el modo impropio constituye otra modalización con respecto a la posibilidad propia centrada en la finitud, la culpa y la angustia¹¹⁰¹. Entonces la temporalización propia y la impropia se relacionan con un éxtasis temporal originario, neutro, en tanto es independiente de ambas, el advenir¹¹⁰². Siguiendo a Michel Haar ha de decirse que en la estructura del tiempo existe un aspecto último o *factum* que resulta tanto irrebasable como primordialmente constitutivo; se trata, a juicio de este autor, de la esencial imbricación entre temporalidad propia e impropia, la cual si bien reviste un carácter constituyente de la existencialidad del Dasein, no obstante desde el aspecto temporal no es totalmente originaria¹¹⁰³.

2. El primer antecedente especulativo y su temporalización en la temporalidad originaria extático-horizontal.

En virtud de lo dicho consideramos que el tiempo originario extático-horizontal en el marco del primer antecedente especulativo se explicita en tres niveles de constitución. Un primer nivel contrapone el carácter finito de este tiempo a la infinitud del tiempo vulgar-cotidiano y de la eternidad; se trata de la temporalización del estado de abierto o ser-en que implica una repetición de las estructuras ontológicas del Dasein, la cual no es una “repetición superficial y esquemática de los análisis hechos”¹¹⁰⁴ sino que hay “fuertes motivos en el fenómeno mismo que fuerzan a una diferente articulación del análisis repetitorio”¹¹⁰⁵ alcanzando así “una visión más originaria de la *estructura de temporalización* de la temporalidad”¹¹⁰⁶. Esta repetición temporal abre un segundo nivel que conduce a la historicidad en tanto “el Dasein es histórico”¹¹⁰⁷. De este modo se alcanza el tercer nivel en tanto “La interpretación tempórea de la cotidianidad e historicidad consolida la mirada para el tiempo originario en forma suficiente como para ponerlo al descubierto en cuanto condición de posibilidad y de la necesidad de la experiencia cotidiana del tiempo”¹¹⁰⁸. Por lo tanto, la temporalidad originaria extático horizontal como consumación del primer antecedente especulativo contiene el advenir, la historicidad y el tiempo del mundo¹¹⁰⁹. Por nuestra parte en lo que sigue nos focalizaremos en el primer nivel de la temporalidad originaria, centrado en el advenir, mientras que los otros dos niveles los consideraremos en el segundo Anexo como aspectos problemáticos del este primer antecedente que progresivamente orientarán el análisis del tiempo hacia el segundo antecedente especulativo para su explicitación.

¹¹⁰⁰ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 63.

¹¹⁰¹ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 60.

¹¹⁰² Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 61.

¹¹⁰³ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 62.

¹¹⁰⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 332.

¹¹⁰⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 332.

¹¹⁰⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 332. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 332. La expresión es entrecomillada por Heidegger.

¹¹⁰⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 332-333.

¹¹⁰⁹ En este marco de reconocimiento del carácter originario del tiempo del mundo cabe señalar que la temporalidad cotidiano-vulgar caracterizada por su ser-medible y claculable deriva del tiempo originario extático-horizontal, de este modo “contar con el tiempo es constitutivo del ser-en-el-mundo” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 333). Se confirma así el nivel originario de la intratemporalidad o tiempo del mundo: “A la determinación del ente intramundano la llamamos *intratemporalidad*” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 333. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). La intratemporalidad así definida “brota de un modo esencial de la temporalización de la temporalidad originaria. Es en virtud de este origen... un auténtico fenómeno del tiempo (*ein echtes Zeitphänomen*)” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 333).

De este modo la “ontología originaria”¹¹¹⁰ del Dasein centrada en el primer antecedente especulativo al implicar la “*repetición del análisis temporal del Dasein*”¹¹¹¹ muestra que: “El análisis tempóreo-existencial del Dasein exige, por su parte, una nueva repetición en el marco de la discusión a fondo del concepto de ser”¹¹¹². En esta descripción fenomenológica del ser de la propia existencia desde su fundamento temporal se hará patente todo el alcance del primer antecedente especulativo y, complementariamente, se avizorarán sus primeros límites.

2.1. El advenir: la originaria “indiferencia modal”¹¹¹³.

El comprender en tanto proyecto-yecto se centra temporalmente en el advenir y con ello alcanza su definición existencial más específica: “*el proyectarse estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez*”¹¹¹⁴. Siguiendo los lineamientos del Parágrafo 65 cuando explicita el primado originario del advenir como condición de posibilidad del comprender se ha de distinguir entre un advenir propio y un advenir impropio y complementariamente entre un comprender propio y un comprender impropio. En virtud de esta doble distinción Heidegger indica que “la temporalidad no se temporaliza constantemente desde el advenir propio”¹¹¹⁵ y distingue entre temporalidad propia y temporalidad impropia por medio de un “término formalmente indiferente para designar el advenir”¹¹¹⁶. La formalidad del “anticiparse (*Sich vorweg*)”, en tanto componente estructural del cuidado, se explicita en “precursar (*Vorlaufen*)” como su modalidad propia¹¹¹⁷, en “estar a la expectativa/espera (*Gewärtigen*)” como su modalidad impropia.¹¹¹⁸ y “el precursar es un modo más originario de ser-para-la-muerte que la preocupada espera de ella”¹¹¹⁹.

En virtud de este tipo de afirmaciones de Heidegger, William Blattner señala que la temporalidad originaria se caracteriza por una “indiferencia modal” y contrapone esta tesis frente a ciertos pasajes de *Sein und Zeit* que sugieren que “la temporalidad originaria es la forma de la existencia solamente del Dasein propio (*originary temporality is the form of the existence only of authentic Dasein*)”¹¹²⁰, por ejemplo Heidegger escribe en esta dirección: “*La temporalidad revela el sentido del cuidado propio*”¹¹²¹. Esto conlleva, según Blattner, a que algunos comentaristas consideren que

¹¹¹⁰ Heidegger así lo señala: “... con la elaboración de la temporalidad del Dasein como cotidianeidad, historicidad e intratemporalidad, se hace posible por primera vez la decidida penetración en las *complicaciones* propias de una ontología originaria del Dasein (*Verwicklungen einer ursprünglichen Ontologie des Daseins*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 333. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹¹¹¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 333. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹¹² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 333.

¹¹¹³ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 336-339.

¹¹¹⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 336. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹¹¹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 336.

¹¹¹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 337.

¹¹¹⁷ Dice Heidegger al respecto: “*Precursar (Vorlaufen)*: esta expresión indica que el Dasein existiendo en forma propia se deja venir hacia sí mismo como poder ser más propio, e.d., indica que tiene que ganar para sí el advenir no desde el presente, sino desde el advenir impropio”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 337. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹¹¹⁸ Dice Heidegger al respecto: “*Esperar algo es un modo de advenir fundado en el estar a la espera, advenir que se temporaliza en forma propia en el precursar*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 337. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹¹¹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 337.

¹¹²⁰ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 98. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor.

¹¹²¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

la temporalidad originaria es la estructura temporal del Dasein propio en tanto la resolución revela que la propiedad se relaciona directamente con la temporalidad. Pero otros pasajes, que por muestra parte ya hemos citado y se concentran en el Parágrafo 65 donde se asocia la temporalidad originaria con la propia, son señalados por Blattner como “engañosos (*misleading*)”. El autor indica que el Parágrafo 65 se centra en la temporalidad propia, razón por la cual muchos comentaristas han identificado a la temporalidad originaria con la temporalidad propia. Pero explica que, a su juicio, en realidad el Parágrafo 65 sostiene simplemente que la temporalidad propia es posible, sólo porque el Dasein es temporal de una manera más fundamental¹¹²². Blattner se refiere a un pasaje en el cual sugiere que la segunda frase de la oración es clave, es decir que la temporalidad es la que hace posible al cuidado propio¹¹²³. La frase de Heidegger señala: “Si la resolución constituye el modo del cuidado propio, y ella misma sólo es posible por la temporalidad, entonces el mismo fenómeno alcanzado con vistas a la resolución deberá ser tan sólo un modo de la temporalidad, de esa temporalidad que hace posible, por su parte, al cuidado en cuanto tal”¹¹²⁴. A propósito de esta consideración de Heidegger señala Blattner, y compartimos su juicio, lo siguiente:

“En otras palabras, Heidegger dice que el Dasein sólo puede ser propiamente advenidero en la medida en que es absolutamente advenidero o advenidero en un sentido más general. Desde que el Parágrafo 65 sigue a la discusión de la resolución precursora, Heidegger comienza su tratamiento de la temporalidad de Dasein centrándose en la temporalidad propia. Sin embargo, para comprender cómo es posible la temporalidad propia, debe mostrar cómo es un modo de una temporalidad más básica el tipo de temporalidad que el Dasein no puede dejar de tener, el tipo de temporalidad que caracteriza al ser del Dasein como tal. Así, en los pasajes en los que Heidegger parece decir que la temporalidad es un fenómeno auténtico, en realidad dice todo lo contrario: *la temporalidad auténtica no es más que un modo de temporalidad originaria. (Thus, in the passages in which Heidegger seems to say that temporality is an authentic phenomenon, he in fact says quite the opposite: **authentic temporality is merely one mode of ordinary temporality**)*”¹¹²⁵.

De este modo Blattner recuerda que “la muerte y la nulidad son fenómenos modalmente indiferentes (*death and nullity are themselves modally indifferent phenomena*)”. No son estrictamente hablando ni propios, ni impropios, más bien propiedad e impropiidad son modos de ser inducidos por reacciones, confrontaciones con, que tenemos con la muerte y la nulidad. Si el Dasein se aparta de la muerte y la nulidad, se encierra en la charla ociosa de uno y cede a la tranquilización, entonces es impropio. Pero si se aferra a la muerte y a la nulidad, se enfrenta a la finitud y la nulidad de su ser, y avanza con su vida de todos modos, es propio: “Así, la autenticidad y la inautenticidad son modos del ser modalmente indiferente del Dasein, es decir, el cuidado. El cuidado tiene una estructura temporal que Heidegger pretende hacer explícita en el Parágrafo 65, y que la propia estructura temporal tiene modos auténticos e inauténticos que se correlacionan con el cuidado auténtico e inauténtico. (*and that*

¹¹²² Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 98-99.

¹¹²³ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 98-99.

¹¹²⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 327.

¹¹²⁵ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 99. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

*temporal structure itself has authentic and inauthentic modes correlating with authentic and inauthentic care)*¹¹²⁶.

Blattner señala la siguiente polémica sobre este punto: “En un artículo reciente, Daniel O. Dahlstrom (1995) critica mi evidencia para la indiferencia modal de la temporalidad originaria, (así como, y principalmente, el enfoque de Margot Fleischer (1991) sobre estas cuestiones)”¹¹²⁷. Dahlstrom, recuerda Blattner, distingue la temporalidad originaria de la temporalidad del “Dasein en general” para desarrollar sus argumentos, y para indeterminar los desarrollados por el propio Blattner. Dahlstrom, argumenta Blattner, parece concebir la temporalidad del Dasein en general como una simple formulación abstracta de los contornos temporales de cualquier Dasein en cualquier modo de ser, ya sea propio o impropio. Dice Blattner sobre este punto de Dahlstrom:

“La “Temporalidad en general” - a lo que Dahlstrom parece pensar que Heidegger a menudo se refiere simplemente como “temporalidad” - es, por definición, modalmente indiferente). (*“Temporality in general” - to which Dahlstrom appears to think Heidegger often refers simply as “temporality” -is by definition modally indifferent.*). La temporalidad originaria, por otra parte, es la forma más fundamental de la temporalidad humana. Por lo tanto, también se encuentra en el núcleo explicativo del ser humano. La temporalidad originaria, argumenta Dahlstrom, es propia, por lo que Heidegger a menudo despliega el término conjuntivo “temporalidad auténtica y originaria”. Este enfoque es el intento más poderoso del que soy consciente para defender la interpretación de la temporalidad originaria como auténtica (*This approach is the most powerful attempt of which I am aware to defend the interpretation of originary temporality as authentic*)”¹¹²⁸.

Según esta reconstrucción que realiza Blattner el poder de la argumentación de Dahlstrom deriva en gran medida de su intento de neutralizar las pruebas sobre las que se basa el propio Blattner. Para lo cual Dahlstrom distingue entre una “temporalidad en general” presuntamente estéril y abstracta, esta sería la temporalidad modalmente indiferente, “y el fenómeno, supuestamente más profundo y más concreto, de la temporalidad originaria (*and a purportedly deeper and more concrete phenomenon of originary temporality*)”¹¹²⁹. Blattner explica por qué no comparte esta objeción de Dahlstrom del siguiente modo: “No creo, sin embargo, que esta distinción crucial funcione, y con su colapso los poderosos argumentos de Dahlstrom están significativamente comprometidos”¹¹³⁰. Ante todo debe tenerse en cuenta que el término *überhaupt* que Dahlstrom traduce por “en general” en la expresión “temporalidad en general” también se puede traducir como “absolutamente (*at all*)”. Así, cuando Heidegger afirma que el Dasein puede ser “auténticamente futuro” sólo en virtud de “venir hacia sí mismo *überhaupt*”¹¹³¹, puede significar, y a juicio de

¹¹²⁶ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 99-100.

¹¹²⁷ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 100. El artículo de Dahlstrom mencionado en la cita por Blattner lo hemos tratado en el Capítulo precedente, nos referimos a Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger's and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism” en *The Review of Metaphysics*, Septiembre 1995, Vol. XLIX, Número 1, Washington D.C., The Catholic University of America, 1995, pp. 95-115.

¹¹²⁸ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, Cambridge University Press, p. 100. Los términos entrecomillados son del autor.

¹¹²⁹ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 100.

¹¹³⁰ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 100.

¹¹³¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325.

Dahlstrom tiene más sentido leerlo así, que la propiedad o autenticidad del advenir depende del advenir en general, es decir, del futuro en virtud del cual el Dasein es de alguna manera futuriente. Al desarrollar su distinción, Dahlstrom explora una concepción acerca del origen según la cual “la originalidad de un origen (*the originariness of an origin*)” radica en constituir la fuente de posibilidad para un fenómeno derivado. Pero, aclara Blattner, frente a esta consideración ha de tenerse en cuenta que en el mencionado pasaje de la página 325 cuando Heidegger afirma el “venir hacia sí mismo *überhaupt*” se trata de un venir absolutamente hacia sí mismo que hace posible el advenir propio. Así es que la temporalidad *überhaupt* es un fenómeno originario, que hace posible la propiedad o autenticidad. Blattner recuerda que Heidegger a menudo despliega el término “temporalidad propia y originaria” para referirse claramente a la temporalidad propia. Pero, incluso en esta consideración de la afirmación de Heidegger, el término “temporalidad *überhaupt*” tiene sentido, porque puede considerarse que está enfatizando que la temporalidad auténtica o propia es, en realidad, un modo de la temporalidad originaria: “Lo que Heidegger denomina, de modo diverso, “temporalidad”, “temporalidad *überhaupt*” y “temporalidad originaria” es más básico que la temporalidad auténtica, no por ser una abstracción, sino más bien por constituir el modo más fundamental de la temporalidad, el modo en que ésta puede modificarse para constituir una temporalidad auténtica o inauténtica (*the mode that can be modified so as to constitute either authentic or inauthentic temporality*)”¹¹³². Señala Heidegger en esta misma dirección: “Por consiguiente, si se demostrara que el “tiempo” accesible a la comprensión común del Dasein *no* es originario, sino que deriva de la temporalidad propia, quedaría justificado que, conforme al principio *a potiori fit denominatio*, llamemos *tiempo originario* a la *temporalidad* ahora puesta al descubierto”¹¹³³.

Blattner aclara que este pasaje identifica el modo de la temporalidad desde el cual surge el tiempo ordinario como temporalidad propia-auténtica. El modo de la temporalidad del cual surge el tiempo ordinario-vulgar debe ser seguramente la “temporalidad originaria” y Blattner aclara que así parece que la temporalidad originaria es auténtica. Al respecto señala: “Dahlstrom describe esta evidencia como un “obstáculo sustancial” para cualquier punto de vista que tome la temporalidad originaria como modalmente indiferente, y lo es (*Dahlstrom describes this evidence as a “substantial hurdle” for any view that takes ordinary temporality to be modally indifferent, and it is*)”¹¹³⁴. En la medida en que la temporalidad originaria es originaria en virtud de constituir el origen del tiempo ordinario-vulgar, así como del tiempo-mundo, la lectura de Dahlstrom, argumenta Blattner, implica que dicho tiempo ordinario-vulgar y el tiempo-mundo son fenómenos inauténticos. Por nuestra parte, compartimos la objeción de Blattner a esta consideración de Dahlstrom: “No obstante, argumentaré ampliamente que no lo son”¹¹³⁵. Si no lo son, entonces no podemos explicar el origen del tiempo ordinario como la degeneración de un fenómeno originariamente auténtico en un fenómeno inauténtico. No obstante señala Blattner: “A pesar de esto, debo confesar que el pasaje de la p. 329 que Dahlstrom cita expresa el punto de vista por el cual argumenta, y no

¹¹³² Blattner, William D., *Heidegger’s temporal idealism*, p. 101. Los términos entrecomillados son del autor.

¹¹³³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹¹³⁴ Blattner, William D., *Heidegger’s temporal idealism*, p. 101. Los términos entrecomillados son del autor.

¹¹³⁵ Blattner, William D., *Heidegger’s temporal idealism*, p. 101.

encuentro manera de volver a leerlo para ayudar a mi interpretación”¹¹³⁶. Desde nuestra perspectiva consideramos que el pasaje mencionado por Blattner si bien afirma que el tiempo ordinario-vulgar deriva de la temporalidad propia, también ha de considerarse que siguiendo el principio *a potiori fit denominatio* se llamará tiempo originario a la temporalidad que así es puesta al descubierto, por lo tanto la misma argumentación de Heidegger no solo no identifica temporalidad originaria con temporalidad propia sino que además considera a la temporalidad originaria un principio que explica la relación temporalidad propia-tiempo ordinario-vulgar como una relación en la cual el tiempo ordinario-vulgar deriva del tiempo propio. Acordamos entonces con Blattner y consideramos que dicha relación derivativa no implica interpretar a la intratemporalidad y al tiempo del mundo, basados ambos en el presente, en términos impropios o inauténticos que constituyen el modo temporal específico del tiempo ordinario-vulgar.

Por lo tanto la consideración de Blattner puede sintetizarse en sus propias palabras del modo siguiente: “En resumen, la evidencia directa sobre la cuestión de si la temporalidad originaria es auténtica o modalmente indiferente no es conclusiva (*is not dispositiv*)”¹¹³⁷. Si bien la evidencia no es totalmente conclusiva Blattner considera que cita en su apoyo pasajes que son consistentes en favor de una temporalidad originaria que sea modalmente indiferente, dichos pasajes se encuentran en las páginas 325 y 327, a saber, “especialmente en la p. 327 el pasaje que afirma *directamente* que la temporalidad auténtica es meramente una modalidad de temporalidad (originaria), es muy fuerte (*especially the p. 327 passage that directly states that authentic temporality is merely a modality of (originary)*”¹¹³⁸ *temporality, are very strong*)”¹¹³⁹. Por ello compartimos el juicio de Blattner contra Dahlstrom: “No creo que haya textos igualmente fuertes dirigidos directamente a esta pregunta que contradigan mi interpretación (*equally forceful texts directly addressed to this question that gainsay my interpretation*)”¹¹⁴⁰. Por lo tanto hay suficiente evidencia para afirmar que la temporalidad originaria es modalmente indiferente ante la temporalidad propia e impropia. Previamente, en el inicio del presente Capítulo, hemos considerado si esta definición de la temporalidad originaria implica un idealismo temporal como señala Blattner porque la originariedad del tiempo se centra en el Dasein o si este modo de definir neutralmente, indiferentemente, la originariedad del tiempo conlleva una suerte de autonomización del tiempo y hemos argumentado a favor de esta segunda opción.

De este modo el reconocimiento del primado originario y neutro/modalmente indiferente del advenir no sólo temporaliza primariamente la comprensión entendida como proyecto¹¹⁴¹ -en tanto el Dasein es proyecto comprensor¹¹⁴²-, sino que se encuentra inscripto en toda su estructura existencial: “El proyecto en el “por mor de sí

¹¹³⁶ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, pp. 101-102.

¹¹³⁷ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 102.

¹¹³⁸ La siguiente afirmación figura como nota al pie en la página 15 luego de la expresión *modality of (originary)*: “De nuevo, la distinción de Dahlstrom entre la temporalidad originaria y la “temporalidad en general” puede servir para reinterpretar el pasaje. Pero como he sostenido esta distinción no sobrevive al examen profundo”. (Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 102, nota 15. Los términos entrecomillados son del autor).

¹¹³⁹ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 102. El término destacado en bastardillas es del autor.

¹¹⁴⁰ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 102.

¹¹⁴¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 142-153 y 336-339.

¹¹⁴² Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 389-429.

mismo”, proyectarse que se funda en el advenir, es un carácter de la *existencialidad*. *El sentido primario de esta es el advenir*”¹¹⁴³. Por lo tanto, todos los existenciaros, es decir, no sólo la comprensión sino el encontrarse o disposición afectiva, que se temporaliza como haber-sido, y la caída, temporalizada como presente, toman su sentido temporal del advenir originario y neutro¹¹⁴⁴. En ese sentido: “El “antes” y el “anticiparse” indican ese advenir que, en definitiva, hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que le *vaya su poder ser*”¹¹⁴⁵. Existir es ad-venir siempre hacia sí: “El Dasein *puede, en general, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia y en tanto que éste dejarse-venir-hacia-sí-mismo soporta esa posibilidad en cuanto posibilidad*”¹¹⁴⁶. Por ello: “... el advenir hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser”¹¹⁴⁷ y en ese sentido “... el Dasein fácticamente se anticipa a sí de un modo constante, pero no es contantemente precursor en sus posibilidades existenciales”¹¹⁴⁸.

Encontramos ya en este primado del primer antecedente especulativo una indicación hacia el segundo antecedente especulativo en tanto el Dasein que siempre es venidero hacia sí¹¹⁴⁹ y, por lo tanto, originariamente indiferente a los dos modos de existir propio e impropio hace explícito que su existencia resuelta está sujeta a un tiempo que parece autonomizarse de él. Siguiendo este hilo argumental del Capítulo 4, de una relación esencial entre la originariedad de la temporalidad extático-horizontal y su negatividad, el Dasein no es meramente “en el tiempo”¹¹⁵⁰, ni es propietario de su temporalidad. Por un lado, el Dasein resuelto tiene “la posibilidad de *adueñarse de la existencia*”¹¹⁵¹ en tanto “se *da* a sí mismo la correspondiente situación fáctica”¹¹⁵² y “ha *introducido* en su poder-ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del Dasein no puede ser ya *superada*”¹¹⁵³. Pero, por otro lado, este proceso encuentra un límite en tanto el ser-resuelto hacia la propia existencia parece ser sobrepasado por la manifestación originaria del tiempo¹¹⁵⁴.

2.2. El haber-sido: repetición, retrotraer hacia el sí mismo e inhospitalidad¹¹⁵⁵.

Con relación al “haber-sido (*Gewesenheit*)” ha de señalarse que la resolución precursora implica, desde el punto de vista del primer antecedente especulativo, un “retorno al más propio sí-mismo, arrojado en su aislamiento”¹¹⁵⁶. Heidegger señala que “este éxtasis hace posible que el Dasein pueda asumir resueltamente el ente que él ya es”¹¹⁵⁷, entonces se retoma y se “repite (*wiederholt*)”. A éste modo propio del haber-sido Heidegger lo llama “repetición (*Wiederholung*)” y se complementa con un

¹¹⁴³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 327. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹¹⁴⁴ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, , pp. 66-72.

¹¹⁴⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 327. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹¹⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁴⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 336.

¹¹⁴⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 337.

¹¹⁴⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325.

¹¹⁵⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Begriff der Zeit*, p. 19.

¹¹⁵¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 310. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁵² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 307. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹⁵³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 307. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁵⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 283-289.

¹¹⁵⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 339-346.

¹¹⁵⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 339.

¹¹⁵⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 339.

movimiento impropio que toma la forma del “olvido (*Vergessenheit*)”¹¹⁵⁸ del pasado. Este olvido se diferencia del olvido en el sentido de una simple “no conservación (*Nichtbehalten*)”¹¹⁵⁹ porque cumple también una función constitutiva: “así como la espera (*Erwartung*) de algo solo es posible sobre la base del estar a la espera (*Gewärtigen*), así también el *recuerdo* es posible solo sobre la base del olvido, y *no al revés*”¹¹⁶⁰.

Ha de señalarse entonces en virtud de lo dicho que el encontrarse tiene su fundamento temporal en el haber-sido: “El comprender se funda primariamente en el advenir; en cambio el *encontrarse* se temporaliza *primariamente* en el haber-sido”¹¹⁶¹. Del mismo modo que en el caso del comprender, la explicitación de la disposición afectiva en el haber-sido es complementaria con su articulación en el advenir y en el presentar: “El estado de ánimo se temporiza, y esto quiere decir que su éxtasis específico pertenece a un advenir y a un presente, pero de tal modo que el haber-sido modifica los otros éxtasis cooriginarios (*die gleichurprünglichen Ektasen modifiziert*)”¹¹⁶². La constitución temporal del encontrarse o disposición afectiva por estar centrada en el haber-sido tiene un carácter “fugitivo e inestable”¹¹⁶³, Heidegger señala que debido a ello debe examinarse su temporalidad específica¹¹⁶⁴. Esta temporalidad en su especificidad tiene un doble aspecto, por un lado, revela una importancia central para el primer antecedente especulativo desde la perspectiva de la primera reducción a la negatividad descrita en el Capítulo 4, a saber, el carácter existencial-temporal fundamental del encontrarse como un “*retrotraer hacia (Zurückbringen auf)*”¹¹⁶⁵ el ente que yo soy, por otro lado, también debe considerarse su especificidad temporal porque debido a su fugacidad e inestabilidad pondrá en cuestión a este primer antecedente. Volveremos mas abajo sobre este carácter ambiguo del haber-sido. Heidegger anticipa las implicancias de esta retracción en su análisis del miedo, como estudio previo a la descripción de la angustia. En este sentido la temporalidad específica del miedo no debe describirse como la espera de un mal futur, sino que su “carácter consiste en que el estar a la espera que es inherente al miedo *retrotrae* lo amenazante hacia el ocupado poder-ser fáctico”¹¹⁶⁶ bajo

¹¹⁵⁸ “El *olvido*, como modo impropio del ser-sido, se relaciona, pues, con el arrojado *ser* de cada cual... Y sólo sobre la base de éste olvido la presentación ocupada y que está a la espera puede *conservar* algo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 339. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹¹⁵⁹ Cabe destacar que reencontramos aquí una influencia de la noción agustiniana de memoria, la cual también ocupa un lugar central y muy importante en los desarrollos husserlianos de sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Para una ampliación de este punto cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 332.

¹¹⁶⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 339. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁶¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 340. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹⁶² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 340.

¹¹⁶³ Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 334.

¹¹⁶⁴ Señala Heidegger: “La interpretación tempórea del encontrarse no podrá, por consiguiente pretender reducir los estados de ánimo a partir de la temporalidad, resolviéndolos en puros fenómenos de temporización. Aquí se trata de hacer ver que los estados de ánimo *no son posibles*, en el cómo de su “significación” existensiva, *sino sobre la base de la temporalidad*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 340-341. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

¹¹⁶⁵ “La tesis de que “la disposición afectiva se funda primariamente en el haber-sido” sostiene que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un *retrotraer hacia (Zurückbringen auf)*” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 340. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹¹⁶⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 341. El término destacado en bastardilla es de Heidegger.

el particular modo del olvido de sí¹¹⁶⁷: “por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado ser-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano”¹¹⁶⁸.

Ahora bien, como anticipamos, la disposición afectiva central del haber-sido es la angustia, en especial, en su carácter de “inhospitalidad o desazón (*Unheimlichkeit*)” señalado en la primera reducción a la negatividad en el Capítulo precedente. Esta disposición hace aparecer “la nihilidad de todo lo que es objeto de ocupación, es decir, la imposibilidad de proyectarse en un poder-ser de la existencia primariamente fundado en las cosas que nos ocupan”¹¹⁶⁹. De este modo en el temporalizarse del haber-sido hacia el propio sí mismo: “La angustia se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón. Devuelve hacia el puro que... de las más propia y aislada condición de arrojado”¹¹⁷⁰. La angustia retrotrae al ser-arrojado de nuestra existencia para que desde ella podamos repetirnos: “Llevar ante la posibilidad de ser repetido es el modo extático específico del ser-sido que constituye la disposición afectiva de la angustia”¹¹⁷¹. Esto explica por qué en la angustia el Dasein está a “punto de saltar (*auf dem Sprung*)”¹¹⁷² hacia la posibilidad de su resolución y, en cambio, en el miedo se “obnubila (*Benommenheit*)” esta posibilidad. De esta forma la comparación del miedo y la angustia muestran semejanzas y diferencias en su desvelamiento temporal del Dasein. Desde la semejanza ha de decirse que ambos temples se manifiestan y patentizan al Dasein sin previo aviso, pero más allá de esta convergencia hay una diferencia significativa, la motivación de una y otra disposición no coinciden: “el miedo es provocado por el ente de la ocupación circunmundana. La angustia, en cambio, emerge desde el Dasein mismo. El miedo sobreviene desde lo intramundano. La angustia se eleva desde el ser-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte”¹¹⁷³. De este modo la angustia señalada en la primera reducción a la negatividad explicita todo su valor para el primer antecedente especulativo remitiendo al poder-ser del Dasein: “... en la temporalidad característica de la angustia, es decir, en el hecho de que ella se funda originariamente en el haber-sido y de que sólo a partir del haber-sido se temporizan en ella el advenir y el presente, se revela la posibilidad del poder que es propia del estado de ánimo de la angustia”¹¹⁷⁴.

Mas arriba dijimos que hay una cierta dualidad y ambigüedad temporal en el haber sido producto de su carácter fugaz e inestable. Por un lado, desde la perspectiva de la primera reducción a la negatividad la angustia se temporaliza desde un haber-sido originario y, por lo tanto, presupone un Dasein resuelto¹¹⁷⁵. En este marco, siguiendo el

¹¹⁶⁷ Heidegger remite a Aristóteles considerándolo el antecedente pre-fenomenológico de esta explicación. Complementa su referencia señalando que el comportamiento de los habitantes de una casa que al quemarse se llevan la primera cosa que tiene a la mano implica que “la temporalidad del miedo es un olvido que, estando a la espera, hace presente”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 342).

¹¹⁶⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 341-342.

¹¹⁶⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 343.

¹¹⁷⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 343.

¹¹⁷¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 343. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹¹⁷² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 344.

¹¹⁷³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 344.

¹¹⁷⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 344.

¹¹⁷⁵ En esta dirección hacia la neutralidad originaria del ser-sido Heidegger afirma: “En la angustia el Dasein está plenamente plegado sobre su nudo estado de desazón y absorbido por él. Ahora bien, esta absorción no sólo trae de vuelta al Dasein desde sus posibilidades “mundanas”, sino que le da también la posibilidad de poder-ser propio”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 344. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado y destacado en bastardillas son de Heidegger). Esto es la angustia en tanto movilidad originariamente específica de un Dasein resuelto no se identifica a priori con una

primer antecedente especulativo, el “retrotraer hacia” la apertura del Dasein es un movimiento temporal neutro que ora se plenifica en forma temporalmente impropia, en el miedo, ora se plenifica en forma temporalmente propia, en la angustia. Por otro lado, la angustia queda claramente diferenciada del miedo, pero ello implica que ella no se temporaliza siempre desde su haber-sido, sino que por su fugacidad e inestabilidad: “... la angustia se origina a partir del *advenir* de la resolución; el miedo desde el presente perdido, que modrosamente tiene miedo del miedo, y así cae justamente en él”¹¹⁷⁶. Complementariamente en este movimiento reductivo “el advenir y el presente de la angustia se temporalizan desde un haber-sido originario”¹¹⁷⁷. Entonces, sintetizando lo expuesto, la angustia originariamente se temporaliza co-originariamente desde el haber-sido, pero su forma de temporalizarse como condición de posibilidad y diferencia con el miedo se temporaliza desde el advenir. Esta diversificación del haber sido en relación al advenir tendrá su continuidad en el segundo antecedente especulativo. Cuando en el Anexo 2 tratemos la historicidad del Dasein -que se funda en el haber sido, pero se fundamenta desde el advenir- constataremos una tendencia en la historicidad misma a convertirse en Historia del ser anticipando así la lógica del segundo antecedente especulativo y rebasando los alcances del primer antecedente especulativo.

2.3. El presente: entre el instante, la eternidad y el tiempo vulgar¹¹⁷⁸.

Al exponer la constitución temporal del comprender con relación al advenir y del encontrarse con relación al haber-sido, el análisis de la temporalidad aún no está completo. Heidegger considera que hay una implicación recíproca ente los éxtasis temporales, por lo tanto la comprensión de la misma si bien está en directa relación con el advenir ello también implica una relación con el haber-sido y con el “presente (*Gegenwart*)”. En relación con este último Heidegger distingue también entre un presente propio y un presente impropio. El presente propio es el presente de la resolución que está imbricado en la situación que implica necesariamente una relación con el advenir y con el haber sido. El presente propio Heidegger lo denomina “instante (*Augenblick*)”¹¹⁷⁹ y, una vez que explicitó su carácter extático, subraya que “el fenómeno del instante *principalmente no* puede ser aclarado *ahora*”¹¹⁸⁰. Heidegger mismo recuerda en este punto su deuda con Kierkegaard, el cual reconoció por primera vez la función existensiva del instante. Pero, Heidegger le reprocha al pensador danés haberse mantenido en la oposición de tiempo y eternidad, con lo cual desarrolló su explicación en el contexto de la temporalidad vulgar y no de la temporalidad originaria. Dice Heidegger con respecto a la noción de eternidad en este marco donde analiza el presente propio e impropio en el marco del advenir neutro:

temporalización propia o impropia, sino que deja abierta la posibilidad para el poder-ser de una forma o de otra. De allí que Heidegger afirme que “la angustia solo puede irrumpir de un modo propio en un Dasein resuelto” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 344).

¹¹⁷⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 344-345. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹⁷⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 344.

¹¹⁷⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 346-349.

¹¹⁷⁹ Instante “significa la salida fuera de sí, pero *retenida* en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 338. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹¹⁸⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 338. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. El ahora como nivel intratemporal de la temporalidad será analizado, como veremos, en el capítulo VI de la segunda sección de *Sein und Zeit*.

“S. Kierkegaard vió con máxima penetración el fenómeno *existentivo* del instante, lo que no significa que lograrse también su correspondiente interpretación existencial. Kierkegaard se queda en el concepto vulgar del tiempo y determina el instante recurriendo al ahora y la eternidad. Cuando Kierkegaard habla de la “temporalidad”, se refiere al “estar en el tiempo” del hombre. El tiempo como intratemporalidad sólo conoce el ahora, pero no conoce jamás el instante. Pero, si éste es experimentado existentivamente, el supuesto de ello es una temporalidad más originaria aunque esencialmente no explícita”.¹¹⁸¹.

Nótese como la crítica de Heidegger a Kierkegaard considerara que el autor danés reduce el instante al ahora y a la eternidad. Es decir, la eternidad es aún concebida por Heidegger como ausencia de tiempo o mera duración de un ahora extendido, por eso puede ser asociada al ahora y al tiempo vulgar. Por el contrario el presente¹¹⁸² impropio es la “presentación (*Gegenwärtigen*)” de la irresolución. Esta modalidad del presente, se hace “clara tan sólo a partir de la interpretación tempórea de la caída en el “mundo” de la ocupación, caída que tiene en ella su sentido existencial”¹¹⁸³. En ese sentido Heidegger señala que Kierkegaard representa esta noción canónica de eternidad¹¹⁸⁴.

En el análisis del presente Heidegger destaca la función del instante como su temporalización propia y aclara que éste no puede ser explicado desde el tiempo centrado en el ahora y la eternidad. De este modo reconoce una oposición instante (tiempo propio)-eternidad y considera a ésta como una forma de la temporalidad centrada en el ahora, es decir, como parte de la temporalidad cotidiana, derivada y vulgar¹¹⁸⁵. Este análisis tiene como trasfondo la explicación del carácter originario y neutro del advenir en tanto éxtasis central de la temporalidad originaria y se mantiene en el contexto en el cual hay una temporalización originaria que se contrapone a fenómenos no originarios caracterizados como parte del tiempo vulgar o directamente como intemporales¹¹⁸⁶. Es decir, mientras el advenir es tematizado como originariamente neutro, en tanto criterio para explicar la neutralidad de los restantes niveles de la temporalidad originaria, encontramos tres aspectos relevantes a destacar desde el punto de vista de la eternidad. El primero indica, en continuidad con lo dicho sobre este punto en el Capítulo precedente, que la eternidad es concebida por fuera de la originariedad del tiempo en tanto queda asociada al tiempo del ahora¹¹⁸⁷ y al tiempo

¹¹⁸¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, nota 1, p. 338. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹¹⁸² Nuevamente Heidegger aclara con respecto al carácter neutro formal de la temporalidad que “formalmente comprendido todo presente es presentante”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 338).

¹¹⁸³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 338. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹¹⁸⁴ Así lo señala Heidegger: “Pero ahora Kierkegaard también se preocupa por la “temporalidad” del hombre, lo hace constantemente, y quiere señalar que la morada del hombre como “criatura” en la tierra está limitada en el tiempo y que esta temporalidad es un “portal” para la eternidad en el sentido de la beatitud comprendida por los cristianos en la “felicidad eterna””. (Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), *Gesamtausgabe* 49, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 47-48. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹¹⁸⁵ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 317-325.

¹¹⁸⁶ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 394-404.

¹¹⁸⁷ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 411-417.

cotidiano y vulgar. El segundo señala que el éxtasis desde el cual se explica y caracteriza a la eternidad, en tanto forma parte del tiempo cotidiano y vulgar¹¹⁸⁸, es el éxtasis del presente en su forma impropia. El tercero, encontramos en esta explicación una oposición-instante-eternidad que tenderá a disolverse en los análisis de la temporalidad originaria posteriores a *Sein und Zeit*.

En lo que respecta al análisis del presente en el marco del estado de abierto, y continuando lo previamente señalado, éste éxtasis temporal fundamenta el momento estructural constitutivo del cuidado que es la caída¹¹⁸⁹. El análisis preparatorio de la misma había comenzado con la interpretación de tres fenómenos: la habladería, la curiosidad, la ambigüedad y Heidegger aclara ahora metodológicamente que: "... limitaremos nuestra investigación a la consideración de la curiosidad, porque en ella es donde resulta más fácil ver la específica temporalidad de la caída. En cambio el análisis de la habladería y de la ambigüedad presupone la aclaración de la constitución tempórea del discurso y de la interpretación"¹¹⁹⁰. La estructura existencial de la "curiosidad (*Neugier*)" se identifica con el primado del poder-ver en tanto percibimos en "carne y hueso (*leibhaftig*)" la donación presente de las cosas. Pero, desde la caída en el presente gobernada por la curiosidad, las cosas así percibidas se encuentran en "una presentación que se enreda en ella misma"¹¹⁹¹.

Desde esta perspectiva del presente como tiempo impropio, al igual que en el caso del haber-sido, predomina la orientación del advenir. Analizado desde la presentación, como modalidad del presente impropio, el advenir en general es lo todavía no visto y complementa el "estar a la expectativa (*Gewärtigen*)" como modalidad del advenir impropio. La curiosidad esta vuelta hacia el advenir como aquello todavía no visto, pero bajo el dominio de la caída lo único que logra la curiosidad es perpetuar el presente y desplazar el advenir hacia un permanente esperar que se convierte en un "escapar (*entlaufen*)" del presente hacia lo nuevo. La curiosidad dota al presente de una movilidad constitutiva centrada en un "no detenerse (*Unverweilen*)" que busca en todo momento escapar del presente "saltando tras de él (*nachspringt*)" sin lograrlo jamás de forma definitiva. Tenemos así en la curiosidad del presente "la condición tempórea existencial de la dispersión (*Zerstreuung*)"¹¹⁹² que, desde nuestra perspectiva, caracteriza a la eternidad entendida como mera sucesión de un uno tras otro.

La curiosidad como fenómeno impropio del presente implica también la "falta de morada (*Aufenthaltlosigkeit*)", un "desasosiego disperso (*zerstreute Unverweilen*)" que

¹¹⁸⁸ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 404-411.

¹¹⁸⁹ "Así como el futuro posibilita primariamente el comprender, y el ser-sido posibilita el estado de ánimo, de igual manera el tercer momento estructural constitutivo del cuidado, la caída tiene su sentido existencial en el presente". (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 346. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹¹⁹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 346. Resulta extraña esta afirmación ya que el propio Heidegger aclara que la interpretación debe entenderse en el marco de la comprensión, lo cual en principio determina, salvo aclaración en contrario, que el advenir en tanto modo temporal específico de la comprensión es el criterio para la explicitación temporal de la interpretación que es elucidada en el marco de la comprensión. A su vez, con respecto al discurso Heidegger aclarará, en el ítem siguiente al análisis de la caída, que si bien éste no tiene una temporalidad específica predomina en su caracterización de forma privilegiada la presentación.

¹¹⁹¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 346.

¹¹⁹² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 347. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

es “el fenómeno maximamente opuesto al *instante*”¹¹⁹³. Heidegger afirma que “la curiosidad no es “producida” por la ilimitada vastedad de lo que aún no ha sido visto, sino en el modo cadente de temporalización del presente que salta fuera”¹¹⁹⁴ y, por eso “incluso cuando todo se ha visto, y precisamente entonces, la curiosidad *inventa* algo nuevo”¹¹⁹⁵. Esta infinitud vulgar de un presente caído en la curiosidad sin morada da a Heidegger el modelo fenomenológico para interpretar a la eternidad como infinita sucesión presente de horas sin punto fijo. Ahora bien, y como veremos mas adelante, este modo de temporalización del “saltar fuera” de un presente que se eterniza se funda, en realidad, en la esencia finita de la temporalidad, al respecto señala Heidegger: “El origen del “saltar fuera”, propia del presente, es decir, de la caída en el estar perdido, es la temporalidad originaria y propia misma, temporalidad que hace posible el arrojado ser-para-la-muerte”¹¹⁹⁶. El presente de la curiosidad caída es un movimiento infinito que lo quiere ver todo, salvo el tiempo originario del “ser-para-la-muerte”. Hacia el final de este Capítulo examinaremos si esta infinitud irreversible de la eternidad fundada en un presente caído que salta fuera de sí durando todo el tiempo al estar gobernado por la curiosidad puede superarse en una infinitud que contenga al concepto de eternidad de forma “mas originaria”.

2.4. El discurso tempóreo: unidad cooriginaria neutra del “brotar de las palabras”¹¹⁹⁷.

El análisis preparatorio de los Parágrafos 29-34, es decir, del estado de abierto se completa así temporalmente con el comprender fundado en el advenir, la disposición anímica o encontrarse en el haber-sido y la caída en el presente respectivamente. El discurso cuarto elemento componente del estado de abierto “no se temporaliza primariamente en un éxtasis determinado”¹¹⁹⁸. Al respecto Heidegger señala que “*la temporalidad se temporaliza enteramente en cada éxtasis*”¹¹⁹⁹ fundamentando así “*la unidad de la estructura del cuidado*”¹²⁰⁰. El cuidado es una estructura tripartita conformada por existencialidad, facticidad y caída y el estado de abierto es una estructura cuatripartita conformada por la comprensión (existencialidad), el encontrarse (facticidad), el discurso y la caída. El discurso cumple una función de articulación originaria -de la comprensión y del encontrarse- en el estado de abierto que no tiene en la estructura temporalizada del cuidado por no corresponderle un éxtasis temporal específico y no ser componente de su estructura. Frente a ello Heidegger afirma que “el discurso es tempóreo en *sí mismo*”¹²⁰¹ y, por ende, “está fundado en la unidad extática de la temporalidad”¹²⁰², pero no es el análisis del “tiempo gramatical” el que permite comprender su sentido. Que el discurso no se temporalize según un éxtasis temporal determinado, no quiere decir que no sea un existenciarío en sentido estricto. Greisch indica¹²⁰³ que el discurso tiene que ser comprendido como la “garantía de unidad” de todos los éxtasis temporales. Heidegger afirma algo que será sumamente importante para el Capítulo 10 de este trabajo cuando señala que el discurso al no fundamentarse en

¹¹⁹³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 347. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹⁹⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 348. El término entrecorillado es de Heidegger.

¹¹⁹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 348. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹¹⁹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 348. El término entrecorillado es de Heidegger.

¹¹⁹⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 349-350.

¹¹⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 349.

¹¹⁹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 350. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹²⁰⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 350. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹²⁰¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 349. Los términos destacadas en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁰² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 349.

¹²⁰³ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d' une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 338.

ningún éxtasis temporal determinado “la *presentación* tiene en él una función *preferencial*”¹²⁰⁴. Esta “función *preferencial*” si bien no es analizada en *Sein und Zeit*, ni tampoco se aclara qué tipo de presentación podría ser: propia, impropia u otra diferente, lo cierto es que Heidegger enfatiza este carácter originario articulador del discurso señalar que en él se da el “brotar de las palabras”¹²⁰⁵. Por ello, no identificar un éxtasis específico para el discurso no atenta contra su originalidad, pues: “*El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*”¹²⁰⁶. Heidegger sugiere de este modo una cierta cuaternidad del tiempo en la cual el presente o la presentación en alguna de sus formas tendría una función privilegiada. Como dijimos más arriba en el Capítulo 10 este aspecto relevante del presente-presentación resultada fundamental para el tratamiento cuatripartido del tiempo propio en la Conferencia *Zeit und Sein*.

En el “Dasein está cooriginariamente”¹²⁰⁷ contenida la unidad de sus tres éxtasis temporales, advenir, haber-sido y presentación siguiendo una definición de la temporalidad originaria estático-horizontal fundada en el primado del advenir neutro. Como analizaremos en el Anexo 2 siguiendo esta “*apertura en general*”¹²⁰⁸ del Dasein como hilo conductor fenomenológico encontraremos que los éxtasis de la historicidad y el tiempo del mundo/intratemporalidad, si bien son cooriginarios con el advenir pretendidamente indiferente no se revelan de un modo directo como neutros en el mismo sentido abriendo así un camino hacia el segundo antecedente especulativo.

3. La preteridad originaria del presente.

Heidegger señala que el “tiempo del mundo” o intratemporalidad se fundamenta en el presente¹²⁰⁹ y para dar cuenta de su pertenencia a la temporalidad originaria debemos distinguirlo del tiempo vulgar. El Parágrafo 78 de *Sein und Zeit* señala que el análisis temporal precedentemente realizado es incompleto¹²¹⁰ porque el descubrimiento de la constitución histórica de la existencia y la interpretación temporal de la cotidianeidad en el Parágrafo 71 ya implican que la trama de nuestra existencia histórica son un “ser “en el tiempo” (*ist “in der Zeit”*)” que es tan importante como el “ser en (*In-sein*)” del “estado de abierto (*Erschlossenheit*)”. Si el tiempo del mundo o intratemporalidad no fuese originario se convertiría en un pura “duración (*durée*)” bergsoniana¹²¹¹ cualitativa

¹²⁰⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 349. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁰⁵ En este orden de cosas afirma Heidegger la importancia fundamental del discurso: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del ser en el mundo *se expresa como discurso*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras (*Den Bedeutungen wachsen Worte zu*), en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas se ven provistas de significaciones”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 161. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹²⁰⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 161. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 223.

¹²⁰⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 221. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹²⁰⁹ Heidegger señala así al tiempo del mundo: “Al tiempo en el que caen los hechos mundanos y los procesos naturales en sentido estricto lo llamamos tiempo del mundo... Qué sea en el fondo este tiempo del mundo y cómo hay que entenderlo nos resulta del todo oscuro. Solo sabemos que, en la medida en que se lo entiende como tiempo-ahora, es el tiempo en el que lo subsistente sale al encuentro”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Sommersemester 1925, GA 21*, p. 248).

¹²¹⁰ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 383.

¹²¹¹ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 384-385.

contrapuesta a un tiempo cuantitativo reductible al espacio¹²¹². Heidegger procura dado que “el Dasein fáctico toma en cuenta el tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad”¹²¹³ explicar “el comportamiento elemental de contar con el tiempo”¹²¹⁴ como previo al análisis cronológico.

El tiempo del mundo y la intratemporalidad se expresan en afirmaciones familiares haciendo comprensible el comportamiento cotidiano de “contar con el tiempo”¹²¹⁵. En tanto “... historicidad e intratemporalidad se muestran igualmente originarias”¹²¹⁶ no se debe confundir la intratemporalidad con el tiempo cotidiano-vulgar¹²¹⁷, pues “a la temporalidad misma le pertenece algo así como un tiempo del mundo, en el sentido estricto del concepto tempóreo existencial del mundo”¹²¹⁸; por eso no hay una aporía entre un tiempo del mundo entendido aristotélicamente y un tiempo del alma entendido agustinianamente¹²¹⁹. De esta forma “el concepto vulgar de tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario”¹²²⁰ quedando así justificada la noción de temporalidad originaria¹²²¹ presentada en el Parágrafo 65. Esta cuestión lleva, según Paul Ricoeur, a la jerarquización de los niveles de temporalización como uno de los “admirables descubrimientos”¹²²² de la segunda sección de *Sein und Zeit*. Por eso en el Parágrafo 79 titulado “La temporalidad del Dasein y el ocuparse fáctico”¹²²³

¹²¹² Para una confrontación entre la cualidad del tiempo en tanto duración frente a su espacialización cuantitativa y pérdida de esa duración originaria en la conciencia cfr. Bergson, Henry, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, pp. 61-101.

¹²¹³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 404.

¹²¹⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 404.

¹²¹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 404.

¹²¹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 377.

¹²¹⁷ A este aspecto se liga la cuestión de *contar* con el tiempo, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 411-420.

¹²¹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 405.

¹²¹⁹ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 643-661.

¹²²⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 405. Si bien se trata aquí del concepto vulgar de tiempo que recibirá una interpretación detallada en el Parágrafo 81, también podemos considerar que Heidegger está desplazando la aporía entre tiempo del alma y tiempo del mundo. Dicho de otra forma esa “curiosa vacilación (*merkwürdige Schwanken*)” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 405) representada de manera emblemática en la filosofía antigua por la interpretación aristotélica y la interpretación agustiniana del tiempo. También hay que preguntarse si es posible reconciliar tiempo y espíritu; el Parágrafo 82 muestra que este problema se dirime en una confrontación de Heidegger con Hegel. Es precisamente en este diálogo que podemos hablar de “la analítica tempóreo-existencial del Dasein y la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 406). La comprensión plena de este Parágrafo que conforma el sexto y último capítulo de *Sein und Zeit* implica el contexto de otros textos que amplían las tesis heideggerianas en torno al punto. Fundamentalmente a partir de *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (cfr. Heidegger, Martin, *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester, 1925-26, GA 21, Parágrafos 15-37, pp. 197-416*) hay un examen detallado de la problemática kantiana del tiempo (cfr. Heidegger, Martin, *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester, 1925-26, GA 21, Parágrafos 22-36, pp. 269-408*) y también contiene indicaciones relativas a la noción de tiempo en Hegel (cfr. Heidegger, Martin, *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester, 1925-26, GA 21, Parágrafo 20, pp. 251-262*) y a Aristóteles y Bergson (cfr. Heidegger, Martin, *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester, 1925-26, GA 21, Parágrafo 21, pp. 263-268*). Más preciso aún es el Parágrafo 19 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* titulado “Tiempo y temporalidad” con su interpretación detallada del tratado aristotélico del Libro IV de la *Física* (cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24, pp. 336-361*). En general Heidegger parte del concepto vulgar de tiempo para avanzar desde allí hacia la originariedad de la intratemporalidad (cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24, pp. 362-388*).

¹²²¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 405.

¹²²² Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, p. 723.

¹²²³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 406.

argumentando en favor de la co-origenariedad de este tiempo del mundo o intratemporalidad Heidegger recapitula un aspecto central de la analítica existencial: “El Dasein existe como un ente al que en su ser *le va* su propio ser”¹²²⁴ vive anticipándose a sí y se proyecta en un mundo “coestando con otros, se mantiene en un estado interpretativo mediano que queda articulado en el discurso y expresado en el lenguaje”¹²²⁵, desde esta discursividad del tiempo ocupado reconstruiremos el primer carácter originario del presente o presentación como tiempo del mundo o intratemporalidad.

3.1. Primera origenariedad de la intratemporalidad: el “tiempo del mundo (*Weltzeit*)”.

Desde nuestro punto de vista la intratemporalidad en tanto “tiempo del mundo (*Weltzeit*)” tiene un primer nivel de origenariedad en el “tiempo expresado (*ausgesprochene Zeit*)”. Para introducir este tipo de temporalidad Heidegger interpreta el discurso cotidiano sobre el tiempo¹²²⁶ como un complemento al Parágrafo 65 en el cual puso entre paréntesis los substantivos del lenguaje ordinario –pasado, presente y futuro- para referirse fenomenológicamente al tiempo como haber-sido, presentación y advenir¹²²⁷. El “tiempo expresado (*ausgesprochene Zeit*)” al orientarse al uso horario implica la “autointerpretación de los comportamientos de la presentación (*Gegenwärtigens*), del estar a la expectativa (*Gewärtigens*) y del retener (*Behaltens*)”¹²²⁸, y se inscribe en el “retroceso (*Rückgang*)” desde tiempo vulgar hacia el tiempo originario¹²²⁹ dando cuenta de “su origen a partir de la temporalidad existencial”¹²³⁰. En los *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger describe los recursos expresivos lingüísticos de esta “autointerpretación de los comportamientos”¹²³¹ del Dasein cuando cuenta con el tiempo¹²³², así “el ocuparse circunspectivo de la comprensión común se funda en la temporalidad, y lo hace en el modo de la presentación que está a la espera y retiene”¹²³³ y por eso “la presentación tiene una particular preponderancia”¹²³⁴ bajo la modalidad del “olvido de la presentación ocupada”¹²³⁵ en la que “el uno mismo dice “yo-yo” ”¹²³⁶.

¹²²⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 406. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²²⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 406.

¹²²⁶ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 386-387.

¹²²⁷ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 387.

¹²²⁸ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 363.

¹²²⁹ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 362.

¹²³⁰ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 374.

¹²³¹ Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 367.

La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

¹²³² Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 363-369. Señala Heidegger: “El Dasein, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, *se expresa a sí mismo*. Tomarse tiempo es expresarse de tal forma que *siempre se dice el tiempo*” (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 366. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). En este mismo sentido, este enunciado presupone que “siempre contamos ya con el tiempo, antes de lo que midamos mirando el reloj”. (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 365).

¹²³³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 406.

¹²³⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 407.

¹²³⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Parágrafo 68, en especial, p. 339.

¹²³⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 322. El término entrecomillado es de Heidegger.

Entonces, la primera forma de originaridad del presente intratemporal es el “tiempo del mundo (*Weltzeit*)” entendido como “tiempo expresado (*ausgesprochene Zeit*)” que consta de cuatro “momentos estructurales”¹²³⁷. En primer lugar tenemos la “*databilidad (Datierbarkeit)*”¹²³⁸ que debe diferenciarse del hecho empírico de la datación en el calendario¹²³⁹ porque es su condición de posibilidad¹²⁴⁰ “en tanto que (*Als*)”¹²⁴¹ ahora. En la databilidad estructurando de manera no temática¹²⁴² los actos elementales de nuestra existencia¹²⁴³ acaece una “*presentación* de entes. En el “ahora que...” se da el carácter *extático* del presente. La *databilidad* del “ahora”, “luego” y “entonces” es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporalidad y es, *por ello*, esencial al tiempo mismo expresado”¹²⁴⁴. La databilidad no es un fenómeno derivado de la temporalidad extática¹²⁴⁵, sino que participa de ella con pleno derecho, por eso el “ahora”, “luego” y “cuando” “*procediendo de la temporalidad, son ellos mismos tiempo*”¹²⁴⁶. En este sentido la datación es neutra, ni propia, ni impropia, sólo con los datos del calendario se ingresa en sentido estricto en el tiempo nivelado. Por lo tanto distinguimos, como sugiere Jean Greisch¹²⁴⁷, la “datación primaria” que, a nuestro juicio, se ocupa de la apertura temporal neutra del Dasein cuestionando el carácter meramente indiferenciado del ahora tal como se da en la eternidad comprendida como mera sucesión atemporal, de la “datación secundaria” que mide el tiempo en el calendario¹²⁴⁸.

¹²³⁷ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 369 y ss.

¹²³⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 407. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹²³⁹ “La fecha no tiene que ser una fecha del calendario en sentido estricto. La fecha del calendario es únicamente un modo especial de la datación cotidiana. La indeterminación de la fecha no quiere decir una carencia de databilidad como estructura esencial del “ahora”, del “hace un rato”, del “luego””. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 371. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁴⁰ Heidegger incluso señala una databilidad aunque el enunciado no contenga ninguna indicación temporal específica, por ejemplo, “la más trivial locución cotidiana “hace frío”, connota un “ahora que””. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 407. Los términos entrecomillados son de Heidegger). Un análisis que profundiza estos aspectos se puede consultar en Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 370-372.

¹²⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 148-153.

¹²⁴² Heidegger relaciona la preocupación por las cosas del mundo con el “tiempo expresado (*ausgesprochene Zeit*)”. Esta relación se encuentra en el trabajo de fundamentación del presentificar que manifiesta la databilidad. Cuando el Dasein habla de lo que es objeto de su ocupación connota siempre un “ahora que”, un “luego cuando”, un “entonces cuando”. Al hablar de los objetos de su ocupación, el Dasein se expresa a sí mismo. Hablar de las cosas decir algo de ellas es un interpretarse, a la vez, como estando en medio de ellas, este fenómeno “esta fundado en la *presentación*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 408. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). Dicha fundamentación confirma el rol absolutamente fundamental del tiempo en la articulación de la comprensión existencial.

¹²⁴³ Heidegger señala del modo siguiente este carácter: “*Puesto que el temporalidad constituye la forma extático-horizontal la luminosidad del ahí, ya es siempre originariamente interpretable en el ahí y, por consiguiente, ya está conocida en él*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 408. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger).

¹²⁴⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 408. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹²⁴⁵ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 388-389.

¹²⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 408. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹²⁴⁷ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 390.

¹²⁴⁸ Incluso Greisch sugiere que las fechas en el calendario cuando son datos históricos expresan también una significación existencial originaria de la datación, cfr. Greisch, Jean, “*Zeitgehöft et Anwesen. La diachronie du poème*” en Martine Broda (editor) *Contre-Jour Etudes sur Paul Celán*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986, pp. 167-183.

En segundo lugar ha de señalarse la “extensión o tensión (*Erstreckheit/Gespanntheit*)” del tiempo interpretado como un intervalo que posee una cierta “duración (*Währen*)”. Se trata de la vivencia del “lapso de tiempo (*Zeitspanne*)” que Heidegger designa “extensión (*Erstreckheit*)”, usando un término ya empleado en el análisis de la historicidad como veremos en el Anexo 2. Este ahora extendido¹²⁴⁹ no es un momento puntual en el tiempo, sino que contiene una transitividad¹²⁵⁰, un “mientras que”. El Dasein estando a la espera de lo que se ocupa se olvida de sí y el tiempo queda “encubierto (*verdeckt*)”¹²⁵¹: “En virtud de este encubrimiento el tiempo que el Dasein se da, tiene, por así decirlo, agujeros (*Löcher*)”¹²⁵², una “falta de integridad (*Unzusammen*)” que no es un “despedazamiento (*Zerstückelung*)”, “sino un modo de la temporalidad ya siempre abierta y extáticamente *extendida*”¹²⁵³. Si bien Heidegger menciona la resolución¹²⁵⁴ en el análisis, no obstante diferencia esta temporalización propia¹²⁵⁵ de una originariamente indiferente de la extensión¹²⁵⁶, por eso, a nuestro juicio, esta forma de concebir la extensión como un tiempo con agujeros permite cuestionar la noción de una eternidad como sucesión de horas indiferenciados y continuos.

En tercer lugar Heidegger introduce el tiempo de la alteridad, del “ser-con (*Mitsein*)” concebido como “publicidad (*Öffentlichkeit*)” de un tiempo común que aliena al sí mismo¹²⁵⁷. En el Parágrafo 80 titulado “El tiempo del que nos ocupamos y la

¹²⁴⁹ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, Parágrafo 24, pp. 372-373.

¹²⁵⁰ Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, Parágrafo 24, en especial p. 373.

¹²⁵¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 409. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹²⁵² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 409.

¹²⁵³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. Un tema que Heidegger no aborda en *Sein und Zeit* es el de la representación teórica del flujo continuo del tiempo, por ejemplo en la afirmación que “las posibles formas como el Dasein se da y deja tiempo han de ser determinadas primariamente a partir de *la manera como el Dasein, de acuerdo con el modo concreto de su existencia “tiene” su tiempo*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger). Esta es una cuestión que remite a los diversos modos en que el Dasein puede tener su tiempo y a los distintos recursos de figuración de su tiempo que no tiene un tratamiento específico en el texto.

¹²⁵⁴ Como señalábamos en el párrafo progresivamente en su argumentación Heidegger reincorpora la relación temporal entre propiedad-impropiedad para explicar el problema de la extensión aclarando: “Más arriba se ha caracterizado el existir propio e impropio en relación a los modos de temporización de la temporalidad que lo fundan”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410) sobre los cuales se asienta la resolución y la irresolución. La explicación entonces revaloriza nuevamente la función de la resolución, por ejemplo el que afirma: “no tengo tiempo para nada””. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410. La expresión es entrecomillada por Heidegger) vive irresuelto, por el contrario el Dasein resuelto es aquel que siempre tiene su tiempo: “así como el que existe en forma impropia pierde constantemente el tiempo y nunca “tiene” tiempo, así también el carácter distintivo de la temporalidad de la existencia propia es que esta existencia, en su resolución, nunca pierde el tiempo, y que “siempre tiene tiempo””. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁵⁵ “La existencia instantánea se temporiza como extensión íntegra en forma de destino, en el sentido de la *estabilidad* propia del sí mismo (*Die augenblickliche Existenz zeitigt sich als schicksalhaft ganze Erstrecktheit im Sinne der eigentlichen, geschichtlichen Ständigkeit des Selbst*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹²⁵⁶ Dice Heidegger: “... *el Dasein fácticamente arrojado puede “tomarse” tiempo y perderlo tan sólo porque a él en cuanto temporalidad extáticamente extendida, con la aperturidad del ahí fundada en esa temporeidad le ha sido asignado un “tiempo”*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 410. La expresión destacada en bastardillas y los términos entrecomillados y destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹²⁵⁷ Dice Heidegger al respecto: “Ahora bien, en la medida en que la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el “mundo” del que se ocupa, *no conoce como suyo “el tiempo”* que se toma, sino que al

intratemporalidad”¹²⁵⁸ Heidegger indica que en tanto el ser del Dasein es el cuidado tiene el tiempo público para orientarse circunspectivamente¹²⁵⁹ y señala que este tiempo no tiene necesariamente una forma lingüística¹²⁶⁰ en tanto tiempo común a todos¹²⁶¹. La interpretación ontológico-existencial relaciona este tiempo público con la movilidad de la caída explicitando su carácter originario y neutro. La descripción fenomenológica explica que en tanto el Dasein se ocupa con este tiempo¹²⁶² no debe identificárselo con el tiempo vulgar¹²⁶³ y medido¹²⁶⁴.

En virtud de lo señalado la explicación del tiempo público debe partir de cómo nos relacionamos con el mundo circundante. En el sucederse del día y la noche se descubre una modalidad fundamental del darse del tiempo: “El sol sirve para datar el tiempo interpretado en el ocuparse”¹²⁶⁵. Esta reivindicación de la alternancia día-noche del tiempo común resultará central para comprender parte del análisis heideggeriano de la poética de Hölderlin como veremos en el Capítulo 8. Es decir, cómo los hombres vivencian a los Dioses en “un acontecer *cotidiano (ein tagtägliches)*”¹²⁶⁶. Volveremos sobre este punto en el mencionado Capítulo 8, aquí solo señalamos que este tiempo común a hombres y Dioses no se reducirá a ser meramente “una *medida* públicamente accesible”¹²⁶⁷. Anticipando aspectos del mencionado Capítulo 8, especialmente del tratamiento heideggeriano del Himno de Hölderlin „*Andenken*“, señalamos que éste es un ejemplo sobre “el tiempo ocupado (*die besorgte Zeit*)”¹²⁶⁸ de los hombres con los Dioses. En este sentido el tiempo vulgar que se muestra en los relojes, las agendas, los horarios no da cuenta de la verdadera naturaleza del tiempo común, es decir, la

ocuparse *aprovecha* el tiempo que “hay” con el que *se* cuenta”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 411. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁵⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 411.

¹²⁵⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 411.

¹²⁶⁰ Heidegger señala: “El “ahora” siempre se expresa, se exteriorice verbalmente o no... Se da el tiempo, es subsistente, sin que podamos decir cómo y dónde está”. (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 373. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹²⁶¹ Dice Heidegger al respecto: “Cómo último carácter del tiempo, entendido como tiempo con el que contamos y que expresamos, nombramos la *publicidad (Öffentlichkeit)* del tiempo. El “ahora” siempre se expresa, se exteriorice verbalmente o no. Cuando decimos “ahora” mencionamos: “ahora que sucede esto y aquello”. El “ahora” datado tiene cierta extensión. Cuando expresamos el “ahora” datado y extendido, *en el convivir (Miteinandersein)*, cada uno comprende a los otros. Cuando decimos “ahora”, todos comprendemos este destino: “ahora mientras habla el profesor”, “ahora, mientras escriben los señores”, o “ahora por la mañana”, “ahora, al final del semestre”. No es preciso coincidir en modo alguno en la datación del “ahora” para entenderlo como “ahora”. El “ahora” expresado en la convivencia es comprensible para todos. Aunque en cada caso uno diga su “ahora”, sin embargo el “ahora” es para todos. La accesibilidad del “ahora” para todos, con independencia de su datación, caracteriza el “ahora público”. El “ahora” es accesible a todos y por ello no pertenece a nadie”. (Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 373. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁶² Heidegger señala al respecto: “Porque el Dasein existe esencialmente como arrojado y cadente, en su preocupación interpreta el tiempo en la forma de un cómputo del tiempo. *En él se temporiza el “propio” hacerse público del tiempo*; y de esta manera se debe decir que *la condición de arrojado del Dasein es la razón de que “haya” un tiempo público*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 411-412. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁶³ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 394-397.

¹²⁶⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 175-180.

¹²⁶⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 412-413.

¹²⁶⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 413. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹²⁶⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 413. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹²⁶⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414.

cotidianeidad no agota esta forma del tiempo expresado¹²⁶⁹. La temporalidad pública, por un lado, es una transición desde la temporalidad originaria hacia la temporalidad vulgar¹²⁷⁰, pero, por el otro, puede ser considerada neutra a lo impropio en tanto da cuenta de la importancia que para el Dasein tiene el descubrimiento de la naturaleza, de su claridad y del día y la noche para su trato con lo divino: “una *condicion respectiva* especialísima. Para poder tratar en la ocupación con lo a la mano dentro de lo que está ahí, el cotidiano y *circunscriptivo* ser-en-el-mundo necesita *poder-ver*, es decir, necesita de la claridad... el Dasein está a merced de la fluctuación del día y la noche. El día con su claridad hace posible la visión, la noche la imposibilita”¹²⁷¹.

En cuarto lugar tenemos la “significatividad (*Bedeutsamkeit*)”¹²⁷² tratada en el Parágrafo 18 de *Sein und Zeit* donde el mundo ya había sido definido por medio de ella y de la “condición respectiva (*Bewandtnis*)”. Para Heidegger la significatividad es un contar con el tiempo para algo: “será *tiempo para* el quehacer diario”¹²⁷³. De esta forma el tiempo es “*apropiado (geeignet)* o *inapropiado (ungeeignet)*”¹²⁷⁴ para algo¹²⁷⁵, es un “tiempo para” y un “no tiempo para”¹²⁷⁶ “en el sentido ontológico existencial”¹²⁷⁷ de su particular y singular pertenencia al fenómeno originario¹²⁷⁸ de la temporalidad. En el punto siguiente nos ocupamos de este cuarto momento del tiempo expresado.

En definitiva el “tiempo expresado” forma parte con pleno derecho de la originariedad del tiempo desde el éxtasis del presente en tanto: “... es datable, tenso, público y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo”¹²⁷⁹. Su carácter “expresado” contiene estos cuatro elementos¹²⁸⁰ y, desde nuestra perspectiva, los dos primeros momentos, databilidad y extensión, permiten pensar el ahora en su valor diferencial y no en mera igualdad con otro ahora. Desde nuestro punto de vista con esta complejización se des-identifica al ahora del mero ahora lineal, lo que permitirá revisar la equivalencia eternidad intemporal-sucesión indefinida de horas en el presente continuo, equivalencia que se fundamenta desde el uso del ahora en el tiempo vulgar. En el punto 4 de este Capítulo examinaremos la posibilidad de una eternidad mas originaria y sus alcances al ya no ser pensada en el marco de esa temporalidad vulgar y derivada compuesta de horas unos tras otros. En cuanto al carácter publico del tiempo expresado nos permitió anticipar el tratamiento de las relaciones entre hombres y Dioses

¹²⁶⁹ Heidegger señala: “Con la temporalidad del Dasein arrojado, abandonado al mundo y que se da tiempo, ya está descubierto algo así como el “reloj”, es decir, un ente a la mano que, en su regular periodicidad se ha hecho accesible en la presentación que está a la espera”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 413. La expresión destacada en bastardillas y el término entrecomillado y destacado en bastardillas son de Heidegger).

¹²⁷⁰ Heidegger señala: “Si la medición del tiempo la que “propriadamente” hace público el tiempo de que nos ocupamos, entonces el tiempo público resultará fenoménicamente accesible en forma clara si prestamos atención a la manera como se muestra lo datado en semejante datación “calculante””. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹²⁷¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 412. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁷² Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 414-415.

¹²⁷³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁷⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁷⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 83.

¹²⁷⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 369-370.

¹²⁷⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414.

¹²⁷⁸ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, pp. 748-757.

¹²⁷⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414.

¹²⁸⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 369-374.

en la poética hölderliniana que examinaremos en el Capítulo 8. Finalmente la significatividad la trataremos en detalle en el ítem siguiente y contataremos una relación entre cierta preteridad del presente y la libertad.

3.2. Segunda originariedad de la intratemporalidad: Significatividad y libertad.

La significatividad es un “tiempo del mundo” que caracteriza el modo de ser del Dasein con los entes en su ocupación¹²⁸¹. En este sentido, como señalamos arriba, es un tiempo fenomenológico originario que “se funda en la temporalidad del Dasein”¹²⁸² cuya delimitación no es unívoca. En términos específicos existen dos modos de referirse al ser del tiempo intratemporal en el transcurso de *Sein und Zeit*¹²⁸³. O bien seguimos el hilo conductor de la presentación como éxtasis privilegiado para su explicación, entonces hemos de considerar la significatividad o tiempo del mundo como una forma de intratemporalidad¹²⁸⁴. O bien explicamos la significatividad desde la temporalidad circunspectiva específica de los útiles en el mundo donde no es el éxtasis del presente el único que interviene en la explicación de su temporalización, sino que debemos remitirnos al carácter temporal apriorístico del ser dejado en libertad del ente en el mundo.

Siguiendo este último camino Heidegger señala que la “Condición respectiva es el ser del ente intramundano... Como ente, él tiene siempre una condición respectiva”¹²⁸⁵. Se trata de un “apriorístico” dejar ser”¹²⁸⁶ por el cual el ente “queda en libertad” en un “previo dejar en libertad” que es un “haber-desde-siempre-dejado-ser-que-deja-en-libertad”¹²⁸⁷ como “pretérito perfecto a priori”¹²⁸⁸. En la *Randbemerkung c* a la página 85 de *Sein und Zeit* se relaciona este modo temporal refiriéndose a dos autores, por un lado, a Aristóteles en *Física A 1* y en *Metafísica E 1029 B 29*, por otro lado, a Kant señalando que “en vez de perfecto a priori podría decirse también: perfecto ontológico o trascendental (cfr. la doctrina del esquematismo en Kant)”¹²⁸⁹.

El pretérito perfecto *a-priori* entendido como temporalidad del mundo es mencionado, pero no desarrollado de modo específico en *Sein und Zeit*. Sabemos por esta indicación dada en la *Randbemerkung* citada que se trata tanto de un tiempo que se relaciona con una temporalidad circunspectiva que pretende explicar el ser previamente dejado en libertad del ente y con una redefinición del concepto de *a-priori* en términos de un esquematismo temporal. En esta sección nos centramos en la explicación del *a priori*

¹²⁸¹ Heidegger aclara que “Todo comportamiento del Dasein debe ser interpretado desde su ser, es decir, desde la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 404-405). Esta declaración programática incluye “a la interpretación del tiempo del mundo”, en la misma se debe dar cuenta de cómo “a la temporalidad misma le pertenece algo así como un tiempo del mundo, en el sentido estricto del concepto tempóreo existencial de mundo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 405). En este sentido los análisis previamente desarrollados sobre la historicidad son considerados ahora incompletos hasta que no se desarrolle el tiempo del mundo, es decir, el Dasein histórico y su historicidad propia son también una temporalización que transcurre en el tiempo, y precisamente el origen de esa temporalidad que explica como un ente en tanto útil es utilizado “en el tiempo” es lo que ha de explicarse bajo la noción de tiempo del mundo e intratemporalidad, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 404.

¹²⁸² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 415. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹²⁸³ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 83-88; 352-360.

¹²⁸⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 404-437.

¹²⁸⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 84.

¹²⁸⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 85. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹²⁸⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 83.

¹²⁸⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 85. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹²⁸⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 85. *Randbemerkung c*.

como carácter temporal circunspectivo y en el Capítulo siguiente nos adentraremos en la posibilidad de concebir un “perfecto ontológico o trascendental”¹²⁹⁰ examinado la exégesis que Heidegger realiza de la imaginación trascendental kantiana. Consideramos que la mención al pretérito perfecto *a-priori* realizada en el Parágrafo 18 debe ser puesta en correlación con el desarrollo completo de las tres secciones que conforman el Parágrafo 69 en el cual se especifica la temporalidad del “ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)”¹²⁹¹.

3.2.1. La temporalidad y deliberación circunspectiva.

En cuanto a la temporalización circunspectiva en el Parágrafo 69 (a) de *Sein und Zeit* Heidegger señala que la función iluminadora de la temporalidad extático horizontal¹²⁹² es fundamento de la ocupación como lo ha sido también de los otros modos de ser-en-el-mundo¹²⁹³ y, por ende, se relaciona con la circunspección¹²⁹⁴. El dejar que las cosas queden en respectividad se vincula con el advenir impropio¹²⁹⁵, el estar a la espera, que ha de articularse con los restantes éxtasis temporales dando unidad temporal al fenómeno de la ocupación con el útil en el mundo¹²⁹⁶. Por ser una presentación que reteniendo está a la espera¹²⁹⁷ funda la familiaridad del mundo en el cual nos absorbermos con los entes que han sido dejados en libertad en tanto útiles¹²⁹⁸. Esta

¹²⁹⁰ Para una aproximación a un tratamiento de este punto cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 431-445.

¹²⁹¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 350.

¹²⁹² Heidegger explica la función iluminadora para la unidad extática de la temporalidad de la siguiente forma: “La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del “estar fuera de sí” que tiene lugar en los éxtasis del advenir, del ser-sido y del presente, es la condición de posibilidad de que haya un ente que existe como su “Ahí”. El ente que lleva el nombre de Dasein esta iluminado (*gelichtet*)... Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace “abierto, a la vez que “claro” para sí mismo, ha sido determinado ya antes de toda interpretación “tempórea” como cuidado”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 350. El término destacado en bastardillas y el los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹²⁹³ Heidegger explicita este carácter abarcante del tiempo de esta forma: “La temporalidad extática ilumina originariamente el Ahí. Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las estructuras existenciales que conforman la esencia del Dasein”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 351. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹²⁹⁴ Heidegger lo señala en los términos siguientes: “Si el dejar que las cosas queden en respectividad constituye la estructura existencial del ocuparse, y éste, en cuanto estar en medio de... pertenece a la constitución esencial del cuidado, y si éste, a su vez, se funda en la temporariedad, entonces la condición existencial de la posibilidad del dejar que las cosas queden en respectividad debe ser buscada en un modo de la temporización de la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 353. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹²⁹⁵ Dice Heidegger sobre la relación entre respectividad y estar-a-la-espera: “En el más simple manejo de un útil hay un dejar que algo esté en respectividad. Aquello hacia lo cual (*wobei*) se deja que algo esté en receptividad tiene el carácter del para qué (*wozu*); es con vistas a este para qué como el útil es utilizable o es utilizado. La comprensión del para qué, es decir, del hacia qué de la condición respectiva tiene la estructura tempórea del estar a la espera”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 353).

¹²⁹⁶ Señala Heidegger: “Sólo estando a la espera del para qué la ocupación puede retornar, a la vez, a lo que está en condición respectiva. El *estar a la espera* del hacia qué, a una con la *retención* de lo que está en condición respectiva, posibilita, en su unidad extática, la específica presentación del útil mediante su manejo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 353. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹²⁹⁷ Heidegger si lo explicita: “El dejar estar en respectividad se constituye más bien en la unidad del retener que está a la espera, de tal manera que la presentación que de allí brota posibilita la absorción en su mundo pragmático”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 354).

¹²⁹⁸ Heidegger da cuenta de ello señalando: “La presentación que cooriginariamente está a la espera del para qué, queda retenida en el útil del que hace uso, de tal modo que ahora comparecen explícitamente el para qué y el para algo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 355).

unidad temporal¹²⁹⁹ fundamenta de modo impropio la circunspección y se relaciona en los modos de la respectiva y significatividad con el pretérito perfecto *a priori* que en tanto tiempo específico de la mundaneidad del mundo permite la comprensión pre-ontológica y atemática¹³⁰⁰ que constituye el sentido apriorístico y pretérito de la libertad del ente. De esta forma la unidad temporal de la presentación que reteniendo está a la espera presupone una condición de posibilidad temporal que es previa a dicha unidad, el pretérito perfecto *a-priori* que libera *a-priori* al ente en el mundo para que sea empleado en la unidad extática temporal impropia¹³⁰¹.

Para llegar a esa temporalización previa partimos de los esquemas de deliberación circunspectiva para el trato del ente desarrollados en el Parágrafo 69 (b). Ellos fundamentan la temporalización circunspectiva, el descubrimiento teórico del ente-útil¹³⁰² y el concepto de ciencia correspondiente a ese análisis¹³⁰³. La circunspección se mueve en las relaciones de respectividad del contexto de útiles que está a la mano y se orienta por una visión de conjunto¹³⁰⁴. Esta totalidad respeccional explicitada en los Parágrafos 14 a 18 es siempre por mor del Dasein¹³⁰⁵ y la deliberación circunspectiva lleva lo a la mano “*más cerca*”¹³⁰⁶ del Dasein: “El acercamiento específico circunspectivo-interpretativo (*Die spezifische, umsichtig-auslegende Näherung*)” de lo que es objeto de ocupación Heidegger lo denomina “*deliberación (Überlegung)*”¹³⁰⁷.

La deliberación circunspectiva¹³⁰⁸ por medio del esquema del “si-entonces (*wenn so*)” acerca el mundo circunspectivo desde el éxtasis del presente/presentación¹³⁰⁹: “El acercamiento del mundo circundante en la deliberación circunspectiva tiene el sentido

¹²⁹⁹ Heidegger afirma al respecto: “El dejar estar en respectividad, cualesquiera sean los contextos pragmáticos que él hace accesible en el trato, debe estar fundado, en cuanto tal, en la unidad extática de la presentación que reteniendo está a la espera”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 355).

¹³⁰⁰ Heidegger así lo afirma: “El dejar estar en respectividad que tiene lugar en el ocuparse, y que se funda en la temporalidad, es una comprensión aún enteramente preontológica y atemática de la condición respectiva y del ser a la mano”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 356).

¹³⁰¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 410-411; cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 195.

¹³⁰² Heidegger así lo afirma: “... del descubrimiento *teórico* a partir de la ocupación *circunspectiva* surge dentro del curso de los análisis *ontológico-existenciales*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 356. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³⁰³ Señala Heidegger sobre ese concepto existencial de ciencia: “El planteamiento de este problema apunta a un *concepto existencial de ciencia*... El concepto existencial comprende la ciencia como una forma de existencia y, por consiguiente, como un modo de ser en el mundo que descubre o bien abre al ente o el ser. Una interpretación existencial de la ciencia plenamente satisfactoria sólo podrá ser realizada cuando se hayan aclarado desde la temporalidad de la existencia *el sentido del ser y la “conexión” entre verdad y ser*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 357. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

¹³⁰⁴ Heidegger afirma al respecto: “Lo esencial de la visión de conjunto radica en la comprensión primaria de la totalidad respeccional dentro de la cual se mueve en cada caso el ocuparse fáctico”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359).

¹³⁰⁵ Dice Heidegger: “La visión de conjunto que ilumina la ocupación recibe su “luz” del poder-ser del Dasein *por mor del cual* cobra existencia el ocuparse en tanto cuidado”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

¹³⁰⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³⁰⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359.

¹³⁰⁸ Heidegger señala: “La deliberación circunspectiva ilumina la correspondiente situación fáctica del Dasein en el mundo circundante del que se ocupa”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹³⁰⁹ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 343-345.

existencial de una *presentación*¹³¹⁰. La presentación de la “deliberación circunspectiva” perteneciendo a la “plena unidad extática de la temporalidad” “Se funda en una *retención* del complejo de útiles del que el Dasein se ocupa, estando, al hacerlo, *a la espera* de una posibilidad. Lo ya abierto en la retención que está a la espera, lo acerca la presentación deliberante o la representación¹³¹¹. Por lo tanto para que la “presentación deliberante” utilice su esquema del “si entonces” es necesario que previamente comprenda el conjunto del contexto remisional¹³¹² a través del esquema del “algo en cuanto algo”¹³¹³. En este esquema¹³¹⁴ se da el proceso de acercamiento y presentación del ente que tiene, por un lado, su fundamentación en la unidad extática impropia de la temporalidad y, por el otro, hace explícito el carácter apriorístico que subyace tanto a la función de este esquema como a esa unidad extática impropia¹³¹⁵.

El concepto de esquema¹³¹⁶ implica la preteridad y aprioridad del tiempo del mundo; la temporalidad originaria en la esquematización permite deliberar circunspectivamente en torno al ente, pero si éste no estuviera ya puesto en libertad su manipulación circunspectiva y deliberación no serían posible. Precisamente ésta es la función del pretérito perfecto *a-priori*, haber ya siempre dejado al ente en libertad en el mundo permitiendo “en el sentido ontológico existencial”¹³¹⁷ que de la conformidad-condición respectiva y la significatividad¹³¹⁸ surga la significatividad temporal¹³¹⁹. Tanto la

¹³¹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹³¹¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³¹² Heidegger señala: “Lo dicho en el “si” debe estar ya comprendido *en cuanto esto o aquello*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

¹³¹³ Heidegger señala: “El esquema del “algo en cuanto algo” está previamente bosquejado en la estructura del comprender antepredicativo. La estructura como (*Als-Struktur*) se funda en la temporalidad del comprender”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 359. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹³¹⁴ Señala Heidegger sobre esta articulación: “El carácter respeccional de lo a la mano no es primariamente descubierto por la deliberación, sino tan solo acercado, y esto en la medida en que la deliberación deja ver circunspectivamente *en cuanto tal aquello hacia lo que algo* queda en respección”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 360. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³¹⁵ Señala Heidegger sobre este punto de modo específico lo siguiente: “El arraigamiento del presente en el futuro y en el haber-sido es la condición tempóreo-existencial de posibilidad para que lo proyectado en el comprender de la comprensión circunspectiva pueda ser acercado en una presentación y que, de esta manera, el presente tenga entonces que ajustarse a lo que comparece en el horizonte de la retención que está a la espera, es decir, que tenga que interpretarse en el esquema de la estructura del “en cuanto”... debemos considerar nuevamente el fenómeno del “en cuanto” y delimitar existencialmente el concepto de “esquema””. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 360. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹³¹⁶ Para una delimitación existencial del concepto de esquematismo cfr. Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, pp 269-414.

¹³¹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414.

¹³¹⁸ Tanto una, la condición respectiva, como la otra, la significatividad, requieren de una interpretación temporal. Ya señalamos que, para Heidegger, lo que constituye propiamente la condición respectiva es el contar sobre y con alguna cosa. Para un análisis de este tema cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 369-370. En conformidad con el análisis de la mundaneidad del mundo del Parágrafo 18 (cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 83) Heidegger designa a la significatividad como “tiempo del mundo (*Weltzeit*)”. Como ya aclaramos el significado exacto de este término no es precisamene el del tiempo cósmico, sino que el término “mundo” hay que entenderlo en el mismo sentido en que es empleado en el Parágrafo 18, el tiempo del mundo es en realidad el tiempo del ser-en-el-mundo que comporta siempre a la condición respectiva y a la significatividad.

¹³¹⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414.

conformidad como la significatividad¹³²⁰ son los modos de la mundaneidad del mundo en los cuales la unidad de la temporalidad que estando a la expectativa de una totalidad retenida de entes puede presentar al ente, ya liberado previamente para su conformación, por medio de los diversos esquemas temporales. Por lo tanto el pretérito perfecto *a-priori* es un tiempo que “tiene esencialmente carácter mundanal”¹³²¹ previo a la unidad de la temporalidad originaria impropia como retener que estando a la expectativa permite la presentación del ente.

3.2.2. Preteridad del tiempo del mundo.

En cuanto a la trascendencia temporal del mundo, Heidegger recuerda lo siguiente en el Parágrafo 69 (c): “La comprensión de una totalidad respeccional, implícita en el ocuparse circunspectivo, se funda en una previa comprensión de los respetos del para-algo, para-qué, para-eso, por mor de. La conexión de estos respetos fue presentada más arriba como significatividad. Su unidad configura eso que llamamos un mundo”¹³²². Heidegger señala que ese lugar previo donde se trató el tema es el Parágrafo 18 en el cual la significatividad es relacionada con el carácter autorremisivo del Dasein. Esta autorremisión dentro de la totalidad respeccional se da con respecto a las diferentes “relaciones (*Bezüge*)” que constituyen la familiaridad del mundo. Heidegger señala que el carácter remisivo “de esas relaciones del referir lo consideramos como un *sig-nificar* (*be-deuten*)... Al todo respeccional de ese significar lo llamamos *significatividad*”¹³²³. La significatividad es “la estructura del mundo” en el cual el Dasein ya siempre se encuentra¹³²⁴ con lo cual hace explícito su carácter trascendente: “La unidad de la significatividad, es decir, la estructura ontológica del mundo, también deberá entonces fundarse en la temporalidad”¹³²⁵. El modo en que esta estructura significativa del mundo se temporaliza para el Dasein trascendente, como ya habíamos anticipado en el Capítulo 4 se da por medio de los horizontes que cada éxtasis temporal tiene¹³²⁶.

De esta forma el esquema horizontal de cada éxtasis, el por mor de sí del advenir, el ante qué del haber-sido y el para algo del presente, ponen de manifiesto el carácter trascendente del Dasein, esto es, su arrojamiento en el mundo¹³²⁷. La temporalidad en

¹³²⁰ “El tiempo hecho público manifiesta... *aquella* estructura que más arriba se nos dio a conocer como *significatividad*... Ella constituye la mundaneidad del mundo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³²¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 414.

¹³²² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 364.

¹³²³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 87. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³²⁴ Señala Heidegger en torno a la significatividad como condición óptica: “La significatividad abierta, en cuanto constitución existencial del Dasein, de su ser-en-el-mundo, es la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad respeccional”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 87).

¹³²⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 365.

¹³²⁶ Ahora citamos el pasaje aludido por medio de un confronto en el Capítulo 4: “Los éxtasis no son simplemente salidas del sí mismo hacia... sino que al éxtasis le corresponde un “hacia qué” de la salida. A este “hacia qué” de la salida lo denominamos esquema horizontal. El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el Dasein viene *venideramente* hacia sí, de un modo propio o impropio, es el *por mor de sí*. El esquema en el que en la disposición afectiva el Dasein está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el *ante-qué* de la condición de arrojado o, correlativamente, como el a-que del estar entregado. Caracteriza la estructura horizontal del *haber-sido*. Existiendo por mor de sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado, el Dasein, en cuanto está en medio... , es también presentante. El esquema horizontal del *presente* se determina por medio del *para algo*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 365. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹³²⁷ Señala Heidegger: “La unidad de los esquemas horizontales de advenir, ser sido y presente se funda en la unidad extática de la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 365).

su unidad abre al mundo como un espacio del juego para que el ente que ya siempre esta puesto en libertad aprioristicamente arrojado¹³²⁸. El esquema horizontal del presente, el para-algo, hace posible el trato con el ente intramundano que comparece en el mundo, pero no explica cómo compareció ese ente intramundando en el mundo. De allí la importancia del pretérito perfecto *a-priori* como tiempo del mundo, pues hace posible ese comparecer fundando la libertad del ente¹³²⁹. Que el ente que comparece pueda ser empleado para una función u otra es algo que se actualiza en el presente del uso reteniéndolo en una totalidad de útiles que se fundamenta en el estar a la espera o expectativa de sus posibles usos. Que el útil pueda comparecer en el presente de una totalidad retenida que está a la expectativa no se garantiza temporalmente desde el presente de la ocupación¹³³⁰ con el esquema horizontal del para-algo ni desde la temporalidad circunspectiva impropia, sino desde su previa puesta en libertad. Esa puesta en libertad del útil atestigua un carácter temporal de los entes en el mundo que es previo, pretérito, a la unidad extático horizontal de la temporalidad impropia y al presente de la ocupación.

Tenemos así un mundo fundado temporalmente en su unidad significativa por la temporalidad extática¹³³¹ a través de los horizontes de cada éxtasis y un tiempo pretérito que fundamenta la libertad del útil en el mundo. Este último tiempo que funda la comparecencia del ente en el mundo es un tiempo *a-priori* de los entes, pero no es un tiempo originario porque no pertenece a la estructura de la unidad originaria de la temporalidad. Hay tres consideraciones entonces sobre el “tiempo del mundo”. En primer lugar el “tiempo del mundo” es un tiempo de la ocupación circunspectiva en el cual en base a una totalidad de útiles retenidos para una expectativa de uso el presente acerca, presenta, a uno de esos útiles en esa circunspección. En segundo lugar el “tiempo del mundo” implica el esquema horizontal del para-algo que es el modo en que se esquematiza la presentación del útil para su uso específico. La primera modalidad presuponen la unidad impropia de la temporalidad y la segunda cierta preeminencia del éxtasis del presente; ambas modalidades pertenecen a la temporalidad originaria como modos impropios de su temporalización en tanto presuponen un trato con el ente que comparece circunmundanamente para su uso en el mundo. En tercer lugar el tiempo del mundo es un pretérito perfecto *a priori* cuya temporalización no atañe a la funcionalidad del útil que comparece, sino a su puesta en libertad y donación en el mundo. Este tiempo es originario ya que constituye la libertad del ente, pero no forma parte de la unidad extática de la temporalidad, no es un tiempo propio, pues no se relaciona con la resolución y la angustia en el presente resuelto del “instante (*Augenblick*)”, ni impropio, pues no se relaciona con el trato del útil, esto es, con su función o “para-qué (*um-zu*)”. De esta forma el pretérito perfecto es un *a-priori* que media entre la temporalidad originaria, fundamento de la trascendencia del mundo, y la

¹³²⁸ Heidegger así lo afirma: “El horizonte de la temporalidad total determina aquello *respecto de lo cual (woraufhin)* el ente que existe fácticamente está esencialmente *abierto*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 365. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³²⁹ Señala Heidegger al respecto: “La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el contexto originario de los respetos-para con el por-mor-de. De ahí se sigue que, en virtud de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad, al ente que es en cada caso su Ahí le pertenezca siempre algo así como un mundo abierto”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 365).

¹³³⁰ Cfr. Dahlstrom, O., Daniel, “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism” en *The Review of Metaphysics*, pp. 95-115; p. 102.

¹³³¹ Así lo afirma Heidegger: “Por estar fundado en la unidad horizontal de la temporalidad extática, el mundo es trascendente”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 366).

temporalidad de la ocupación sea bajo la forma del esquema del para algo o a la espera para unificar.

3.2.3. El *a-priori* de la libertad y la segunda reducción a la negatividad.

En virtud de lo dicho debe precisarse la relación entre las nociones de libertad y de *a-priori*. A los efectos de precisar este carácter del ser dejado en libertad señalamos su relación específica con la trascendencia. La noción de libertad permite a Heidegger relacionar el pretérito perfecto *a-priori* como tiempo del mundo con la fundamentación temporal de la trascendencia. Heidegger caracteriza la trascendencia por medio de una serie de notas distintivas. 1) Ella vale como la constitución originaria de la subjetividad de un sujeto, es decir, si el sujeto no trasciende en tanto que sujeto, entonces no podría ser considerado sujeto. El Dasein existe en tanto afirma originariamente su “excedencia (*Überschreiten*)”: “El Dasein mismo es el exceso (*Das Dasein selbst ist der Überschritt*)”¹³³². De esta forma la trascendencia se revela como la “constitución fundamental de su ser (*Grundverfassung seines Seins*)”. 2) Trascender no significa sobrepasar un límite dentro del cual se estaría encerrado, sino que aquello que se trasciende es el ente mismo, y al hacerlo hace posible la apertura de la subjetividad sobre el fundamento de su trascender. Lo cual nos lleva a que 3) el “hacia dónde (*Wohin*)” se trasciende es “lo que llamamos mundo (*was wir Welt nennen*)”¹³³³. 4) En tanto la trascendencia es la constitución fundamental del Dasein que pertenece primariamente a su ser y en tanto ese ser que pertenece originariamente al Dasein sobrepasa como “excedencia hacia un mundo (*Überschritt zu einer Welt*)” es que “indicamos el fenómeno fundamental de la trascendencia con la expresión: *ser-en-el-mundo*”¹³³⁴. En tanto el Dasein existe como ser-en-el-mundo ha traspasado ya al ente natural y contiene la posibilidad de apertura de “sí en él mismo (*sich an ihm selbst*)”. En un rastreo de la noción de trascendencia en la historia de la filosofía¹³³⁵ se descubre una relación fundamental entre mundo y libertad. Heidegger encuentra en la filosofía de Platón en *República* bajo la noción de ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y la noción οὐ ἕνεκα que traduce por “por mor (*Umwillen*)”¹³³⁶ esta direccionalidad.

¹³³² Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 211.

¹³³³ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 212. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹³³⁴ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 213. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³³⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, pp. 218-238.

¹³³⁶ A partir de esto Heidegger diferencia entre el yo óntico –un “egoísmo (*Egoismus*)” ético existensivo– de una indicación ontológico-metafísica de la “egoidad (*Egoität*)” de Dasein. “Sólo porque el Dasein está determinado primariamente por la egoidad (*Egoität*), es que puede existir fácticamente para otro Dasein y ser con él como un tú”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 241). El tú entendido de esta forma no es un mero doblete del yo: “La egoidad a la que pertenece la trascendencia del Dasein es la condición metafísica de posibilidad para que puedan existir un tú y una relación yo-tú”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 241). En este sentido egoidad y libertad constituyen una unidad que configura la mismidad del Dasein, dice Heidegger en torno al Dasein refiriéndose a este punto de su constitución: “Pero esa ipseidad (*Selbstheit*) es su libertad y esta es idéntica con la egoidad”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 241). Por lo cual, esa egoidad es una alteridad posible y se constituye como la libertad trascendente del Dasein en el mundo. “El mero hecho que podamos convertir en problema la relación yo-tú, manifiesta que trascendemos siempre al yo fáctico y al tú fáctico y que captamos a la relación como una relación existencial en general, eso es, en su neutralidad metafísica y egoidad”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*,

El mundo es el hacia donde trasciende el Dasein primariamente desde su “por mor”, con lo cual la trascendencia revela su vínculo inescindible con la libertad: “Solamente donde hay libertad hay por mor y solamente ahí hay mundo. Dicho brevemente: ¡trascendencia del Dasein y libertad son idénticas!”¹³³⁷. El Dasein existe “por mor de algo (*umwillen von etwas*)”¹³³⁸ siendo la libertad su “meta final (*Endzweck*)”. La trascendencia del Dasein en tanto “por mor de su tener que ser (*Umwillen seiner zu sein*)” es su “esencia metafísica (*metaphysische Wesen*)”, esto es, la posibilidad interna de su libertad: “De la libertad ha brotado siempre un semejante por mor. En la esencia de la libertad yace siempre el interpelarse (*Sichvorhalten*) del por mor (*dieses Sichvorhalten des Umwillen*)... la libertad misma es el origen del por mor (*der Ursprung des Umwillen*)”¹³³⁹. Heidegger define a la trascendencia del Dasein en la identidad con su libertad como un *nihil originarium*¹³⁴⁰ que se fundamenta en la temporalidad originaria¹³⁴¹:

“Denominamos al tiempo originario, a propósito, *temporalidad (die ursprüngliche Zeit mit Absicht Zeitlichkeit)* para expresar que el tiempo no es algo que además esté a la mano, sino que su esencia es temporalizarse (*zeitlich*). Esto significa que el tiempo no “es”, sino que se temporaliza (*zeitigt sich*)”¹³⁴².

En virtud de lo dicho la libertad es el concepto fenomenológico que hace patente no solo el carácter temporalmente *a-priori* del mundo trascendente fundamentado en la temporalidad originaria, sino también la disposicionalidad ontológica del ente que comparece circunmundanamente en dicho mundo. Encontramos así dos sentidos diferentes del carácter *a-priori* de la libertad. Por un lado, en el marco de la segunda reducción a la negatividad, hay una definición de libertad como horizonte en un sentido totalmente originario, pues es entendida como la trascendencia del mundo fundada en la unidad originaria de la temporalidad que abre a dicho mundo como una “nada de ente”, esto es, como el “espacio de juego (*Spielraum*)” para los entes que han de comparecer

Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 241). La egoidad es así el nombre de la neutralidad metafísica del Dasein en su trascendencia. Encontramos así una profundización de lo señalado en *Sein und Zeit* sobre el Dasein que es “en cada caso el mío (*Jemeinigkeit*)” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 42) como “mismidad (*Meinheit*)” e “ipseidad (*Selbstheit*)”: “Por lo mismo, cuando es el objeto “yo” de la interpretación ontológica, entonces ya no es la yoidad individual (*individuelle Ichheit*) de mi sí mismo, sino yoidad en la neutralidad metafísica; esa yoidad neutral la llamamos egoidad (*in der metaphysischen Neutralität; diese neutrale Ichheit nennen wir Egoität*)”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 242. El término entrecomillado es de Heidegger).

¹³³⁷ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 238.

¹³³⁸ El poder ser por mor de sí incluye “precisamente el ser del otro (*gerade um das Sein des Anderen geht*)”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 240).

¹³³⁹ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, pp. 246-247.

¹³⁴⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 256.

¹³⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 257.

¹³⁴² Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, *GA* 26, p. 264. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

en él. Es decir, en términos de la segunda reducción a la negatividad la trascendencia como libertad abismal del Dasein lo reconduce a su fundamento. Por otro lado, la libertad entendida como un horizonte también apriorístico expresado como pretérito perfecto *a-priori*, esto es, como “haber ya siempre dejado en libertad al ente”, dentro de ese espacio de juego que permite su comparecer en dicho mundo para que pueda ser instrumentalizado en su uso, tanto por medio del esquema del presente explicitado en el “para algo (*um-zu*)”, como por medio de la unidad temporal impropia de la temporalidad circunspectiva del estar a la espera que reteniendo hace posible la presentación del útil. Este segundo sentido de libertad es también un horizonte originario, pero se funda en el primer sentido de libertad. Con lo cual el pretérito perfecto *a-priori* en tanto “tiempo del mundo” es un tiempo originario que no forma parte de la unidad extática originaria de la temporalidad. Cabe preguntarse si con este desplazamiento de la función del presente y de la unidad de la temporalidad impropia como criterio para explicar el modo de comparencia del útil en el mundo hacia una noción de libertad como horizonte pretérito y a su fundamentación en un horizonte aún más pretérito, el de la libertad de la trascendencia, no se inicia un camino hacia los problemas de una “temporalidad del ser en general (*Temporalität des Seins überhaupt*)” que caracterizan el “viraje (*Kehre*)” de inicios de los años treinta.

4. La infinitud irreversible de la eternidad y la infinitud “mas originaria” de la eternidad.

Si bien la noción de eternidad no es analizada de modo específico en *Sein und Zeit*, no obstante en el texto encontramos de modo subyacente una concepción de la misma que la asocia a la infinitud de una doble manera. *Sein und Zeit* reproduce una consideración que concibe la eternidad como una combinación del tiempo vulgar, cotidiano derivado de la intratemporalidad, y la intemporalidad. Este concepto que Heidegger tiene de ella, mencionado en los Capítulos anteriores, se ha ido modificando en parte durante el desarrollo de *Sein und Zeit*. Hacia el final del libro la eternidad ya no es concebida exclusivamente como un fenómeno extra-temporal o supra-temporal, concepción predominante en las Tesis Doctoral y de Habilitación, o una sucesión de horas “copresentes (*mitvorhanden*)”¹³⁴³, con la excepción que hemos considerado en el tratamiento de la *Parousía* en el Capítulo 3, sino que encontramos una modificación que revela una ambigüedad en su tratamiento. Por un lado, la eternidad sigue siendo en cierto modo entendida como una sucesión infinita e irreversible de horas¹³⁴⁴, como un fenómeno intemporal resultante de la modificación de la temporalidad y que, por ende, no forma parte de la originariedad del tiempo. Al respecto señala Heidegger:

“Pues lo extratemporal y lo supratemporal son sólo modificaciones del ser-en-el-tiempo, y lo presuponen como posibilidad. Por lo tanto el cuidado no está determinado temporalmente en este sentido. ¿Puede estarlo en general? ¿Qué significaría eso? En la estructura expuesta, el cuidado es el ser de la existencia. Es decir, ella misma no es un ente, ni menos aún un ente en el sentido de algo presente”¹³⁴⁵.

¹³⁴³ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 423. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹³⁴⁴ “Si bien es cierto que no se dice explícitamente que los ahora esten-ahí a la manera de las cosas, sin embargo, se los “ve” ontológicamente en el horizonte de la idea del estar-ahí. Los ahora *pasan*, y una vez que han pasado conforman el pasado. Los ahora *vienen*, y al hacerlo, circunscriben el “porvenir””. (Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 423. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

¹³⁴⁵ Heidegger, Martín, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Sommersemester 1925, GA 21*, p. 242.

Es decir, lo eterno es algo extratemporal o supratemporal, está fuera del tiempo, pero su origen está en el tiempo, todo lo que se halla fuera del tiempo es una modificación del “ser-en-el-tiempo” y lo presupone. En este sentido la eternidad, como fenómeno supratemporal y extratemporal, tiene a su base el modelo del tiempo común intratempóreo que es lineal y sucesivo. Pero, por otro lado, están las implicancias de la afirmación vertida en el Parágrafo 81 de *Sein und Zeit* donde se anticipa la posibilidad que la eternidad sea de algún modo un fenómeno temporal originario y no un “*tiempo del ahora (Jetzt-Zeit)*”¹³⁴⁶ a través de un análisis de la misma en clave neoplatónica. Dice Heidegger en una llamada al pie de página de ese Parágrafo 81:

“Que el concepto tradicional de eternidad, en la significación del “ahora detenido” (nunc stans), haya sido tomado de la comprensión vulgar del tiempo y definido por la referencia a la idea de un “permanente” estar ahí, no necesita de una consideración más detallada. Si la eternidad de *Dios* pudiera “construirse” filosóficamente, debiera ser concebida como una temporalidad más originaria e “infinita”. Queda abierta la pregunta para ello la vía negationis et eminentiae podría ofrecer un camino posible”¹³⁴⁷.

Señalar a la eternidad “como una temporalidad más originaria e “infinita” ” en la cual permanece abierta la pregunta si: “la vía negationis et eminentiae podría ofrecer un camino posible” para su elucidación, si bien no amplía de modo específico, más allá de algunas referencias generales, la noción clásica de eternidad asociada al tiempo vulgar, sí es cierto que le confiere a la misma un carácter más originario que el de la mera supratemporalidad, extratemporalidad o intemporalidad y, por ende, comienza a modificarse la noción de “antecedente especulativo” en la concepción heideggeriana de la temporalidad. Pues, el concepto de una eternidad cuya infinitud sea “más originaria” que la infinitud de la mera sucesión indiferenciada de horas que suscribirá Heidegger a partir de sus análisis de la filosofía media de Schelling, será explicado por fuera del centramiento de la temporalización del tiempo originario en un ente privilegiado. Específicamente se comienza a complejizar la noción de infinitud asociada a la eternidad y, por ende, hay dos formas de concebir su infinitud. Una forma es a partir de “La interpretación vulgar del tiempo del mundo como tiempo del ahora”¹³⁴⁸ en la cual es un infinito sucederse de horas, este modo “no dispone en absoluto de un horizonte para hacer accesible”¹³⁴⁹ su originariedad. Esto es, la infinitud como negación de la finitud, como su encubrimiento nivelador; dice Heidegger a respecto: “La temporalidad impropia del Dasein cotidiano-cadente, en cuanto soslayamiento de la finitud, tiene que desconocer el advenir propio y, por ende, la temporalidad en general”¹³⁵⁰.

En este primer caso el modelo la eternidad deriva de la temporalidad vulgar: “La tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo, según la cual el tiempo es “infinito”, manifiesta del modo más elocuente la nivelación y el encubrimiento del tiempo implícitos en esa interpretación y, por ende, la nivelación y el encubrimiento de la temporalidad en general. El tiempo se presenta por lo pronto como una sucesión continua de horas”¹³⁵¹.

¹³⁴⁶ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 422. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³⁴⁷ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 428. El termino destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹³⁴⁸ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 423.

¹³⁴⁹ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 423.

¹³⁵⁰ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424.

¹³⁵¹ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424. El término entrecomillado es de Heidegger.

Esta tesis capital del tiempo vulgar como “sucesión continua de horas” está a la base de la noción tradicional de eternidad entendida como la mera sucesión ininterrumpida y homogénea de horas que culmina en la intemporalidad o supratemporalidad sin inicio, ni fin: “Si la caracterización del tiempo se atiene primaria y exclusivamente a *esta sucesión*, será principalmente imposible encontrar en ella un comienzo y un fin”¹³⁵². Desde esta perspectiva la eternidad consume la nivelación del tiempo y el ocultamiento de la temporalidad originaria llevado a cabo por la temporalidad vulgar. La eternidad es infinita en el sentido de una infinita sucesión de horas en el tiempo vulgar: “El tiempo se presenta por lo pronto como una sucesión continua de horas”¹³⁵³, por ende, ella es la consumación del tiempo vulgar, pues –al igual que este- excluye la dimensión finita de la temporalidad originaria. En este sentido, señala Heidegger, afirmó Platón que el tiempo es imagen móvil de la eternidad:

“Decimos: *en* cada ahora es ahora, y *en* cada ahora ya se ha desvanecido el ahora. En *cada* ahora el ahora es ahora, y está, por ende, constante presente *como el mismo*, aunque también en cada ahora advenga y desaparezca cada vez un nuevo ahora. Aunque cambiando *de este modo*, el ahora da muestras, a la vez, de una constante presencia de sí mismo; y por eso ya el propio Platón desde esta perspectiva del tiempo como la secuencia de los horas que vienen y se van, se vio forzado a llamar al tiempo la imagen de la eternidad...”¹³⁵⁴.

El nivelamiento y encubrimiento del tiempo originario en tiempo cotidiano, como mera sucesión indiferenciada de horas, si bien es inevitable y constituye una ilusión trascendental¹³⁵⁵ inherente a la temporalidad originaria se fundamenta en una tesis específica: “Esta tesis acerca del tiempo sólo es posible por referencia *al flotante en-sí de un transcurso simplemente presente de horas*; con lo cual el fenómeno plenario del ahora queda encubierto en su databilidad, mundaneidad, tensidad y publicidad existencial”¹³⁵⁶. Ahora bien en segundo lugar, lo cierto es que este nivelamiento del tiempo en una infinitud de horas no agota el concepto de infinitud, ni es el único parámetro para pensar la eternidad en tanto forma infinita del tiempo. Para especificar una noción de infinitud no nivelada debemos compararla con la creencia en la irreversibilidad del tiempo que se fundamenta en la mera sucesión nivelada de horas. Un elemento asociado a la infinitud del tiempo nivelado, y a la eternidad entendida como una forma de dicha nivelación, está dado por la imposibilidad de aceptar de modo cotidiano la reversibilidad en la sucesión del tiempo. Si el tiempo es infinito ello implica que “es, por consiguiente, infinito “en ambas direcciones” ”¹³⁵⁷ –pues en su suceder discurre de una dirección a la otra desde sus respectivos extremos-, entonces el mismo así definido debería ser reversible pues se puede comenzar su recorrido por una dirección o por la otra; no obstante Heidegger señala al respecto de esta interpretación:

¹³⁵² Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³⁵³ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424.

¹³⁵⁴ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 423. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹³⁵⁵ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d' une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 407.

¹³⁵⁶ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³⁵⁷ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424. La expresión entrecorillada es de Heidegger.

“Pero, incluso en esta pura secuencia de ahora que es pasajera en sí misma, el tiempo originario se manifiesta a través de toda nivelación y encubrimiento. La interpretación vulgar determina el curso del tiempo como una sucesión *irreversible*. ¿Por qué el tiempo no se deja revertir? De suyo, y justamente, cuando se fija la mirada tan sólo en el flujo de los ahora, no es posible ver por qué la secuencia de los ahora no habría de reorientarse alguna vez en dirección inversa. La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el hecho de que el tiempo público se origina en la temporalidad, cuya temporalización, primariamente venidera “marcha” extáticamente hacia su fin, de tal manera que ella ya “es” en versión al fin”¹³⁵⁸.

El tiempo vulgar es esencialmente sucesivo y encuentra su consumación en la eternidad; el tiempo vulgar y la eternidad son formas irreversibles pues constituyen un “flujo” que testimonia su dependencia del tiempo originario y finito: “La caracterización vulgar del tiempo como secuencia infinita, pasajera e irreversible de los ahora se origina en la temporalidad del Dasein cadente”¹³⁵⁹. De este modo tiempo vulgar y eternidad son dos formas de infinitud que presuponen la irreversibilidad de su discurrir temporal¹³⁶⁰ porque se fundan en, y derivan de, la temporalidad originaria finita. Entonces como en esta relación entre tiempo vulgar y eternidad caracterizados por la homogeneidad y la sucesión “el tiempo originario se manifiesta a través de toda nivelación y encubrimiento”, consideramos que para poder pensar una forma “más originaria” de eternidad ha de concebirse su relación con el advenir y la finitud de la temporalidad originaria. Dice Heidegger al respecto de esta posibilidad:

“Puesto que el Dasein es venidero en su anticiparse, debe estando a la espera, comprender la secuencia de los ahora como *escurridiza* y pasajera. *El Dasein conoce el tiempo fugitivo desde el “fugitivo” saber de su muerte*. El modo de hablar que enfatiza el paso del tiempo es como el reflejo público de la *futuridad finita* de la temporalidad del Dasein”¹³⁶¹.

Desde esta futuridad finita se ha de pensar la “extraña enigmaticidad”¹³⁶² de una infinitud “más originaria” de lo eterno, la cual implica que el tiempo no es un mero suceder, sino un originarse, un surgir: “¿Por qué decimos: el tiempo *pasa*, y no decimos, con *igual* énfasis, el tiempo *surge*?”¹³⁶³. Por lo tanto una forma “más originaria” de eternidad tiene que considerarla surgiendo como temporalidad originaria; esa eternidad no excluiría entonces la finitud del tiempo originario, ni se nivelaría con el tiempo impropio y vulgar opuesto a dicha finitud¹³⁶⁴. Si bien Heidegger no desarrolla la

¹³⁵⁸ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 426. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹³⁵⁹ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 426.

¹³⁶⁰ “Del hecho de que *este* modo de *pensar* el tiempo hasta el fin *deba pensar* más tiempo, se infiere que el tiempo *es* infinito”. (Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³⁶¹ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 425. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹³⁶² Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 425.

¹³⁶³ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 425. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹³⁶⁴ “La temporalidad impropia del Dasein cotidiano-cadente (*Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins*), en cuanto soslayamiento de la finitud, tiene que desconocer la futuridad

anteriormente mencionada “vía negationis et eminentiae” para acceder a la misma, consideraremos que sus análisis de las obras Schelling, Hölderlin, Nietzsche, los *Beiträge zur Philosophie* y la Conferencia *Zeit und Sein* nos ofrecen un camino posible hacia ella.

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: La trascendencia como *nihil originarium* y la nada del mundo.

Hemos visto en este Capítulo que la estrategia de explicar el tiempo considerándolo un principio de individuación, esto es, centrarlo en un ente privilegiado -el Dasein- para comprender el sentido de su ser tiene una doble consecuencia. O bien se destaca una tendencia explicativa tendiente a la idealización temporal por centrarlo precisamente en un ente para explicar su origen o bien en el análisis se revela el inicio de una tendencia hacia la autonomización del tiempo originario con respecto al Dasein como ente privilegiado. Por nuestra parte, como señalaremos en el Anexo 2, encontramos en la historicidad y el presente/la presentación, con ciertos matices, el inicio de una tendencia hacia el primado de la autonomía e independencia del tiempo originario con respecto al Dasein en los términos siguientes: (a) La temporalidad del estado de abierto, que se temporaliza desde el advenir que en términos generales se revela como neutro y modalmente indiferente, no logra reunir y unificar de modo neutro a la totalidad de los éxtasis temporales restantes. (b) La historicidad que se temporaliza desde un haber-sido propio, no obstante, requiere fundamentarse también desde el advenir neutro, lo cual genera una tensión entre una originariedad neutra y una originariedad propia del tiempo histórico que conlleva el comienzo de una tendencia hacia una autonomización de la historicidad con respecto al Dasein y al inicio de una historia como historia del ser. (c) La intratemporalidad se temporaliza de modo triple, desde el pretérito perfecto *a-priori*, desde la unidad temporal impropia y desde la presentación. Hemos constatado en estos tres aspectos de la intratemporalidad el primado de cierta autonomización del tiempo. El pretérito perfecto *a-priori* en tanto “tiempo del mundo” es un tiempo originario que no forma parte de la unidad extática de la temporalidad, desplaza la función del presente y de la unidad de la temporalidad impropia como criterio para explicar el modo de comparecencia del útil en el mundo hacia una noción de libertad como horizonte pretérito y a su fundamentación en un horizonte aún más pretérito, el de la libertad de la trascendencia iniciando un tránsito hacia los problemas de una “temporariedad del ser en general (*Temporalität des Seins überhaupt*)”. Complementariamente, como también se dirá en el Anexo 2, el presente entendido como presencia neutra –es decir, no como tiempo pretérito, ni como unidad impropia de la temporalidad- bajo la denominación de “esquema de la presencia (*Praesenz*)” es un modo de temporalización que tiende a autonomizar al presente de su trato con el útil y a relativizar la típica distinción, centrada en el Dasein, de un tiempo propio y otro impropio y de un tiempo originario y otro derivado.

Consideramos, a modo de resultado central de este Capítulo, que la trascendencia del Dasein entendida como movimiento ontológico negativo, está a la base de esta tensión entre las dos alternativas, idealización y autonomía temporal, y tiende a justificar cierto privilegio del movimiento temporal en dirección hacia la segunda de las alternativas mencionadas. Reencontramos aquí la segunda forma de reducción de la ontología negativa descrita en la sección 2 del Capítulo 4, la negatividad como un fundamento que ha de ser entendido bajo el modo de la libertad, la trascendencia y el abismo. Esta

propia y, por ende, la temporalidad en general (*die Zeitlichkeit überhaupt*). (Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 424).

segunda forma de reducción de la negatividad es una reconducción hacia el fundamento, esto es, hacia el movimiento temporal originario descrito en este Capítulo 5 en tanto el tiempo originario como fundamento del Dasein implica y conlleva la libertad de dicho Dasein para trascender abismalmente, es decir, para trascender hacia el mundo como “espacio de juego (*Spielraum*)”. Heidegger señala en este sentido que “La intención fundamental de esa analítica es la mostración (*Aufweis*) de la posibilidad interna de la comprensión del ser, y que al mismo tiempo es de la trascendencia”¹³⁶⁵. Esa comprensión del ser que es la trascendencia del Dasein se asienta en la temporalidad originaria, que es formalmente neutra, esto es, indiferente a los modos que la plenifican. Heidegger explicó cómo es esta conexión entre temporalidad originaria neutra y comprensión del ser por parte del Dasein metafísicamente neutro. Hemos mencionado también, las dificultades para reconocer un éxtasis del ser sido neutro y como el éxtasis del presente en tanto tiende a lo neutro exhibe fenomenológicamente una preteridad. La noción de trascendencia como *nihil originarium* es central en esta explicación, con lo cual estamos ante una nueva articulación entre temporalidad y ontología negativa¹³⁶⁶. Ese *nihil* originario es un trascender y el mismo constituye una nihilidad originaria en tanto es un movimiento que se da libremente hacia el fundamento, esto es, como señalamos en el Capítulo 4 en la segunda reducción a la negatividad, hacia el abismo. Ese abismo ha de ser entendido en este Capítulo como la nada del mundo.

Heidegger define a la trascendencia como un *nihil originarium* y de esta forma encontramos una nueva articulación entre la neutralidad del Dasein y la negatividad de su trascendencia. El Dasein en tanto neutro expresa la potencialidad del origen, esa potencia, es el por mor debido al cual el Dasein libremente trasciende hacia el mundo. Esa trascendencia como nihilidad originaria surge en el seno mismo de su neutralidad existencial. Neutralidad y nihilidad de la trascendencia se articulan en la temporalidad extático-horizontal. El tiempo extático horizontal entendido como una fenomenalización que relaciona la neutralidad del Dasein con la negatividad de su trascendencia, tiene las siguientes notas distintivas. 1) A la esencia del tiempo originario pertenece el carácter extático. 2) A esa constitución extática le pertenece el carácter horizontal. 3) El tiempo así definido ni meramente pasa, ni permanece, sino que se temporaliza, la temporalización es el “protofenómeno (*Urphänomen*)” del movimiento. 4) El tiempo originario no es relativo al sentido y por ello es más originario que el espíritu y la razón. 5) El tiempo deviene en tanto vislumbra la conexión metafísica con la neutralidad del Dasein trascendente¹³⁶⁷.

¹³⁶⁵ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 177.

¹³⁶⁶ Heidegger aclara que de esta forma quedan delineados los siguientes problemas: 1) la diferencia ontológica, 2) la articulación fundamental del ser, 3) el carácter veritativo del ser, 4) la regionalidad del ser y la unidad de la idea de ser. Estos cuatro problemas se articulan con tres tesis que explicitan el valor de la trascendencia y su fundamentación en la temporalidad originaria. A saber, 1) el ente es en sí mismo el ente que es, aún cuando el Dasein no exista, 2) el ser no es, sino que se da, toda vez que el Dasein existe, y en la esencia de la existencia del Dasein subyace su trascendencia, entendiéndose por trascendencia, el orientarse hacia el mundo primariamente y para todo ser hacia y junto al ente intramundano. 3) Solamente en tanto el Dasein existe como un ente que se da él mismo algo así como el ser, es que puede el ente anunciarse en su en sí; esta tercera tesis, señala Heidegger, complementa la primera, cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, pp. 193-194.

¹³⁶⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 246.

Del recorrido hecho en este Capítulo queda claro que la trascendencia es una negatividad originaria sostenida en una pretendida temporalización neutra del tiempo originario. Como se desarrolló la temporalidad es en su temporalización la unidad específica originaria de sí misma, y en esa unidad que pretende fundamentarse de modo neutro y formalmente indiferente a sus modos de plenificación propios e impropios, expresa un aspecto negativo a nivel ontológico que es fundamental. Ese aspecto ontológico demuestra que ella al temporalizarse hace patente su negativización para arrojarse a un mundo. A este proceso de trascendencia en un mundo Heidegger lo denomina “salida fuera de sí (*Entrückung*)”. En esta “salida fuera de sí” la temporalidad se niega a sí misma en tanto unidad cerrada y se constituye como una totalidad y unidad abierta a través de sus éxtasis, por ello, Heidegger también llama al éxtasis temporal “un raptó (*ein raptus*)” enfatizando su arrojamiento y proyección negativas¹³⁶⁸. El golpe del raptó de la temporalidad misma alude a esta apertura negativa de la unidad del tiempo que nunca se cancela en sí misma en su proceso de temporalización.

La unidad del tiempo es negativa porque no se cancela en sí misma, y no se cancela en sí misma, debido a que la temporalización de los éxtasis tiene esquemas que orientan ese tiempo originario hacia su trascendencia en el mundo. “La temporalización es la libre vibración (*freie Schwingung*) de la totalidad de la temporalidad originaria”¹³⁶⁹. Todo éxtasis se “abarca a sí mismo (*umschließt sich selbst*)”, pero el éxtasis temporal, cada uno de los tres éxtasis temporales, no produce a partir de sí una posibilidad, sino que es el horizonte de cada éxtasis el que permite volver esperable una posibilidad determinada. Los éxtasis por ser neutros no tienen una dirección predeterminada, la direccionalidad de cada éxtasis la aporta el horizonte de cada uno de ellos. En ese sentido Heidegger habla de los horizontes como ekstemas. Dice Heidegger hablando del concepto de horizonte: “Él no “es” en general, sino que se temporaliza. El horizonte se temporaliza en y con los éxtasis, él es su *ekstema* (***Ekstema***)... Y correspondiente a la unidad de los éxtasis en su temporalización está la unidad originaria de los horizontes”¹³⁷⁰. Y de esta forma los ekstemas son la unidad de los éxtasis por medio de la unidad de sus horizontes que orientan al tiempo originario hacia su trascendencia en el mundo: “Esa unidad esquemática de los horizontes de la temporalidad no es otra que la condición temporal de la posibilidad del *mundo* y de su pertenencia esencial a la *trascendencia*. Porque esta tiene su posibilidad en la unidad del vibrar extático (*Denn diese hat ihre Möglichkeit in der Einheit des ekstatischen Schwingens*)”¹³⁷¹. De esta forma la trascendencia se revela como el *nihil originarium* hacia el mundo por medio de la temporalización esquemática de los horizontes de cada éxtasis. A propósito de ello señala Heidegger: “La esquematización se temporaliza vibrando como un mundear (*schwingend als ein Welten*): solo en tanto hay semejante vibrar extático que se

¹³⁶⁸ Heidegger define del siguiente modo al raptó: “El Dasein no deviene, de modo primario, progresivamente en un estar a la expectativa que corre sin cesar en la serie hacia el ente que en él se aproxima fácticamente como futuro, sino que ese recorrido (*Durchlaufen*) corre solo progresivamente a través de un pasaje abierto en el que golpeó el raptó de la temporalidad misma (*durch die offene Gasse, die der raptus der Zeitlichkeit geschlagen hat*)”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 265).

¹³⁶⁹ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 268.

¹³⁷⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 269. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹³⁷¹ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, pp. 269-270. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

temporaliza como una temporalidad, acontece un *acceso al mundo (Welteingang)* El acceso al mundo está fundado en la temporalización de la temporalidad”¹³⁷². De esta forma la unidad extático-horizontal de la temporalidad originaria da constancia de la posibilidad interna de la trascendencia fundamentada en la temporalidad como *nihil originarium* que permite un acceso al mundo confiriéndole su ontología negativa como una “nada”: “Ahora también debe aclararse, hasta qué punto podemos decir que el mundo es una *nada (Nichts)* ¿Qué nihilidad es esta?”¹³⁷³. Con respecto a ese sentido del mundo como nada se señala: “El mundo: una nada, nada de ente –y sin embargo es algo: no un ente- sino ser. Entonces el mundo no es nada en el sentido de un nihil negativum”¹³⁷⁴.

De esta forma la trascendencia hacia el mundo se revela como *nihil originarium* de la temporalidad originaria¹³⁷⁵. Temporalidad originaria y nada se articulan de modo primigenio constituyendo una unidad que se expresa como trascendencia en tanto acceso al mundo: “Queda claro por lo tanto la productividad interna característica de la temporalidad en el sentido que el producto específico es una nada característica (*ein eigentümliches Nichts*): el mundo”¹³⁷⁶. Resta considerar críticamente si esta trascendencia temporalmente originaria entendida como sobrepasamiento del Dasein no termina abogando en favor de una autonomización del tiempo originario. En parte hemos visto el comienzo de esta tendencia en este Capítulo. De confirmarse esta tendencia estaríamos ante un cambio en la noción de antecedente especulativo, pues ya no se entendería por éste el centramiento del tiempo originario en un ente privilegiado para su elucidación, sino en una independencia del tiempo originario. En principio, y a esta altura de la argumentación, como indica la última cita se trata para Heidegger de una productividad originaria de la subjetividad que remite a Kant y a su doctrina de la imaginación trascendental productiva. Tema que abordaremos en el próximo Capítulo a los efectos de ponderar la mencionada tendencia hacia la autonomía temporal.

¹³⁷² Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 270. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹³⁷³ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 271. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹³⁷⁴ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 252.

¹³⁷⁵ En definitiva Heidegger concluye: “El mundo es nada en el sentido que no es ningún ente. Nada de ente y, sin embargo, es algo que se da. El “se” que da esa nada de ente es el mismo un no-siendo, sino que él es la temporalidad que se temporaliza. Y lo que esta como unidad extática temporaliza es la unidad de sus horizontes: el mundo. El mundo es la nada que se temporaliza originariamente, esta nada es surgente (*Entspringende*) sencillamente en y con la temporalidad, de allí que la denominamos el *nihil originarium*. Pero el lugar de la trascendencia es la temporalidad originaria misma, de modo que, con la temporalidad acontece también ya la trascendencia, esto es, el acceso al mundo”. (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 272. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹³⁷⁶ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, GA 26, p. 272.

Capítulo 6. El tiempo originario del esquematismo-imaginación trascendental y la denegación en el instante del tiempo anulador.

Introducción: Esquematismo temporal, imaginación trascendental y radicalización de la reducción a la negatividad.

En el Capítulo anterior hemos considerado la articulación entre la temporalidad originaria extático horizontal en sus diferentes niveles con la trascendencia del Dasein hacia el mundo entendido como nada. Señalamos que el mundo entendido como nada de ente tiene su condición de posibilidad en la nihilidad de un Dasein trascendente que se fundamenta en el tiempo originario. A propósito de ello, explicamos que hay dos criterios, según los comentaristas, para explicar la originariedad del tiempo; tenemos, por un lado, quienes defienden el idealismo temporal y, por el otro, quienes sostienen que el tiempo tiende a autonomizarse del Dasein. Complementando esta contraposición encontramos una indicación a favor de una definición de eternidad que no implique la mera duración de un ahora extendido. Por ende, su infinitud ha de buscarse en elementos asociables al neoplatonismo según señala Heidegger en el párrafo 81 de *Sein und Zeit*. Se trata entonces de redefinir la noción de una eternidad supratemporal por medio de una fundamentación más originaria a través de un rodeo por “*la vía negationis et eminentiae*”.

De esta forma en sus niveles específicos de importancia los conceptos de negatividad y eternidad se revelan como dos aspectos de la dimensión especulativa del tiempo originario. En este Capítulo hemos de analizar centralmente si la primigenia tendencia a la autonomía se continúa en el examen fenomenológico del esquematismo temporal desarrollado por Heidegger en su exégesis de la filosofía trascendental de Kant. La importancia asignada al esquema de la presencia y al esquema de la ausencia desarrollados en el Capítulo precedente anticipan la importancia del análisis de la esquematización del tiempo y la imaginación trascendental que nos permitirá evaluar los progresos y dificultades de esta estrategia. Los textos de Heidegger que enmarcan su interpretación de Immanuel Kant que utilizaremos son su libro: *Kant und das Problem der Metaphysik* de 1929 recogido en el tomo 3 de la *Gesamtausgabe* y los antecedentes del mismo que se encuentran en su *Vorlesung: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928* editada en el tomo 25 de sus obras completas y en el *Wintersemester de 1925-1926 Logik. Die Frage nach der Wahrheit* editada en el tomo 21 de sus obras completas. Encontraremos en el análisis que Heidegger lleva adelante en estos textos dos cuestiones centrales. En primer lugar una continuidad y profundización de una tendencia ya encontrada en el proyecto de *Sein und Zeit* abocado a fundamentar la temporalidad originaria entendida como temporalidad extático horizontal. El carácter horizontal de la misma se verá expresado en el análisis de la filosofía trascendental kantiana en términos de trascendencia-esquematismo-imaginación trascendental. En segundo lugar la función ontológica de la negatividad en esta interpretación de Kant continuará en el marco de la segunda reducción el eje finitud-trascendencia fundamentadas en el tiempo originario esquematizado. Señalaremos que, progresivamente, esta interpretación de la negatividad como fundamento en la trascendencia comenzará a ser comprendida en términos de desistimiento por medio del temple de ánimo del aburrimiento. Es decir, comprobaremos que entre 1929-1930 la segunda reducción a la negatividad, el fundamento en tanto libertad de la trascendencia hacia el mundo como abismo analizada en los Capítulos IV y V, se transformará en una denegación del ente y del Dasein en el

mundo en la tercera forma del aburrimiento. Finalmente, explicaremos cómo en esta transición de la reducción ontológica negativa desde su caracterización como fundamento y trascendencia en dirección a su comprensión como denegación del ente se profundizará la tendencia hacia un cambio en el antecedente especulativo de la temporalidad originaria; de este modo con la introducción del instante propio del tiempo anulador se establecerá la condición de posibilidad para una relación originaria entre temporalidad y eternidad, tema que examinaremos de modo específico en el Capítulo siguiente.

1. Tiempo originario y subjetividad.

Para comenzar con nuestro análisis recordemos qué dice Heidegger refiriéndose a su estudio de Kant reconociendo el “trasfondo” husserliano de su lectura y apropiación de Kant:

“Cuando hace ya un año estudié una vez más la “Crítica de la razón pura” y la leí, por así decirlo, con la fenomenología de Husserl como trasfondo (*vor dem Hintergrund*), se me cayeron las vendas de los ojos y Kant se transformó para mí en una confirmación esencial de la exactitud del camino que orientaba mi búsqueda (*zu einer wesentlichen Bestätigung der Richtigkeit des Weges*)”¹³⁷⁷.

Franco Volpi señala al respecto que: “Es decisiva en este sentido la irrupción en el pensamiento de Heidegger de la figura de Kant”¹³⁷⁸, el carácter decisivo de esta irrupción de Kant radica en que por medio de ella Heidegger cree encontrar en el autor de la *Kritik der reinen Vernunft* “el único que anuncia algo acerca de la conexión entre la comprensión del ser y el carácter de ser con el tiempo”¹³⁷⁹. En este sentido Kant desarrolla una influencia fundamental¹³⁸⁰ a partir de la cual puede señalarse: “Una vez que se comprende la problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser a partir del tiempo, se dispone en cierto sentido de una lámpara para iluminar la historia del problema del ser y la historia de la filosofía en general, ya que ésta recibe ahora su sentido”¹³⁸¹. En lo que sigue nos abocamos a explicitar cómo esta irrupción kantiana en las lecturas de Heidegger lo conduce a comprender la íntima conexión que existe entre ser y tiempo¹³⁸², esto es, la comprensión del ser a partir del tiempo y con ella a una iluminación del problema del ser y de la historia de la filosofía en general¹³⁸³.

¹³⁷⁷ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 431. La expresión entrecomillada es de Heidegger.

¹³⁷⁸ Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 90.

¹³⁷⁹ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Wintersemester 1925-1926, GA 21, p. 194.

¹³⁸⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 51-80.

¹³⁸¹ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Wintersemester 1925-1926, GA 21, p. 194.

¹³⁸² Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 113-131.

¹³⁸³ Cabe prestar atención a la siguiente aclaración de Franco Volpi con respecto a la interpretación que Heidegger tiene de Kant y los alcances –y por ende posibles límites– de la influencia kantiana en el planteo de Heidegger: “No obstante como antes en su confrontación con Aristóteles, en la confrontación con Kant llegará a la conclusión crítica de que incluso la tentativa kantiana de determinar la estructura ontológica de la subjetividad no está planteada de manera lo bastante radical, es decir, no se aparta sustancialmente del horizonte cartesiano de una comprensión dicotómica del ser que separa pensamiento y extensión, y al permanecer en el fondo ligado a una comprensión naturalista del tiempo, Kant no llega a

En su libro *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger se propone el siguiente objetivo: “La tarea consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicitación de su origen y de los gérmenes que lo hicieron posible”¹³⁸⁴. De esta forma se puede lograr la “asimilación fructuosa de su tendencia fundamental”¹³⁸⁵. Dice Heidegger como marco general de su interpretación: “La presente interpretación... se atiene exclusivamente a la exposición de la Deducción trascendental tal como se encuentra en la primera edición. Kant subraya a menudo la “dificultad” de la Deducción trascendental y trata de “remediar” su “oscuridad” ”¹³⁸⁶. Con respecto a este punto señala Manuel Rodríguez Sánchez sobre la interpretación de Heidegger en torno a Kant centrada en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* que “Como es sabido, uno de los puntos de partida fundamentales de la interpretación de Heidegger consiste en haber atendido exclusivamente a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* para sostener su interpretación. En la segunda edición de 1787, por el contrario, Kant habría dejado de dar importancia a la parte “subjettiva” de la deducción trascendental y, en particular, habría eliminado de este argumento el importante papel que desempeñaba la facultad de la imaginación en la primera edición... Según Heidegger, la pérdida del protagonismo de la imaginación en el argumento de la deducción de 1787 se debería justamente a la pérdida de *autonomía* de esta facultad con respecto al entendimiento. Por el contrario, en la primera edición el entendimiento era definido por su relación de dependencia con respecto a la imaginación, facultad en torno a la cual giraría propiamente el argumento de la deducción y de la cual Kant haría depender la ontología de la finitud que Heidegger aprecia en la *Kritik der reinen Vernunft*. Sin embargo, esta lectura de la primera y de la segunda edición es problemática por diferentes razones”¹³⁸⁷. Esta objeción sobre el centramiento de Heidegger en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* implica también un reconocimiento de “su lectura del criticismo como una *ontología de la finitud*”¹³⁸⁸. Entonces el punto de la objeción radica en señalar que Heidegger comete un error sustentado en cierta equivocidad del texto kantiano¹³⁸⁹. Es decir, desde esta perspectiva, Heidegger influenciado por la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* identifica dos formas de imaginación –

determinar de una manera radical cuál es la estructura ontológica unitaria en la que se apoyan las determinaciones teóricas y las determinaciones prácticas del sujeto”. (Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, p. 149)

¹³⁸⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, GA 3, p. 20.

¹³⁸⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 20.

¹³⁸⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 69. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹³⁸⁷ Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, (Jiménez Rodríguez, Alba editora), Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 172-191; p. 176. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹³⁸⁸ Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp. 172-191; p. 175. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹³⁸⁹ “Kant está confundiendo la dimensión subjettiva y autónoma de la imaginación productiva con la función objetiva y dependiente del entendimiento propia de la imaginación trascendental, y Heidegger, incapaz de dar cuenta de esta equivocidad en el texto kantiano, opta por pasar por alto aquellos textos en los que Kant defiende con claridad la especificación de la imaginación trascendental, en tanto que ello le obligaría a dar cuenta del significado de esta facultad como una mera acción de la espontaneidad, lo cual entra claramente en confrontación con su interpretación...”. (Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp. 172-191; p. 180)

productiva y trascendental- que Kant en realidad diferenciaba¹³⁹⁰. Pero el autor aclara que esta objeción no atenta contra el núcleo de la tesis defendida por Heidegger: “Con esto no se quiere defender que la interpretación de Heidegger no sea correcta en lo fundamental, sino que éste no elige acertadamente el marco de textos que mejor puede apoyar su interpretación. Con el objeto de defender la autonomía de la imaginación con respecto al entendimiento, prima aquellos textos en los que propiamente se está tratando la dimensión subjetiva de esta facultad y no, en cambio, su contribución a la determinación ontológico-trascendental del objeto Y allí donde Kant claramente defiende el carácter determinante y objetivo de la relación del entendimiento con respecto a la imaginación, se ve obligado a leer los textos en un sentido claramente alejado de la letra de Kant”¹³⁹¹. Por eso Rodríguez Sánchez termina reivindicando, por un lado, a la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* como específica para una ontología de la finitud contrariamente a la primera edición defendida por Heidegger: “Sólo la segunda edición recoge una referencia explícita a la finitud en aquella definición clásica de ontología,... y ello debería haberle bastado a Heidegger para replantearse su estrategia argumentativa”¹³⁹². Por el otro, señala que “Al centrarse exclusivamente en la primera *Crítica* Heidegger no distingue suficientemente cómo se articulan dos dimensiones diferentes del proyecto kantiano que es preciso distinguir, también cuando se trata del significado de la finitud de la razón humana en el pensamiento de Kant: en primer lugar, la transformación de la filosofía trascendental como ontología fundamental, que aclara los principios ontológicos y constitutivos de lo real; en segundo lugar, la construcción de una “meta-metafísica” a partir de esta ontología, centrada en la aclaración del origen de la metafísica especial clásica en la finitud de la razón humana”¹³⁹³. En este sentido al centrarse Heidegger en la primera edición para fundamentar su argumentación, según Rodríguez Sánchez, no estaría considerando que hay cierta proximidad ontológica en dicha primera edición del texto de Kant con la ontología de autores pre-críticos, por ejemplo, Wolff¹³⁹⁴. Complementariamente las tesis heideggerianas sobre la autonomía de la imaginación trascendental en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* en realidad, según señala Rodríguez Sánchez, se pueden apoyar con más precisión en la *Kritik der Urteilskraft*¹³⁹⁵. Sostendremos que si bien Heidegger reivindica en gran parte la primera

¹³⁹⁰ Rodríguez Sánchez lo explica así: “En evidente que Kant no identifica en su texto el concepto de imaginación productiva y de imaginación trascendental, pues esta última es una especificación de la primera, derivada de la determinación de la síntesis productiva por parte de la unidad sintética de la apercepción. En la lectura de Heidegger éste no aprecia con claridad el nuevo nivel de determinación que introduce el concepto de *imaginación trascendental*, que tiende a identificar sin más con el de imaginación productiva en general...”. (Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp. 172-191; p. 178. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹³⁹¹ Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp. 172-191; p. 181.

¹³⁹² Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp. 172-191; p. 182.

¹³⁹³ Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp. 172-191; p. 190. El término entrecomillado es del autor.

¹³⁹⁴ Cfr. Hinske, Norbert, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970, pp. 22-39.

¹³⁹⁵ Al respecto puede señalarse siguiendo a Manuel Rodríguez Sánchez lo siguiente: “Una lectura atenta de la *Kritik der Urteilskraft*, en el marco del trasfondo histórico del criticismo, hubiera supuesto una

edición frente a la segunda para justificar el alcance de sus tesis ontológicas sobre la imaginación trascendental también recurre en su argumentación de conjunto a las dos ediciones de la *Kritik der reinen Vernunft*¹³⁹⁶. En ese marco consideraremos que su análisis fenomenológico revelará ciertas particularidades en la relación temporalidad originaria e imaginación trascendental¹³⁹⁷ en tanto “fuente de la síntesis unificadora”¹³⁹⁸ y “síntesis imaginativa pura referida temporalmente”¹³⁹⁹ que afectaran al primer antecedente especulativo.

A nuestro juicio en este proyecto orientado hacia el “campo de origen”¹⁴⁰⁰ del texto kantiano se distinguen los siguientes elementos centrales de la temporalidad originaria y la correspondiente ontología negativa a ella asociada: 1) Tiempo Originario y Finitud; 2) Tiempo Originario y Trascendencia; 3) Tiempo Originario y Esquematismo Trascendental; 4) Tiempo Originario e Imaginación Trascendental. Serán ciertos aspectos encontrados en el desarrollo de los esquemas temporales centrados en la imaginación trascendental como raíz del tiempo los que permitirán identificar cambios en la relación subjetividad-temporalidad los que se vincularán a la segunda reducción a la negatividad como reducción al fundamento en tanto libre trascendencia hacia el abismo.

1.1. Tiempo Originario y Finitud.

La finitud es según Heidegger el modo fundamental de “la esencia del conocimiento ontológico”¹⁴⁰¹ para Kant constituye el aspecto central de la pregunta por la “fundamentación de la metafísica” en su modo originario. Dado que razón es la facultad que puede aspirar a dar esa fundamentación originaria es una facultad humana y, por ende, finita¹⁴⁰². La razón como facultad humana es finita y enmarca la centralidad de la finitud como tema kantiano, esto es, el abordaje de la fundamentación de la metafísica de un modo más originario¹⁴⁰³. Al destacarse “el significado fundamental de la finitud

dificultad al intento heideggeriano posterior por el que encuadró a Kant en la tradición del racionalismo o el idealismo modernos”. (Sánchez Rodríguez, Manuel, “Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial”, en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, pp.172-191; p.191. Los términos destacados en bastardillas son del autor) Incluso sobre este punto el propio Heidegger señala: “No es este el lugar de discutir en qué sentido reaparece la imaginación pura en la Crítica del Juicio ni, sobre todo, si reaparece en la referencia explícita a la fundamentación de la metafísica que acabamos de exponer”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 161).

¹³⁹⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 9-39.

¹³⁹⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 264-292.

¹³⁹⁸ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, p. 276.

¹³⁹⁹ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, p. 282.

¹⁴⁰⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 20.

¹⁴⁰¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 20.

¹⁴⁰² Dice Heidegger al respecto: “El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica (*Der Quellgrund für die Grundlegung der Metaphysik*) es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 21).

¹⁴⁰³ En ese sentido aclara Heidegger: “Por lo tanto, para caracterizar el campo de origen, hay que concentrar los esfuerzos en la explicación de la esencia de la finitud del conocimiento humano”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 21).

para la problemática de la fundamentación de la metafísica”¹⁴⁰⁴ resulta clave señalar qué ha de entenderse por finitud: “Esta finitud de la razón (*Diese Endlichkeit der Vernunft*) no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debidos a la inconsistencia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo. La limitación fáctica del conocimiento no es sino una consecuencia de esa esencia”¹⁴⁰⁵. Caracterizar a la finitud implica explicitar el modo de conocer humano típicamente finito, con lo cual ha de precisarse la noción de “intuición (*Anschauung*)” que corresponde a dicho conocimiento humano finito: “Quien quiera entender la *Crítica de la Razón Pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir (*Anschauung*)”¹⁴⁰⁶. De esta forma intuición y finitud son los dos términos centrales que se encuentran en el punto de partida del conocimiento para Kant según esta interpretación de Heidegger: “La finitud del conocimiento humano debe buscarse por ello, primeramente, en la finitud de la intuición que le es peculiar”¹⁴⁰⁷.

En este marco Heidegger se pregunta: “¿En qué consiste la esencia de la intuición finita (*Wesen der endlichen Anschauung*) y, por consiguiente, la esencia de la finitud del conocimiento humano en general?”¹⁴⁰⁸. La respuesta en primer lugar es que el conocimiento finito es una intuición no creadora. La intuición finita del ente no puede darse su objeto por sí misma, por lo cual debe permitir que dicho objeto le sea dado, en este sentido es receptiva: “El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad”¹⁴⁰⁹, esta es su “esencia metafísica”¹⁴¹⁰. La intuición finita receptiva de acuerdo a su esencia necesita ser afectada por el objeto. Como la intuición humana es receptiva porque es finita y la receptividad exige capacidad de afección, entonces los sentidos a través de los cuales se da dicha afección son fundamentales. Heidegger recuerda que este es el tema de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “... por ser finita nuestra existencia –existiendo en medio del ente y entregada a ello-, por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse (*d.h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden*)”¹⁴¹¹. En ese sentido la finitud atraviesa las dos fuentes del conocimiento la sensibilidad y el entendimiento¹⁴¹².

Este argumento se especifica como señala Heidegger contraponiendo la finitud receptiva a la infinitud¹⁴¹³. La delimitación entre finito e infinito permite especificar la

¹⁴⁰⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 30.

¹⁴⁰⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 21.

¹⁴⁰⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 21.

¹⁴⁰⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 25.

¹⁴⁰⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 25.

¹⁴⁰⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 25-26.

¹⁴¹⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 30.

¹⁴¹¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 26.

¹⁴¹² Dice Heidegger: “La intuición finita depende del entendimiento, en tanto necesita de una determinación. El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita. No puede representar nada sino por rodeos, necesita referirse a lo general, según el cual y a partir del cual, lo particular múltiple puede ser representado conceptualmente. Este rodeo (discursividad), propio a la esencia del entendimiento, es el índice máximo de su finitud”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 30-31).

¹⁴¹³ Heidegger señala sobre la distinción finito-infinito: “En cuanto que la *Crítica de la Razón Pura* toma la finitud humana como base del problema para la fundamentación de la ontología es preciso que la

diferencia entre fenómeno y cosa en sí lo cual acota el ámbito humano a la finitud y termina de precisar al conocimiento finito como tema de la ontología. En este sentido: “La discusión (*Erörterung*) de la diferencia entre conocimiento finito e infinito, en vista del carácter distinto de lo que por él se conoce, manifiesta, por otra parte, que los conceptos de fenómeno y cosa en sí, fundamentales para la Crítica pueden hacerse comprensibles y se convierten en un problema ulterior, únicamente por la fundamentación explícita de la problemática de la finitud del ser humano”¹⁴¹⁴. De esta forma quedan enlazadas finitud del conocimiento y ontología como los dos problemas centrales que llevarán a la cuestión de la trascendencia, y será ésta la que vincule a la finitud con la temporalidad originaria. Dice Heidegger “acerca de la posibilidad de la ontología para un ser finito”¹⁴¹⁵: “Con la finitud del conocimiento humano, así caracterizado, se ha manifestado lo esencial de la dimensión hacia la cual y dentro de la cual se mueve la fundamentación de la metafísica. Y se obtiene, a la vez, una indicación más clara de la dirección que hay que tomar para regresar a las fuentes de la posibilidad interna de la ontología”¹⁴¹⁶. La fundamentación del conocimiento ontológico de un ente finito remite al problema de la síntesis¹⁴¹⁷, es decir, sólo es posible si el ente ya está dado previamente¹⁴¹⁸.

Heidegger considera que la *Kritik* establece para responder al problema de la “síntesis ontológica” la siguiente pregunta conductora: “¿Cómo puede el Dasein finito y humano traspasar (trascender) de antemano al ente, ente que no solo no ha creado, sino al cual está destinado para poder existir como un Dasein?”¹⁴¹⁹. Responder a este interrogante implica orientarse hacia lo “desconocido (*Unbekannte*)”¹⁴²⁰. Este orientarse lleva a descubrir la importancia del tiempo “como intuición universal pura” y la trascendencia previamente mencionada¹⁴²¹. De este modo “Los elementos puros aislados del conocimiento puro son: el tiempo como intuición pura universal y las nociones como lo pensando en el pensamiento puro”¹⁴²². En este marco ha de concebirse la receptividad finita, pues el carácter finito de la intuición permite reconocer la importancia de la

“Crítica” acentúe especialmente esa diferencia entre conocimiento finito e infinito”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 32. El término entrecomillado es de Heidegger).

¹⁴¹⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 34-35.

¹⁴¹⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 40.

¹⁴¹⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 35.

¹⁴¹⁷ Así lo señala Heidegger: “La fundamentación de la metafísica equivale al proyecto de la posibilidad interna de la síntesis a priori”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 38).

¹⁴¹⁸ Heidegger explica al respecto: “... el conocimiento del ente no es posible sino sobre la base de un conocimiento previo, independiente de la experiencia de la constitución del ser del ente. Pues, bien el conocimiento finito, cuya finitud está en discusión, es, de acuerdo con su esencia, una intuición receptiva y determinante del ente. Si el conocimiento finito del ente ha de ser posible, tiene que fundarse en un conocer del ser del ente, anterior a la actitud receptiva. El conocimiento finito del ente exige, por tanto, para ser posible, un conocer no-receptivo (aparentemente no-finito)...”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 38).

¹⁴¹⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 42.

¹⁴²⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 40.

¹⁴²¹ Dice Heidegger al respecto: “... el tiempo tiene la primacía sobre el espacio. Siendo intuición pura universal, el tiempo ha de constituir el elemento esencial predominante y básico del conocimiento puro, que posibilita la trascendencia. La siguiente interpretación hace ver cómo el tiempo, a medida que pasa, una por una, las etapas de la fundamentación de la metafísica, ocupa cada vez más, el centro de la atención, revelando así solamente su propia esencia en forma mucho más originaria, como no podía hacerlo nunca una caracterización preliminar de la Estética trascendental”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 49).

¹⁴²² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 58.

trascendencia¹⁴²³. En primer lugar cabe aclarar que al interior de un conocimiento finito¹⁴²⁴ tanto pensamiento como intuición se articulan, con lo cual la finitud revela su carácter anterior y originario¹⁴²⁵ frente al pensamiento y la intuición¹⁴²⁶. Esta originariedad de la razón finita¹⁴²⁷ implica su carácter trascendente y, al decir de Heidegger, desarrollar esta originariedad de la razón finita en tanto trascendente constituye la “intención básica de la deducción trascendental (*Grundabsicht der transzendentalen Deduktion*)”¹⁴²⁸.

Heidegger refiere que la “esencia finita (*das endliche Wesen*)”¹⁴²⁹ en su comportamiento con el ente se propone como “un espacio de juego (*in solchem Spielraum*)” dentro del cual se da y acontece “la trascendencia propia a toda conducta finita del ente (*als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seienden auszeichnet*)”¹⁴³⁰. La existencia finita, el ser finito, conduce a explicitar el carácter

¹⁴²³ Se trata del “predominio del tiempo como forma de la intuición frente al espacio”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 145).

¹⁴²⁴ De este modo la finitud acusa la primacía del tiempo: “El tiempo es la forma universal, el determinante de la intuición externa e interna y, sin embargo, en un sentido eminente se asigna a la intuición interna. Como formas de consideración previa, como intuiciones puras, el espacio y el tiempo son formas según las cuales el sujeto experimentado es...”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 149. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁴²⁵ Señala Heidegger: “La finitud del conocimiento manifiesta precisamente una dependencia interior específica del pensamiento respecto a la intuición o dicho al contrario: ésta necesita ser determinada por aquél. El lazo que une los elementos entre sí indica que su unidad no puede ser “posterior” a los mismos, sino que existía “anteriormente” en ellos como algo fundamental para ellos. Esta unidad, siendo originaria, une los elementos de tal suerte que éstos surgen justamente como tales en dicha unión, manteniéndose, por ella en su unidad”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, p. 58. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁴²⁶ En este sentido el primado del tiempo implica la subjetividad finita: “El tiempo antes de toda experiencia es, por lo tanto, una pura, originaria *autoafección de sí mismo*: el enfoque libre de experiencia de algo que solo afecta concerniendo debido al pleno dejar comparecer desde el sí mismo” (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 151. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁴²⁷ Dicho carácter originario se asienta ya desde la Estética trascendental debido a la función del tiempo cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, pp.113; 153 y ss.

¹⁴²⁸ Heidegger señala en este sentido con respecto al conocimiento que puede obtener el Dasein: “La trascendencia es el presupuesto para la posibilidad de su ser mismo”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 315).

¹⁴²⁹ Heidegger explica en un extenso pasaje este alcance de la esencia finita: “Una esencia finita capaz de conocer (*Ein endlich erkennendes Wesen*) no puede conducirse con relación a un ente, que no es el mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente “ante los ojos” le sale espontáneamente al encuentro. Pero para que el ente pueda ser encontrado como el ente que es, debe ser “conocido” de antemano como ente, es decir, en relación a la constitución de ser. Esto implica que el conocimiento ontológico –entendido siempre como conocimiento preontológico– es la condición de posibilidad para que una esencia finita (*einem endlichen Wesen*) pueda ob-jetarse en general a algo así como el ente mismo. La esencia finita (*Endliches Wesen*) ha menester de esta facultad fundamental de orientarse hacia... Dejando que algo se le ob-jete. En esta orientación originaria la esencia finita (*das endliche Wesen*) se propone un espacio de juego (*in solchem Spielraum*), dentro del cual es posible que algo le “corresponda”. Mantenerse de antemano dentro de este espacio de juego no es otra cosa que la trascendencia propia a toda conducta finita del ente (*als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seienden auszeichnet*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, pp. 70-71. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁴³⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 314.

fundamental de la finitud: la trascendencia¹⁴³¹. En este sentido: “Si la finitud se encuentra colocada, tan claramente como en Kant, en el punto de partida de la trascendencia, no hace falta para escapar a un pretendido “idealismo subjetivo”, una “vuelta hacia el objeto”, fórmula que tanto alboroto causa hoy en día sin tener la suficiente comprensión del problema”¹⁴³².

Señalamos más arriba que el carácter finito del conocimiento es propio no solo de la intuición sino del entendimiento, cabe señalar ahora que el entendimiento es finito en un sentido específico, a saber: “En efecto, el entendimiento es –la finitud- la facultad suprema, es decir, lo finito por excelencia”¹⁴³³. La finitud establece así la relación entre entendimiento e intuición¹⁴³⁴ y se revela como trascendencia¹⁴³⁵, por ello dice Heidegger: “La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada en la primera edición de la Crítica de la razón pura exclusivamente, ha puesto contantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática”¹⁴³⁶. De este modo la trascendencia finita debe ser comprendida en el horizonte del tiempo:

“El ente se hace accesible a un ser finito únicamente sobre la base de una previa objetivación que se orienta hacia lo que puede objetarse. Ésta inserta de antemano todo ente que eventualmente sale al encuentro en un horizonte unificador de toda coherencia posible (*in den Einheitshorizont einer möglichen Zusammengehörigkeit*)... Lo que sale al encuentro se halla a la vez ya previamente englobado en el horizonte del tiempo (*Horizont der Zeit*), propuesto en la intuición pura”¹⁴³⁷.

1.2. Tiempo Originario y Trascendencia.

A los efectos de aclarar la relación entre trascendencia y tiempo originario ha de señalarse que un ser finito es aquel que puede conducirse con un ente que no es él mismo y al que no ha creado, esto es, cuando ese ente que no es él mismo “puede salirle al encuentro (*von sich aus begegnen zu können*)”¹⁴³⁸. Esto implica que el conocimiento ontológico es la condición de posibilidad para que un ser finito “pueda enfrentarse (*entgegenstehen können*)” en general a algo así como el ente mismo. Cuando Heidegger señala: “La esencia finita necesita de esa capacidad fundamental de orientarse hacia

¹⁴³¹ “Todas las consideraciones de Kant en la deducción trascendental, que siempre comienzan desde nuevos lados y apuntan al mismo problema, giran, por así decirlo, alrededor del problema de la trascendencia”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, p. 316).

¹⁴³² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 73. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁴³³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 75.

¹⁴³⁴ Heidegger presenta del modo siguiente esa relación: “El entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica sólo en tanto que, en calidad de entendimiento, permanezca como siervo de la intuición pura”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 76).

¹⁴³⁵ Así lo señala Heidegger en el siguiente pasaje: “Pero la intuición pura misma, y precisamente ella, es de esencia finita. Sólo la unidad estructural esencial hunde a la intuición pura y al pensamiento puro en su finitud plena, que se manifiesta como trascendencia (*Erst ihre wesenhafte strukturelle Einheit versenkt reine Anschauung und reines Denken in ihre volle Endlichkeit, die sich als Transzendenz bekundet*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 76).

¹⁴³⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 170.

¹⁴³⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 77.

¹⁴³⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 70.

dejando que algo se enfrente... (*Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermögens einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu ...*)¹⁴³⁹, en esta orientación se constituye el “espacio de juego (*Spielraum*)” dentro del cual es posible que el ente comparezca. Por eso: “Mantenerse dentro de ese espacio de juego y formarlo originariamente (*ihn ursprünglich bilden*) no es otra cosa que la trascendencia (*Transzendenz*) propia a toda conducta finita hacia el ente (*endliche Verhalten zu Seiendem*)”¹⁴⁴⁰.

En relación al problema de la trascendencia, cabe tener en cuenta que Joseph Moreau ha señalado que la filosofía trascendental de Kant está asociada a dos apreciaciones opuestas que determinan una ambigüedad trascendental. Por un lado, al designar el objeto de conocimiento como un fenómeno, se ha señalado que el mismo se reduce a ser una apariencia en nosotros, esto es, una modificación del sujeto. Por el otro, y contrariamente, al postular una noción como la de cosa en sí, se le puede reprochar no haber desarrollado de modo completo la mencionada exigencia idealista de reconducir el objeto hacia una modificación del sujeto. Esta ambigüedad, según este autor, está en el seno de la filosofía crítica¹⁴⁴¹. La solución a esta ambigüedad radica, para este autor, en la necesidad de encontrar en la experiencia externa un término de comparación permanente, que sirva para determinar la sucesión y que permita constituir la experiencia interna. Esta argumentación lo conduce a una reflexión sobre la exterioridad poniendo a la luz el privilegio del sentido externo por su relación inmediata con la existencia de los objetos fuera de nosotros¹⁴⁴². Se trata del reconocimiento de la importancia de la exterioridad y la trascendencia ya que ellas permiten resolver la paradoja idealista, pues en tanto y en cuanto hemos aceptado que aquello que está afuera no deja de tener una relación con nosotros mismos entonces “la exterioridad es así la marca de la trascendencia”¹⁴⁴³. Esta argumentación se asienta, según señala Joseph Moreau, en un privilegio del sentido externo y del espacio por sobre el sentido interno y el tiempo¹⁴⁴⁴, debido a que la intuición pura del espacio implica una relación inmediata con algo que se encuentra fuera de nosotros¹⁴⁴⁵. Por nuestra parte,

¹⁴³⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 71.

¹⁴⁴⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problema der Metaphysik*, GA 3, p. 71.

¹⁴⁴¹ Cfr. Moreau, Joseph, “De l’ambigüité transcendente” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1972, pp. 1-17; p. 1.

¹⁴⁴² Cfr. Moreau, Joseph, “De l’ambigüité transcendente” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, pp. 1-17; pp. 15-17.

¹⁴⁴³ Moreau, Joseph, “De l’ambigüité transcendente” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, pp. 1-17; p. 17. A propósito de este punto señala Heimsoeth la existencia de una “ambigüedad” en la expresión kantiana “fuera de nosotros (*außer uns*)”. Esta ambigüedad refiere a lo siguiente, la expresión, por un lado, significa *extra nos* además de nosotros, pero, por el otro, se refiere a un *praeter nos*, a un afuera de nosotros. Señala Heimsoeth al respecto: “En aras de una explicación, nos gustaría introducir los términos *praeter* y *extra nos* y decir algo de modo preliminar: que, por ejemplo, existen otras esencias racionales (*Vernunftwesen*) *praeter* mi, que yo presupongo ya en cada pensamiento, y luego en la moral. Pero esto no tiene por qué significar que eo ipso esas esencias (*Wesen*), consideradas en sí mismas, existan *en el espacio*, separadas unas de otras y en el espacio *extra me*” (Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966, p. 135. Los términos destacados en bartardillas son del autor).

¹⁴⁴⁴ Cfr. Moreau, Joseph, “De l’ambigüité transcendente” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, pp. 1-17; pp. 2-5 y 10-17.

¹⁴⁴⁵ Joseph Moreau explica, en su artículo “Le temps, la succession et le sens interne” cuál es la función del tiempo y la sucesión y establece una distinción entre ambos en términos de un tiempo que permanece inmutable y una sucesión de los fenómenos en dicho tiempo (Moreau, Joseph, “Le temps, la succession et le sens interne” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 65. Jahrgang, Sonderheft, Akten des 4. Internationales Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974, Teil I, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1974, pp.184-200; p. 187). Complementariamente Moreau recuerda que para

proponemos interpretar la exégesis de Heidegger como un intento de explicar esta misma prioridad de la trascendencia en la filosofía crítica kantiana, pero no bajo el primado del sentido externo, esto es, del espacio, sino del sentido interno, esto es, del tiempo. Es en el contexto de esta interpretación y apropiación heideggeriana de la temática del tiempo en la filosofía trascendental kantiana que, según señala el propio Heidegger, nuestro conocimiento siendo finito está siempre caracterizado por una intuición receptiva y no creadora: “El conocimiento finito es intuición receptiva”¹⁴⁴⁶. Resta preguntarse entonces qué es lo que necesariamente forma parte de la posibilidad de esta recepción del ente. El hecho de estar destinados a su recepción exige, precisamente, que aquello que comparece tenga siempre la posibilidad “de dejar enfrentarse a”, esto es, que tenga el carácter de una “conformidad”. Por lo tanto, lo que comparece de este modo no se reduce a ser un mero ente, sino que es una forma de nada muy particular que permite la representación de todo lo que comparece enfrentándose¹⁴⁴⁷.

La finitud se encuentra así colocada en el punto de partida de la trascendencia¹⁴⁴⁸. Implica siempre la existencia de un “dejar enfrentarse a...” que conlleva un algo “que

Kant la diferencia entre la función del tiempo y la función del espacio es concebida como una diferencia entre las formas respectivas del sentido externo y del sentido interno. A propósito de este punto, Moreau señala que para Kant: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos” (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 34, B 50). A su juicio esta consideración de Kant da una primacía al sentido interno y al tiempo por sobre el espacio y el sentido externo. Se trata según señala Moreau en definitiva de una reconducción del sentido externo hacia el primado del sentido interno. Esta reconducción obedece, a su juicio, en una inspiración de Kant en el idealismo moderno fundado en el cogito cartesiano (Moreau, Joseph, “Le temps, la succession et le sens interne” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, pp. 184-200; p. 185). Moreau contrapone a esta inspiración cartesiana de Kant las tesis del propio Kant sostenidas en la “Refutación del idealismo” señalando que allí Kant restablecerá el verdadero valor del sentido externo y la espacialidad al refutar al idealismo problemático fundando desde el idealismo trascendental la realidad de los objetos exteriores en el espacio y restituyendo de esta forma la merecida prioridad del sentido externo y la espacialidad por sobre el sentido interno y el tiempo. La intuición pura del espacio implicará de este modo una relación inmediata con las cosas que están fuera de mí (cfr. Moreau, Joseph, “Le temps, la succession et le sens interne” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, pp.184-200; pp. 197-200) frente a todas tesis realista trascendental. Para este comentador, entonces, el espacio como sentido externo es la forma propia de la receptividad que caracteriza a una conciencia finita y lo es mucho más que el tiempo entendido como forma del sentido interno. Por ello, siguiendo sus lineamientos y propuesta, podemos afimar que nuestra conciencia finita puesta ante el espacio expresa en sentido estricto la trascendencia por la cual el espacio se nos aparece en definitiva como infinito. Esta infinitud que caracteriza al espacio es a juicio de este comentador “la distancia ontológica entre nuestro espíritu y el absoluto que lo domina” y de esta forma hemos de concluir que la “exterioridad sin límites es la imagen de la trascendencia del ser” (cfr. Moreau, Joseph, “Le temps, la succession et le sens interne” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, pp.184-200; p. 200).

¹⁴⁴⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 71.

¹⁴⁴⁷ Así lo explica Heidegger: “La intuición receptiva sólo se realiza en la facultad de dejar enfrentarse a... en la orientación hacia... que forma primariamente la correspondencia pura (*Allein, in einem Vermögen des Gegestehenlassens von..., in der eine reine Korrespondenz allerest bildenden Zuwendung zu..., kann sich ein hinnehmendes Anschauen vollziehen*). ¿Y qué es lo que, por nuestra parte, dejamos que se enfrente (*entgegenstehenlassen*)? No puede ser un ente. Pero si no es un ente, es una nada. Sólo si este dejar enfrentarse... es un exponerse y detenerse en la nada (*Nur wenn das Gegenstehenlassen von... ein Sichhineinhalten ist*), puede permitir la representación con un no nada (*ein nicht-Nichts*) –en vez de la nada y en ella-, es decir, con algo como un ente, en caso de que este se manifieste empíricamente. Sin embargo, esta nada (*dieses Nichts*) no es nihil absolutum. Aún queda por exponer qué conformidad (*Bewändtnis*) tiene este dejar enfrentarse a... (*Gegenstehenlassen von*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 72).

¹⁴⁴⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 73.

se opone”¹⁴⁴⁹ y este oponerse condiciona la dirección del análisis. Lo que se nos enfrenta, la correspondencia pura, no es un mero ente, pero tampoco es una nada como *nihil absolutum*. Ha de explicitarse entonces el carácter específico de este entretarse y su relación con la trascendencia: “Si la síntesis pura une originariamente los elementos del conocimiento puro, se impone la revelación de la estructura total de la síntesis pura como la tarea que lleva directamente hacia el objetivo de la deducción trascendental: la explicitación de la trascendencia”¹⁴⁵⁰.

Ahora bien la intuición pura tiene como elemento constitutivo central al tiempo y este, como anticipamos en el punto anterior, fundamenta no solo al conocimiento finito, sino a la trascendencia¹⁴⁵¹ que dicho conocimiento implica: “Siendo intuición pura universal, el tiempo ha de constituir el elemento predominante y básico del conocimiento puro que posibilita la trascendencia”¹⁴⁵². En este sentido el tiempo como intuición pura universal es finito y constituye la condición para explicitar la trascendencia. En este sentido la trascendencia resulta mediadora entre la finitud y la sensibilización que introduce el tiempo en tanto intuición pura¹⁴⁵³. A juicio de Heidegger la sensibilización en la cual se forma el horizonte de la trascendencia en tanto presupone la temporalidad implica siempre una forma de esquematismo: “La sensibilización pura se realiza en la forma de un “esquematismo”. La imaginación pura, al formar el esquema proporciona de antemano el aspecto (“imagen”) del horizonte de la trascendencia”¹⁴⁵⁴. La referencia a la noción de horizonte resulta aquí fundamental, pues si la trascendencia es la finitud misma y hace intuible el horizonte en el cual tanto ella como la finitud que le es esencial se hacen visibles, entonces debemos interrogarnos por el estatuto ontológico de ese horizonte. Dicho estatuto del horizonte es identificado por Heidegger como la temporalidad originaria. La deducción trascendental se revela así como la formación del conocimiento ontológico y, por ende, como trascendencia, lo cual conlleva a la explicitación del fundamento temporal de dicho proceso de trascendencia.

La finitud encuentra su fundamento en la trascendencia¹⁴⁵⁵ y esta a su vez se fundamentará, en el tiempo originario que permite la esquematización de los conceptos puros. Esta forma de entender la trascendencia¹⁴⁵⁶ como fundamento de la finitud

¹⁴⁴⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 73. La expresión es entrecomillada por Heidegger.

¹⁴⁵⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 76.

¹⁴⁵¹ Señala Heidegger sobre este punto: “Pero la intuición pura misma, y precisamente ella, es de esencia finita. Sólo su unidad estructural esencial hunde a la intuición pura y al pensamiento puro en su finitud plena, que se manifiesta como trascendencia”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 76).

¹⁴⁵² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 49.

¹⁴⁵³ Heidegger señala al respecto de esta función de la trascendencia: “Pues bien, la trascendencia es, en cierto modo, la finitud misma. Si la trascendencia, en el dejar enfrentarse (*Gegenstehenlassen*), ha de hacer intuible el horizonte formado por éste y si, por otra parte, se llama sensibilización a la intuición finita, el ofrecer un aspecto sólo puede ser un sensibilizar el horizonte (*Horizont*). El horizonte de la trascendencia (*Transzendenzhorizont*) sólo puede formarse en una sensibilización”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 91).

¹⁴⁵⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 91. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁴⁵⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 314-324.

¹⁴⁵⁶ Señalando toda la ambigüedad del planteo kantiano sobre la relación subjetividad y trascendencia dice Heidegger: “Kant todavía no veía la naturaleza y el resultado de una interpretación puramente fenomenológica del Dasein en el sentido de una explicación ontológica fundamental de sus estructuras fundamentales. Esta falta principal de claridad en lo metódico corresponde a la falta general de claridad en la materia, es decir, sobre el tema de una tal ontología fundamental: como ya se indicó, Kant no vio la

constituye a nuestro juicio una especificación de la segunda reducción a la negatividad que presentamos en nuestro Capítulo 4. A saber, la reconducción al fundamento que permite la libertad de la trascendencia hacia el abismo, esto es, trascender lo meramente ente hacia el mundo entendido como nada de ente y condición de todo comparecer del ente en su conjunto para el Dasein. Esta trascendencia¹⁴⁵⁷ que definimos como libertad abismal del fundamento en el mencionado Capítulo hay que comprenderla en el contexto de este Capítulo como trascendencia finita que encuentra Heidegger en el planteo kantiano por el comparece circunmundano del ente. Dice Heidegger al respecto: “Sin la mirada previa y constante sobre la finitud de la trascendencia, todas las frases de la Deducción trascendental serán ininteligibles”¹⁴⁵⁸. Por lo tanto, en el punto siguiente hay que dar cuenta de la relación que mantiene la trascendencia, así definida, con el esquematismo temporal originario: “... la importancia central de la doctrina kantiana del esquematismo se impondrá verdaderamente raíz de una interpretación del contenido. Interpretación que ha de atenerse al problema fundamental de la trascendencia del ser finito”¹⁴⁵⁹, para explicitar finalmente en el punto 4. la relación del tiempo originario esquematizador en la trascendencia finita con la imaginación trascendental: “La posibilidad interna del conocimiento ontológico se muestra a partir de la totalidad específica de la estructura de la trascendencia. Su centro de coherencia es la imaginación pura”¹⁴⁶⁰.

1.3. Tiempo originario y Esquematismo Trascendental.

Sabemos que la finitud se expresa como trascendencia y Heidegger señala, explicitando esta relación, que ella sólo es posible en tanto hay un esquematismo trascendental que temporalice de modo originario: “Un ser finito necesita poder recibir al ente, especialmente si ese ente se patentiza como un ya subsistente (*schon Vorhandenes*). Pero, la recepción para ser posible, exige una especie de orientación que no será arbitraria, sino que permitirá previamente el encuentro con el ente”¹⁴⁶¹. Tenemos así una relación entre trascendencia y sensibilización en el cual se da el horizonte que hace posible el encuentro con el ente:

“Para que el ente pueda ofrecerse como tal es preciso que el horizonte de su posible encuentro tenga, él mismo, el carácter de una oferta (*Angebotcharakter*)... este carácter de oferta necesita de cierta perceptibilidad. Perceptibilidad quiere decir: susceptible de ser recibido inmediatamente por la intuición... ¿Qué es lo que se requiere para hacer perceptible el horizonte de la orientación previa? El ser finito que se orienta debe poder hacerse intuible el horizonte, es decir, debe “formar” espontáneamente el aspecto de la oferta”¹⁴⁶².

constitución esencial del Dasein, la trascendencia”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersmester 1927-1928, GA 25, pp. 318-319. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁴⁵⁷ En este sentido. “La trascendencia como constitución a-priori de la objetividad”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersmester 1927-1928, GA 25, p. 319).

¹⁴⁵⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 78.

¹⁴⁵⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 89.

¹⁴⁶⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 88.

¹⁴⁶¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 90.

¹⁴⁶² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 90. El término entrecomillado es de Heidegger.

De este modo la sensibilización de la trascendencia implica una imagen, de este modo “se hace visible el fundamento de la posibilidad de la trascendencia y llega a comprenderse el carácter de aspecto que es esencial a su esencia, la cual es, de antemano, una oferta y objeción”¹⁴⁶³. De este modo la trascendencia, como vimos en el punto anterior, encuentra su fundamentación en la sensibilidad y en el aspecto ofrecido por el esquema con la correspondiente imagen que éste forma. Se trata de una: “sensibilización pura. Sensibilidad significa para Kant intuición finita... se llama sensibilización a la manera mediante la cual un ser finito puede hacer algo para sí mismo, es decir, puede proporcionarse el aspecto (imagen) de algo”¹⁴⁶⁴. El esquematismo en tanto relación entre imagen y esquema se convierte así en un concepto rector en tanto sensibiliza formando imágenes: “La formación del esquema en su realización, como un modo de la sensibilización de los conceptos, se llama esquematismo. A pesar de que debe distinguirse el esquema de la imagen, el esquema se refiere a algo así como una imagen...”¹⁴⁶⁵. El siguiente paso explicativo consiste en explicitar la relación entre finitud y esquematismo, para desde esa constatación, en un paso ulterior, mostrar la relación entre trascendencia y esquematismo. Dice Heidegger analizando el primer paso mencionado:

“Toda representación conceptual, es en su esencia esquematismo. Todo conocimiento finito es –como intuición pensante– necesariamente conceptual. Pues bien, de esta manera hay ya en la percepción inmediata de algo ante los ojos, por ejemplo de esta casa, necesariamente la visión previa (*Vorblick*) y esquematizante de algo así como una casa en general y sólo a partir de tal representación puede lo que sale al encuentro manifestarse como casa, ofrecer el aspecto de una “casa ante los ojos”. De modo que el esquematismo se realiza necesariamente sobre la base de nuestro conocimiento en tanto que finito... Pero si el esquematismo pertenece a la esencia del conocimiento finito y si la finitud está centrada en la trascendencia, la realización de la trascendencia ha de ser, en lo más íntimo, un esquematismo. Por esto Kant tropieza necesariamente con un “esquematismo trascendental”, al querer aclarar el fundamento de la posibilidad interna de la trascendencia”¹⁴⁶⁶.

De esta forma, a juicio de Heidegger, queda vinculada por medio del esquematismo trascendental la finitud del conocimiento con su trascendencia. Lo cual implica entonces que debe analizarse el próximo paso argumentativo, esto es, la relación específica del esquematismo con la trascendencia: “Al caracterizarse el esquematismo, según sus rasgos generales, como un modo peculiar de sensibilización, se demostró que el esquematismo pertenece necesariamente a la trascendencia”¹⁴⁶⁷. De este modo esquematismo, trascendencia y sensibilización quedan articulados en una unidad: “... la trascendencia requiere forzosamente la sensibilización.... Se afirmó que esta sensibilización pura se realiza como esquematismo, tesis que hay que fundamentar ahora mediante la prueba de que la sensibilización pura y necesaria del entendimiento

¹⁴⁶³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 91.

¹⁴⁶⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 91-92.

¹⁴⁶⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 97.

¹⁴⁶⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 101. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁴⁶⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 101.

puro y de sus conceptos (naciones) se efectúa en un esquematismo trascendental”¹⁴⁶⁸. La sensibilización pura se realiza en esquemas que proporcionan una imagen al concepto. Heidegger señala cómo los conceptos puros que son pensados en el “yo pienso” necesitan de una intuitividad pura por la cual deben fundarse en esquemas puros que le proporcionan una imagen¹⁴⁶⁹.

Heidegger reconstruye desde su perspectiva exegética cómo es la dinámica de este proceso en Kant¹⁴⁷⁰ y permite vislumbrar la importancia del tiempo en la síntesis que opera en la imaginación trascendental “*como centro formativo del conocimiento ontológico*”¹⁴⁷¹, gracias a la cual puede ser atribuida una imagen a un concepto puro, esto es, debido a la intervención de la imaginación trascendental puede esquematizarse sensiblemente una imagen para un concepto puro¹⁴⁷². Por ello señala Heidegger: “El tiempo, pues, en calidad de intuición pura es algo que proporciona un aspecto antes de toda experiencia. Es por esto por lo que debe llamarse imagen pura al aspecto puro (para Kant la sucesión pura de horas consecutivos) que se ofrece en tal intuición pura”¹⁴⁷³. El tiempo es de esta forma, en la interpretación de Heidegger, quien proporciona una imagen, esto es, esquematiza la imagen para un concepto: “Por consiguiente, también el esquema del concepto puro del entendimiento puede muy bien ponerse en una imagen siempre que la “imagen” sea tomada en el sentido de “imagen pura” ”¹⁴⁷⁴. De esta forma se consolida la función del tiempo en relación a la tríada finitud-trascendencia-esquematismo¹⁴⁷⁵, Heidegger lo explica del siguiente modo, comenzando por especificar la relación tiempo originario-esquematismo:

¹⁴⁶⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 102.

¹⁴⁶⁹ La relación de los esquemas con la sensibilización da cuenta de un problema central de la teoría kantiana del esquematismo, señala Chipman, Lauchlan sobre este punto: “El esquematismo tiene así por objeto responder a una de las preguntas sin respuesta en la Analítica de los Conceptos, a saber, cómo es la subsunción de lo que aparece bajo los posibles conceptos puros. Estoy tentado de mostrar por qué Kant tiene razón al considerar esta sección tan importante. Si la cuestión del esquematismo no fuera contestada satisfactoriamente, los intentos posteriores para probar, a su vez, para cada categoría la necesidad de su implicación en la experiencia se volvería ociosa, porque la posibilidad de la cual esto depende quedaría insatisfecha (*unfulfilled*)”. (Chipman, Lauchlan, “Kant’s Categories and their Schematism” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1972, pp. 36-50, p. 41). Puede considerarse la interpretación heideggeriana de la sensibilización como una respuesta a este problema señalado por Chipman.

¹⁴⁷⁰ Señala Heidegger al respecto: “Ahora bien, la explicitación del conocimiento ontológico en la deducción trascendental dio el resultado siguiente: los conceptos puros se refieren, mediante la síntesis pura de la imaginación trascendental, esencialmente a la intuición pura (tiempo) y viceversa. Hasta ahora, se expuso solamente la necesidad esencial de la relación entre la noción y el tiempo”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 103).

¹⁴⁷¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 129. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁴⁷² “Por lo tanto, si la intuición pura (tiempo) se refiere esencialmente a la síntesis pura, como lo demuestra la deducción trascendental, es entonces la imaginación pura la que tiene a su cargo la formación del aspecto del horizonte”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 90).

¹⁴⁷³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 103.

¹⁴⁷⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 104. Los términos entrecuadrados son de Heidegger.

¹⁴⁷⁵ Por ello Heidegger aclara: “... se interpretó, intencionadamente, la teoría kantiana del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento desde la perspectiva única del proceso interior de la trascendencia”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 108).

“El tiempo como “imagen pura”, es la imagen esquema, y no solamente la forma de la intuición opuesta a los conceptos puros del entendimiento. El esquema de las nociones tiene, por tanto, un carácter propio. Como esquema en sí, representa unidades, y las representa como reglas que se recogen en un aspecto posible. Estas unidades representadas en las nociones se refieren, según la deducción trascendental, por necesidad al tiempo. El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, por lo dicho, debe introducir éstos necesariamente, a modo de reglas, en el tiempo... De allí que el tiempo no sea solamente la necesaria imagen pura de los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, sino también su única posibilidad de aspecto puro. Y esta única posibilidad de aspecto no muestra en sí más que el tiempo y lo temporal (*Daher ist die Zeit nicht nur das notwendige reine Bild der Schemata der reinen Verstandesbegriffe, sondern auch ihre einzige reine Anblicksmöglichkeit. Diese Anblicksmöglichkeit zeigt selbst in sich nichts anders als immer nur Zeit und Zeithaftes*)”¹⁴⁷⁶.

El tiempo es la imagen pura de los esquemas de los conceptos, lo cual implica la sensibilización o sensorialización de los conceptos por medio del tiempo. La sensorialización presenta en la reconstrucción de Heidegger cuatro modos diferentes¹⁴⁷⁷. Debido a ello se destaca la importancia de la relación entre esquema e imagen¹⁴⁷⁸, en este mismo sentido Heidegger explica de un modo más específico, reconociendo que el esquematismo requiere del tiempo originario en tanto fundamento,

¹⁴⁷⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 104. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁴⁷⁷ Heidegger presenta esos cuatro modos de la forma siguiente: “... 1) sensorialización de fenómenos, es decir, de objetos mismos empíricamente intuibiles; 2) sensorialización de conceptos sensibles, de conceptos empíricos; 3) sensorialización de conceptos sensibles puros; y 4) sensorialización de conceptos puros del entendimiento. Una interpretación de la sensorialización mencionada en último lugar no tiene otra cosa por tema que la esquematización trascendental, el esquema trascendental, como el cual toma Kant el tiempo, o la determinación trascendental del tiempo (B 178)”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926*, GA 21, pp. 360-361).

¹⁴⁷⁸ Heidegger explica en estos términos la relación: “Los conceptos no pueden reproducirse, pero se les puede proporcionar una imagen, es decir, de alguna manera ha de poder ofrecer un aspecto de ellos mismos en algo intuible que se representa en un procedimiento cuya regla viene dictaminada por el propio concepto que hay que representar. Es decir, los aspectos de los conceptos han de ser fundamentalmente producibles. Y estas imágenes que surgen de una representación regulada por los propios conceptos –esto significa aquí exclusivamente aspectos, intuibildades-, estas imágenes designan a su vez el esquema, es decir, designan la regla de su propia representabilidad, y mediante esta regla designan lo que dictamina la propia regla, el concepto”. (Heidegger Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926*, GA 21, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, pp. 370-371) Por lo tanto, “Esquema significa tanto la imagen que surge de la esquematización como al mismo tiempo la propia esquematización o la regla de la esquematización, la regla del procedimiento de la *synthesis speciosa*”. (Heidegger Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926*, GA 21, p. 374. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger) Hete aquí la relación específica del esquema y la imagen con el tiempo: “El tiempo es lo que se determina y en segundo lugar se esquematiza en la *synthesis speciosa* (regulada desde la categorías), de modo que en tanto que una imagen, en tanto que manifestarse puro, manifiesta y hace ver algo de determinada manera, y hace ver algo según como él mismo está determinado, es decir, según la determinación trascendental del tiempo, que respectivamente corresponde al esquema puro y constituye al tiempo en tal esquema puro... El esquema, en tanto que esta regla de la síntesis figurativa del tiempo, representa el propio tiempo, o, dicho más exactamente, en la manera del tiempo la categoría. El esquema es la determinación trascendental del tiempo”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926*, GA 21, p. 377. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

cómo se relaciona concretamente el tiempo originario en su función fundadora con el esquematismo:

“El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico. Forma el objeto (*Gegenstehende*) en el dejar enfrentarse puro (*im reinen Gegenstehenlassen*) de tal manera que lo representado en el pensamiento puro se da necesariamente en la imagen pura del tiempo de un modo intuible. Es entonces el tiempo el que dando a priori proporciona de antemano al horizonte de la trascendencia (*Horizont der Transzendenz*) el carácter de una oferta perceptible (*Charakter des vernehmbaren Angebotes*). Pero eso no es todo. Como única imagen pura universal da el horizonte de la trascendencia el carácter de algo previamente circunscripto. Este horizonte ontológico, único y puro (*Diese eine und reine ontologische Horizont*) es la condición de posibilidad para que el ente dado dentro de este horizonte tenga este o aquel horizonte óptico especial y abierto (*besonderen offen und zwar ontischen Horizont haben kann*). El tiempo no sólo da a la trascendencia una consistencia previa y unida (*den vorgängig einigen Zusammenhalt*), sino que le ofrece algo así como una pausa conforme a su carácter de lo que se da puramente como tal. Lo “opuesto” de la objetividad (*Gegenständlichkeit*), que pertenece a la finitud del orientarse en el sentido de la trascendencia, se hace, gracias a él, perceptible para un ser finito”¹⁴⁷⁹.

La relación específica que expresa la cita es que la temporalidad fundamenta la esquematización pues da una imagen para el objeto que nos hace frente y así confiere el horizonte de la trascendencia para su comparecer. El esquematismo forma el objeto, eso implica que produce una representación del mismo, esa representación se da en una imagen pura del tiempo; el tiempo constituye así una “imagen pura universal” pues da a priori un horizonte para todo aparecer del objeto, es decir, para la trascendencia. En ese sentido la explicitación de la trascendencia revela al existente finito que la “objetividad (*Gegenständlichkeit*)” trascendente por excelencia que se le presenta expresa siempre un “contra (*gegen*)”, un hacerle frente. El tiempo, entendido como imagen pura, relaciona esquematismo y trascendencia y hace posible de este modo el conocimiento de un ser finito que, como vimos, Heidegger denomina “ontológico”: “El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia. La aprehensión de la estructura total de la trascendencia hace posible que ahora se abarque con la vista la peculiaridad total (*die ganze Eigenart*) del conocimiento ontológico, tanto su conocer como su conocido”¹⁴⁸⁰. La explicitación de la temporalidad originaria como esquematización para el horizonte de la trascendencia finita¹⁴⁸¹ llevará a un tratamiento de la imaginación trascendental¹⁴⁸². El camino hacia dicho análisis es el siguiente, la

¹⁴⁷⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 108. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁴⁸⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 120.

¹⁴⁸¹ Dice Heidegger al respecto de esta función del tiempo como determinación trascendental del esquematismo: “El conocimiento, siendo finito, ha de ser una intuición receptiva y pensante de lo que se ofrece y, desde luego, una intuición pura. Es un esquematismo puro. La unidad pura de los tres elementos del conocimiento puro se expresa en el concepto del esquema trascendental como “determinación trascendental del tiempo””. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 120. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁴⁸² Se trata del “*tiempo imaginativamente adecuado* que constituye el contenido de un concepto que Kant denomina el concepto de entendimiento”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von*

trascendencia en primer lugar puede definirse como un horizonte¹⁴⁸³. El carácter horizontal de la trascendencia permite explicitar que ella es extática, es decir, que está siempre puesta fuera y dirigida hacia el horizonte de la objetividad general¹⁴⁸⁴. De esta forma una trascendencia extático-horizontal tiene su fundamento en una temporalidad extático-horizontal¹⁴⁸⁵. La temporalidad, así definida, encuentra su originariedad en la facultad de la imaginación trascendental. Heidegger señala, complementando la afirmación anterior, que el tiempo originario se revela en la imaginación trascendental, al punto que esa imaginación trascendental es el tiempo originario mismo:

“Y por eso también el elemento originariamente unitivo, la imaginación trascendental, en apariencia sólo una facultad intermediaria y media, no es otra cosa que el tiempo originario (*die ursprüngliche Zeit*). Únicamente esta raigambre en el tiempo hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia (*Diese Verwurzelung in der Zeit ist es allein, kraft deren die transzendente Einbildungskraft überhaupt die Wurzel der Transzendenz sein kann*)”¹⁴⁸⁶.

En este sentido el paso siguiente consiste en analizar la relación entre imaginación trascendental y tiempo, dicha relación es introducida del siguiente modo: “Ahora bien, si la imaginación debe ser el fundamento originario de la posibilidad de la subjetividad humana, y precisamente en su unidad y totalidad debe posibilitar algo así como una razón sensible pura. Pero la sensibilidad pura, según el significado universal de acuerdo con el cual ha de tomarse en la fundamentación de la metafísica es el tiempo”¹⁴⁸⁷. Lo cual deja una serie de preguntas planteadas que interrogan sobre el vínculo tiempo originario-subjetividad: “¿Estará el tiempo como sensibilidad pura unido al “yo pienso” de la apercepción pura en una unidad originaria? ¿Puede ser “temporal” el yo puro, que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo? ¿Y cómo podrá hacerse todo esto si se fundamenta sobre la imaginación trascendental? ¿Qué relación tiene ésta con el tiempo?”¹⁴⁸⁸. A los efectos de responder estas preguntas se dedica la sección siguiente; en la cual analizaremos si la imaginación trascendental enraíza al tiempo originario en

Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25, p. 283. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁴⁸³ Señala Heidegger en torno a este carácter horizontal de la trascendencia: “Ésta consiste en que el dejar enfrentarse (*Gegenstehenlassen*), que se orienta hacia, como tal, forme el horizonte de la objetividad general. El rebasar... (*Hinausgehen zu...*) que es previamente y siempre necesario en el conocimiento finito es, por lo tanto, un continuo ponerse afuera hacia... (*Hinausstehen zu...*) (éxtasis). Pero este estar puesto fuera hacia... (*Hinausstand zu...*) esencial forma y se propone, precisamente en el estar (*Stehen*), un horizonte. La trascendencia es en sí extática horizontal (*Die Transzendenz ist in sich ekstatisch-horizontal*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 119).

¹⁴⁸⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 241-251.

¹⁴⁸⁵ Heidegger señala que las categorías que la objetividad en ese horizonte extático-horizontal “tienen un doble origen: ...proviene a partir de las funciones de la unificación... a partir de la imagen pura de la sensibilidad, del tiempo (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, p. 251).

¹⁴⁸⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 196.

¹⁴⁸⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 172-173.

¹⁴⁸⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 173. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

el sujeto o si, por el contrario, el tiempo en su formación originaria tiende a autonomizarse de la subjetividad del “yo pienso”¹⁴⁸⁹.

1.4. Tiempo Originario e Imaginación Trascendental¹⁴⁹⁰: el abismo de la subjetividad.

Heidegger señala que “Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental... Kant retrocedió ante esa raíz desconocida”¹⁴⁹¹. Como anticipamos en la introducción a este punto “1. Tiempo originario y subjetividad” el epicentro de este retroceso estaría en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*: “En la segunda edición de la Crítica de la razón pura la imaginación trascendental, según la espontánea redacción de la primera redacción, es apartada y transformada- a favor del entendimiento. Pero, al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición habría señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbase por completo”¹⁴⁹². El resultado de este cambio Heidegger lo expresa señalando las notas distintivas que la imaginación tiene en la segunda edición con respecto al entendimiento; en la segunda edición “... se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro. La imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, por ello, al parecer, se descarta la posibilidad de que puede ser fundamento esencial del conocimiento ontológico... Por lo tanto, si en la segunda edición, debía suprimirse la imaginación trascendental, por lo que respecta a su función central de facultad fundamental, era necesario en primer lugar, reelaborar completamente la deducción trascendental”¹⁴⁹³. Por ello Heidegger encuentra una contraposición entre ambas ediciones en el tratamiento de la imaginación trascendental: “Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis”¹⁴⁹⁴. Con lo cual cabe afirmar que en la segunda edición “La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que sirve de intermediaria, en un sentido originario, entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad; sino que se

¹⁴⁸⁹ A propósito señala Heidegger: “Este plexo de preguntas tenemos que verlo a la vez con más nitidez en el horizonte de los fenómenos que se han puesto de manifiesto con la interpretación fenomenológica de la problemática kantiana. El tiempo es la condición de posibilidad de que algo en general salga al encuentro, y en tanto que esta condición tiene el carácter de un atender previo y atemático al conjunto infinito, a la multiplicidad pura de la sucesión. Y este atender tiene a su vez la estructura de autoabordarse del sujeto. Es el modo fundamental del dejar que lo presenta salga al encuentro desde él, desde el propio atender... En esta caracterización fenomenológica, el tiempo y el “yo pienso” pierden el carácter dispar que tienen a primera vista y para Kant y para la tradición antes y después que él... ¿Pero cómo hay que tomar la conexión? ¿Es el tiempo un modo del “yo pienso” o el “yo pienso” un modo del tiempo? ¿O los dos son modos de una conexión más original? La toma de postura definitiva respecto de la concepción kantiana del tiempo tendrá que consistir en la respuesta a estas cuestiones. Ahora bien, la respuesta que damos no debe oponerse simplemente como tesis a la concepción kantiana del tiempo. Más bien hay que mostrar, sobre el suelo de la interpretación que hemos desarrollado hasta ahora, que la concepción radical de la conexión específica de los fenómenos que trata Kant exige la respuesta que proponemos”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, p. 346. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁴⁹⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, pp. 335-340.

¹⁴⁹¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, p. 160.

¹⁴⁹² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, p. 161.

¹⁴⁹³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, pp. 161-162.

¹⁴⁹⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, p. 163.

excluye esta facultad intermediaria y sólo se mantienen las dos fuentes fundamentales del espíritu. Su función es asignada al entendimiento”¹⁴⁹⁵.

Heidegger aclara que con respecto a la imaginación trascendental “Kant tenía conciencia de la posibilidad y necesidad de una fundamentación más originaria, pero no formaba parte de su propósito inmediato. Sin embargo no fue ése el motivo que lo indujo a suprimir la imaginación trascendental... En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente, fundamental y trascendental”¹⁴⁹⁶. Y ese motivo centrado en la imaginación trascendental se sustenta en el problema de la “subjetividad del sujeto”: “En efecto, el resultado de la deducción trascendental y el esquematismo, es decir, la comprensión de la esencia trascendental de la imaginación trascendental pura, no era suficiente para mostrar la subjetividad del sujeto (*Subjektivität des Subjektes*) desde un punto de vista nuevo”¹⁴⁹⁷. En este sentido es que Heidegger se interroga sobre la fundamentación originaria de la imaginación trascendental, concretamente interroga si “¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?”¹⁴⁹⁸. Y la respuesta de Heidegger es que “Kant, por el radicalismo de sus preguntas llevó la “posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental lo que le produjo temor, sino que, mientras tanto la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza”¹⁴⁹⁹. La segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* al enfatizar la problemática de la razón pura como central, señala Heidegger, tenía que “desalojar a la imaginación, ocultando así completamente su esencia trascendental”¹⁵⁰⁰. Por ende en esta segunda edición:

“... a Kant se le planteó el problema de buscar la finitud precisamente en el ser racional y puro mismo y no, en primer lugar, en el hecho de que este ser esté determinado por la “sensibilidad”... Este problema ontológico-personal de una razón pura y finita como tal no podía, desde luego, tolerar cerca de sí nada que recordara a la constitución específica de un modo determinado de realización de un ser racional finito como tal. La imaginación tenía esa semejanza, considerada no solamente como facultad específicamente humana, sino además como facultad sensible”¹⁵⁰¹.

Entonces el tránsito desde la centralidad y búsqueda de una fundamentación más originaria de la imaginación trascendental en la primera edición¹⁵⁰² en dirección a la

¹⁴⁹⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 164.

¹⁴⁹⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 167.

¹⁴⁹⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 167.

¹⁴⁹⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 168.

¹⁴⁹⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 168. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵⁰⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 169.

¹⁵⁰¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 168-169. El término entrecomillado es de Heidegger. En este mismo sentido señala Heidegger: “... en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición se decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la supremacía de la razón”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 170).

¹⁵⁰² Dice Heidegger a propósito de ello: “La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada en la primera edición de la Crítica de la razón pura exclusivamente, ha puesto constantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p.170).

pregunta “¿por qué retrocedió Kant ante la imaginación trascendental?”¹⁵⁰³ en la segunda edición obedece a una complejización entre la subjetividad finita¹⁵⁰⁴ y dicha imaginación. Lo cual, como veremos en lo que sigue, remitirá a examinar el primer antecedente especulativo, es decir, la relación entre la “subjetividad del sujeto” y la temporalidad originaria. Volviendo al esquematismo y su vínculo con la imaginación en ambas *Críticas* recordemos que Klaus Düsing señala que “Heidegger destaca, claramente, cómo Kant diferencia tiempo de intratemporalidad. Además Heidegger comprende la aprioridad del tiempo como una asunción no temática y previa que precede a toda experiencia”¹⁵⁰⁵. En este marco, Heidegger interpreta la doctrina del esquematismo como determinación temporal de la constitución de objetos. El tiempo es así explicitado como imagen pura, esto es, como quien proporciona el significado objetivo, con lo cual en la estructura del tiempo se encuentra la posibilidad de leer el carácter de regla de las categorías. En este sentido, el tiempo es para Heidegger, en esta confrontación con Kant, no solo una forma de la sensibilidad, sino el aspecto puro que contiene en sí mismo las estructuras dentro de las cual puede comparecer, primariamente, el ente. Estas estructuras del tiempo son para Heidegger, según señalábamos en el punto anterior, los esquemas. Estos esquemas portan las reglas de la comprensión de conceptos, los cuales contienen el significado ontológico. El tiempo es así el horizonte de comprensión ontológica en el cual se capta el ser de la objetividad. Este punto, como recuerda Düsing, remite directamente a la imaginación trascendental: “Heidegger funda esta tesis sobre el tiempo en *Kant y el problema de la metafísica* y en su concepto de una *imaginación* que configura temporalmente (*in seinem Begriff der zeitbildenden Einbildungskraft*)”¹⁵⁰⁶.

Con lo cual imaginación trascendental y tiempo originario forman una unidad indisoluble que tiene que ser aclarada y explicitada: “Pero es menester aclarar, mediante un análisis adecuado, de qué modo se funda el tiempo en la imaginación trascendental”¹⁵⁰⁷. Heidegger establece precisamente la relación tiempo-imaginación trascendental señalando, en primer lugar, la función de esta última: “La fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. El fundamento que encuentra es la imaginación trascendental. Ésta se impone, en contra de la dualidad inicial de las dos fuentes fundamentales del espíritu (sensibilidad y entendimiento), como facultad intermediaria. La interpretación más originaria del fundamento establecido no solamente reveló que esta facultad intermediaria es el centro originariamente unitivo, sino también que ese centro es la raíz de ambas ramas”¹⁵⁰⁸. De esta forma queda

¹⁵⁰³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 165.

¹⁵⁰⁴ Dice Heidegger sobre este punto: “En la segunda edición, Kant amplió el concepto de un ser racional finito –concepto que ya no se confunde con el del hombre– y, en consecuencia, planteó más ampliamente el problema de la finitud. ¿No es ésta una razón suficiente para atenernos a la segunda edición precisamente cuando intentamos hacer una interpretación central de esta obra?”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 170).

¹⁵⁰⁵ Düsing, Klaus, “Objektive und subjektive Zeit” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 71. Jahrgang, Heft 1. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1980, pp. 1-34, p. 28.

¹⁵⁰⁶ Düsing, Klaus, “Objektive und subjektive Zeit” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 71. pp. 1-34, p. 29. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹⁵⁰⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 173.

¹⁵⁰⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 195-196. En este mismo sentido señalaba Heidegger complementando la argumentación: “...la imaginación es también y precisamente una facultad de la intuición, es decir: receptividad. Y no lo es, también, fuera de la espontaneidad, sino que es la unidad original y no compuesta de receptividad y espontaneidad (*die ursprüngliche und nicht erst zusammengesetzte Einheit von Rezeptivität und Spontaneität*)”. (Heidegger Martin, *Kant und das*

asentada la importancia fundamental de la imaginación trascendental¹⁵⁰⁹. En segundo lugar, ha de señalarse que ésta se articula con la temporalidad originaria: “La interpretación de la imaginación trascendental como raíz, es decir, la explicitación de la manera en que la síntesis pura produce las dos ramas y las mantiene, nos condujo sin más hacia el terreno donde se afianza esta raíz; el tiempo originario”¹⁵¹⁰. En tercer lugar cabe destacar que la imaginación trascendental es el tiempo originario¹⁵¹¹. Con este triple criterio Heidegger analiza la estructura de la temporalidad en Kant y señala que los tres elementos del conocimiento puro son: la intuición, la imaginación y el entendimiento puros. Con lo cual se plantea el problema de “su unión originaria (*ihrer ursprünglichen Einigung*)”, es decir, ha de aclararse la síntesis entre los tres componentes¹⁵¹². Se desarrolla así el análisis, por parte de Heidegger, de la “síntesis de la aprehensión en la intuición (*Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung*)”, “síntesis de reproducción en la imaginación (*Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*)” y “síntesis del reconocimiento en el concepto (*Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe*)”. En cada caso, para cada una de las síntesis, se señalará la existencia de una síntesis empírica y una síntesis pura basadas, respectivamente, en una imaginación empírica y en una imaginación pura. Cada una de las síntesis empíricas de la imaginación empírica tendrá su fundamento en una de las tres síntesis puras de la imaginación pura, las que a su vez fundan cada uno de los éxtasis del tiempo¹⁵¹³. La unidad del tiempo estará constituida entonces por la unidad sintética pura de la imaginación trascendental.

1.5. Las tres síntesis puras, su estatuto temporal y la “subjetividad del sujeto humano”.

En el marco del primer antecedente especulativo consideramos que en la vinculación de las síntesis puras con la temporalidad originaria Heidegger busca describir como en “la fundamentación kantiana... se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano”¹⁵¹⁴. En base a esta consideración Heidegger recuerda que: “En la primera edición se llama a la

Problem der Metaphysik, GA 3, p. 153) También especifica: “El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de la espontaneidad, sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, imaginación trascendental”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 155) Y en este sentido indica cómo se vinculan entendimiento, sensibilidad con la trascendencia por medio de la imaginación: “Pero al mismo tiempo que la intuición pura y el pensamiento puro son reducidos a la imaginación trascendental, debe hacerse visible también que la imaginación trascendental se da a conocer cada vez más como una posibilidad estructural, es decir, como aquello que hace posible la trascendencia como esencia del sí mismo (*Selbst*) finito”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 155).

¹⁵⁰⁹ Señala Heidegger que la imaginación trascendental se vincula a lo previamente dicho del modo siguiente: “... la imaginación trascendental, como intuición pura finita, no solamente puede, sino que debe ser “sensible”, en tanto determinación fundamental de la trascendencia finita”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 147. El término entrecomillado es de Heidegger).

¹⁵¹⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p.196.

¹⁵¹¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 187.

¹⁵¹² Cfr. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 176-177.

¹⁵¹³ Dice Heidegger al respecto del primado de la síntesis pura por sobre la síntesis empírica: “Esta descripción preliminar quiere demostrar que también en la intuición, en la imaginación y en el pensamiento puros hay una síntesis correspondiente como elemento constitutivo, sea como síntesis pura aprehensiva, reproductiva o reconocitiva. Así se demuestra simultáneamente que esos modos de la síntesis pura constituyen en la actitud cognoscitiva frente al ente, la condición de posibilidad para la síntesis empírica”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 178-179).

¹⁵¹⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 205.

imaginación facultad de la “síntesis en general”¹⁵¹⁵ y en virtud de ello señala: “Si se quiere poner ahora de relieve el carácter temporal interno de la imaginación, debemos examinar el pasaje en el cual Kant trata explícitamente de la síntesis”¹⁵¹⁶. Lo cual motiva tres aclaraciones, la primera qué quiere decir síntesis cuando nos referimos a estas tres síntesis, y Heidegger aclara que síntesis “no quiere decir que la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento sean sometidos a una síntesis, ni tampoco que la aprehensión, la reproducción o el reconocimiento efectúen una síntesis, sino que la síntesis como tal tiene el carácter de la aprehensión, de la reproducción o del reconocimiento”¹⁵¹⁷. La segunda aclaración indica que la síntesis pura conlleva una síntesis empírica¹⁵¹⁸. La tercera aclaración, a modo de pregunta, que resulta desde nuestro punto de vista fundamental, es “si todo representar intuitivo, imaginativo y pensante está dominado por la triple síntesis: ¿no es entonces el carácter temporal de esta síntesis el que somete de antemano todo a sí mismo?”¹⁵¹⁹.

Tenemos entonces en primer lugar “La síntesis pura como aprehensión pura (*Die reine Synthesis als reine Apprehension*)”¹⁵²⁰. En este análisis Heidegger reconoce que hay una intuición empírica en la que se da un recibir un esto que se muestra en la multiplicidad. El modo de reconocer la multiplicidad implica que se distingue el tiempo en la serie de las impresiones sucesivas. Nuestro espíritu distingue el tiempo como un “ahora” y “ahora”, únicamente la distinción de los ahoras hace posible recorrer las sensaciones y reunir las. La intuición es la representación de una multiplicidad, es sintética en sí. Esta síntesis tiene la peculiaridad de tomar directamente un aspecto o imagen de las impresiones que se ofrecen en el horizonte de la sucesión de ahoras consecutivos. Además de esta síntesis empírica tenemos una síntesis pura¹⁵²¹. Y esta síntesis aprehensiva pura es la que se relaciona de modo originario con el tiempo¹⁵²². La intuición pura es entonces “receptividad originaria” y un presentar “productivo”. De esta forma: “La intuición empírica tiende, en efecto al ente presente en el ahora, mientras la síntesis aprehensiva pura tiende al ahora, es decir, al presente mismo, de tal suerte que dicho tender intuitivo a... forma en sí aquello a lo cual tiende. La síntesis pura como aprehensión en tanto presenta al “presente en general”- forma el tiempo. Por lo dicho, la síntesis pura de la aprehensión tiene en sí un carácter temporal”¹⁵²³. La síntesis pura de la aprehensión recuerda Heidegger siguiendo a Kant, nace de la imaginación, por ende debe considerarse un modo de la imaginación trascendental que

¹⁵¹⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 176. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵¹⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 176.

¹⁵¹⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 178.

¹⁵¹⁸ Heidegger presenta dicha síntesis del modo siguiente: “se demuestra simultáneamente que estos modos de la síntesis pura constituyen en la actitud cognoscitiva frente al ente, la condición de posibilidad para la síntesis empírica”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 178-179.

¹⁵¹⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 179).

¹⁵²⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-1928, GA 25, pp. 339-349.

¹⁵²¹ Heidegger la presenta del siguiente modo: “Pero, forzosamente disponemos también de una síntesis aprehensiva pura (*eine reine apprehendierende Synthesis*), puesto que sin ella no podríamos tener la representación del tiempo, es decir, de esta intuición pura”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 180).

¹⁵²² Heidegger la define en estos términos: “La síntesis aprehensiva pura, no se realiza en el horizonte del tiempo, por el contrario, es ella la que forma el ahora y la serie de los ahoras (*Die reine apprehendierende Synthesis vollzieht sich nicht erst im Horizont der Zeit, sondern sie bildet gerade erst dergleichen wie das Jetzt und die Jetztfolge*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 180).

¹⁵²³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 180. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

es el tiempo originario: “La síntesis en el modo de la aprehensión nace de la imaginación; la síntesis aprehensiva pura debe, por consiguiente, ser considerada como un modo de la imaginación trascendental. Pero si esta síntesis es formadora del tiempo la imaginación trascendental tiene en sí el carácter de la temporalidad pura (*dann hat die transzendente Einbildungskraft in sich reinen Zeitcharakter*)”¹⁵²⁴.

Tenemos en segundo lugar: “La síntesis pura como reproducción pura (*Die reine Synthesis als reine Reproduktion*)”¹⁵²⁵. Heidegger distingue también dos niveles de la síntesis, empírico y puro. En cuanto al nivel empírico señala que el “espíritu” es capaz de representarse el ente, por ejemplo, algo que fue percibido anteriormente y ante lo cual estamos ya sin la presencia del objeto. Tal hacer presente el objeto o imaginación del objeto presupone que el espíritu tiene la posibilidad de volver al presente, representando una vez más, a un ente anteriormente representando a fin de representarlo en su unidad real con el ente percibido en este momento. “El volver al presente, reproducción, es por lo tanto una forma de unir”¹⁵²⁶. Esta explicación en lo que atañe al nivel empírico de la síntesis.

En cuanto al nivel puro de la síntesis, la síntesis reproductiva puede unir cuando el espíritu no pierde de vista lo que en él ha de volver al presente; por lo tanto, la síntesis implica un conservar: “Tal síntesis implica necesariamente un no-perder, es decir, el poder de conservar... El ente antes percibido se perdería sin cesar y completamente con cada nuevo ahora, si no fuera susceptible de ser conservado. Por lo tanto para que la síntesis empírica sea posible en el modo de la reproducción, es preciso que de antemano el “ahora que ya no es” *como tal* pueda ser vuelto al presente, antes de toda experiencia y se pueda unir al ahora presente. Esto se realiza en la reproducción pura como un modo de la síntesis pura”¹⁵²⁷. Por lo tanto para que la síntesis empírica conserve en el modo de la reproducción es necesario que el “ahora ya no es” como tal pueda ser vuelto al presente. Este retorno al presente se realiza en la reproducción pura de la síntesis pura. Dice Heidegger: “Si, con todo, la síntesis empírica de la reproducción pertenece en primera instancia a la imaginación empírica, la reproducción pura es síntesis pura de la imaginación pura”¹⁵²⁸. Este modo de funcionar de la síntesis pura revela su relación con el tiempo: “El originario conservar formador del “entonces” es en sí el formar que conserva un ahora que ya no es. Este formar como tal se une siempre al ahora. La reproducción pura está esencialmente unida a la síntesis pura de la reproducción pura de la intuición que forma el presente”¹⁵²⁹. De esta forma el tiempo relaciona ambas síntesis, la síntesis pura de la aprehensión que opera en el presente con la síntesis pura de la reproducción que opera en el pasado: “Para que la síntesis de la aprehensión pueda proporcionarse el aspecto actual directamente en una imagen, es preciso que pueda conservar la multiplicidad presente que ha recorrido y debe ser simultáneamente síntesis pura de la reproducción”¹⁵³⁰. Heidegger señale que con estas dos síntesis y sus dos

¹⁵²⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p 180.

¹⁵²⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Wintersmester* 1927-1928, GA 25, pp. 349-354.

¹⁵²⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p 181.

¹⁵²⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p 181. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵²⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p 182.

¹⁵²⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 182-183. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵³⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 183.

niveles, empírico y puro¹⁵³¹ aún no está completa la unidad del tiempo. Ya que si bien la síntesis pura de la aprehensión funda el presente y la síntesis pura de la reproducción funda el pasado, falta aún expedirse en torno al futuro: “Ahora bien, si el tiempo es la totalidad tri-unida del presente, el pasado y el futuro y, complementariamente, si Kant agrega un tercer modo a los dos modos de la síntesis que se acaban de caracterizar como formadores del tiempo y si, además, todo representar –aún el pensar- debe estar sometido al tiempo, este tercer modo de la síntesis no puede sino “formar” el futuro”¹⁵³².

Con lo cual tenemos en tercer lugar: “La síntesis pura como reconocimiento puro (*Die reine Synthesis als reine Recognition*)”¹⁵³³. Heidegger se interroga si debemos asombrarnos con respecto a que en el texto de Kant no se encuentra ninguna alusión acerca del carácter temporal de este tercer modo de la síntesis¹⁵³⁴: “Sin embargo, ¿qué tiene que ver el reconocimiento con el futuro? Cómo es posible que el pensamiento puro, el yo de la aprehensión pura tenga en principio carácter temporal, cuando Kant ha opuesto en la forma más acentuada el “yo pienso” y la razón en general a todas las relaciones temporales?”¹⁵³⁵. Su respuesta se estructura de la siguiente forma. Nuevamente el análisis mostrará dos niveles un nivel empírico y otro nivel puro y fundante, y en este nivel puro y fundante se hará explícito el origen del tiempo o carácter temporal de esta tercera síntesis. El análisis comienza nuevamente en la dimensión empírica de la síntesis, teniendo a la vista la función de la síntesis reproductiva que ha de realizar y mantener en unidad lo que ha aportado con el ente que se patentiza actualmente en la percepción¹⁵³⁶.

En ambas síntesis, síntesis de la aprehensión y síntesis de la reproducción, predomina una unión del ente con respecto a su identidad. La síntesis que finalmente tiende hacia lo idéntico es denominada por Kant, recuerda Heidegger, síntesis “en el concepto”. Ahora bien esta tercera síntesis en el concepto tiene su nivel empírico: “La síntesis que, según la descripción de la génesis empírica del concepto, es la tercera síntesis, aparece así como la primera síntesis, es decir, como aquella que determina las otras dos

¹⁵³¹ Heidegger señala lo siguiente sobre ambas síntesis: “Si la síntesis de la aprehensión, al igual que la de la reproducción, es una actividad de la imaginación trascendental, esta última debe ser comprendida como la facultad de la “síntesis en general” que como “indivisible”, funciona sintéticamente según estos dos modos. Esta unidad originaria de los dos modos puede ser también el origen del tiempo, (como unidad de presente y de pasado) (*In dieser ursprünglicheren Einheit der beiden Modi kann sie dann aber auch der Ursprung der Zeit (als Einheit von Gegenwart und Zukunft)*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 183. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁵³² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 183. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵³³ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Winterrsemester 1927-1928*, GA 25, pp. 354-368.

¹⁵³⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 184.

¹⁵³⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 184. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵³⁶ Señala Heidegger: “Pero, ¿quién le dice al espíritu, cuando tornando del pasado se dirige nuevamente al ente actualmente presente para unir esto con aquello, quién le dice entonces que este ente ahora presente es el mismo que abandono en la realización de la representación? La síntesis reproductiva de acuerdo con su esencia, da con algo que tiene por idéntico al ente experimentado antes, durante y después de su realización en la percepción presente. Así pues esta última siempre tiende sólo a lo presente como tal... ¿Para qué sirve la unidad de intuición aprehensiva e imaginación reproductiva, si lo que quieren dar como uno e idéntico no tiene, por decirlo así, lugar?”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 185).

anteriormente descritas. Se adelanta, por decirlo así, a éstas¹⁵³⁷ y Heidegger señala que Kant se refiere a esta tercera síntesis de la identificación, en tanto tiene la capacidad de unir, como una síntesis que implica un reconocer¹⁵³⁸. En su nivel puro esta síntesis del reconocimiento o síntesis de la identificación tiene la siguiente característica: “Mas esta síntesis de la identificación, que examina previamente, presupone necesariamente, como empírica una identificación pura. Esto significa que así como la reproducción pura constituye la posibilidad de un volver-a- traer (*eines Wieder-bei-bringens*), así, correlativamente, el reconocimiento puro debe proporcionar la posibilidad de todo identificar¹⁵³⁹. De esta forma se hace patente su carácter temporal en tanto síntesis pura del reconocimiento: “Sin embargo, el hecho de que esta síntesis pura reconozca significa, a la vez, que no examina un ente a fin de poder proponérselo como tal, sino que examina el horizonte de la perdurabilidad general (*den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt*). Su examen siendo puro, es el originario formar de esa adherencia previa, es decir, del futuro (*Ihr Erkunden ist als reines das ursprünglichere Bilden dieses Vorhaften, d.h., der Zukunft*)”¹⁵⁴⁰. Con lo cual de esta forma se puede señalar que la tercera síntesis también forma el tiempo: “De manera que también el tercer modo de la síntesis se manifiesta como esencialmente formador del tiempo”¹⁵⁴¹. De modo complementario, Heidegger destaca cómo las tres síntesis empíricas se relacionan y fundan en la imaginación pura¹⁵⁴². De esta forma, explicitada la tercera síntesis pura, queda especificada la unidad del tiempo. El tiempo en su unidad es formado por la triple síntesis pura que depende de la imaginación trascendental, con lo cual, es la imaginación trascendental la que forma el tiempo y la preeminencia del futuro en dicho proceso¹⁵⁴³. En lo que sigue analizaremos las implicancias de esta imbricación entre la subjetividad-imaginación trascendental y la producción del tiempo originario como momento culminante del primer antecedente especulativo¹⁵⁴⁴.

2. El tiempo originario como auto-afección del sí mismo.

Heidegger señala que el resultado de esta explicación del estatuto temporal de las tres síntesis y su vinculación con la imaginación trascendental conlleva aceptar que la temporalidad es una afección del sujeto, en el marco de nuestro primer antecedente especulativo es una afección del sí mismo. Al respecto señala:

“Si al principio pareció inútil y aun absurdo el aclarar la constitución interna del concepto puro como determinada esencialmente por el tiempo (*die innere Bildung des*

¹⁵³⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 186.

¹⁵³⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 186.

¹⁵³⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 186.

¹⁵⁴⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 186.

¹⁵⁴¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 186.

¹⁵⁴² Así señala Heidegger: “Y cómo Kant atribuye los modos de formar, reproducir, y prefigurar imágenes a la imaginación empírica (*die Modi der Ab-, Nach- und Verbindung der empirischen Einbildung*), la formación de lo previo como tal, la preformación pura es un acto de la imaginación pura”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 186).

¹⁵⁴³ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Wintersmester* 1927-1928, GA 25, pp. 359-393.

¹⁵⁴⁴ Coincidimos aquí con Leticia Basso Monteverde: “El tiempo del que aquí se habla es el tiempo interno a la estructura trascendental que a través de la actividad formadora, reproductora y pre-formadora de la imaginación conecta la triplicidad temporal con las síntesis de la intuición (aprehensión), la imaginación (reproducción) y el entendimiento (reconocimiento)”. (Basso Monteverde, Cecilia, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecimiento en la obra de Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017, p. 122).

reinen Begriffes als wesentlich zeitbestimmte aufzuhellen), ahora no solamente se ha hecho luz sobre el carácter temporal del tercer modo de la síntesis pura, sino que este modo de la pre-formación pura (*dieser Modus der reinen Vor-bildung*) muestra, conforme a su estructura interna, una supremacía sobre los otros dos, a los cuales, a pesar de todo, está esencialmente ligado. ¿Sería acaso posible que en este análisis kantiano de la síntesis, en apariencia tan ajeno al tiempo (*ganz zeitabgewandten Kantischen Analyse der reinen Synthesis*), se manifestará precisamente la esencia más originaria del tiempo, a saber: que se temporaliza (*zeitigt*) primariamente desde el futuro?”¹⁵⁴⁵.

Düsing recuerda que Heidegger analiza el concepto de tiempo en Kant como un concepto subjetivo de temporalidad, a propósito de ello señala: “Heidegger ve en la doctrina de Kant sobre la *autoafección* el impulso hacia una teoría de la unidad de la subjetividad en sus diferentes rendimientos, esto es, en el horizonte del tiempo... Debido a que el comportamiento temporal se configura en la autoafección, Heidegger considera a la autoafección el tiempo mismo”¹⁵⁴⁶. En esta autoafección el tiempo mismo se caracteriza por el primado del futuro en el análisis de las síntesis puras, el futuro tiene la primacía en la temporalidad originaria: “Los modos de la síntesis pura aprehensión pura, reproducción pura, reconocimiento puro-no son tres porque se refieran a los tres elementos del conocimiento puro, sino porque, siendo en sí originariamente uno, forman el tiempo, constituyen la temporalización del tiempo mismo (*in sich ursprünglich einig, zeitbildend die Zeitigung der Zeit selbst ausmachen*)”¹⁵⁴⁷. La afirmación “...siendo en sí originariamente uno, forman el tiempo, constituyen la temporalización del tiempo mismo (*in sich ursprünglich einig, zeitbildend die Zeitigung der Zeit selbst ausmachen*)” debe ser aclarada a los efectos de precisar la relación entre el origen del tiempo, las síntesis y la imaginación trascendental. Dice Heidegger:

“El tiempo solo es intuición pura en tanto preforma espontáneamente el aspecto de la sucesión y se *pro-pone (zu-hält) a sí mismo (auf sich)*, como receptividad formadora, este aspecto como tal. Esta intuición pura se concierne a sí misma por lo intuido que se ha formado en ella, sin ayuda de la experiencia. El tiempo, de acuerdo con su esencia es afección pura de sí mismo. Es más, es precisamente lo que forma el “tender-desde-sí-mismo-hacia”, de tal suerte que el hacia así formado mira retrospectivamente y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia... (*Ja, noch mehr, sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das ‚Von-sich-aus-hin-zu-auf...‘ bildet, dargestellt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurückblickt und herein in das vorgenannte Hinzu...*)”¹⁵⁴⁸.

Tenemos entonces la siguiente progresión que permite reconstruir el carácter subjetivo del tiempo originario en tanto autoafección del sí mismo: 1) “La finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, la receptividad”¹⁵⁴⁹. 2) “Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo”¹⁵⁵⁰. Con lo cual 3) “El tiempo como afección pura de sí mismo es

¹⁵⁴⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 187.

¹⁵⁴⁶ Düsing, Klaus, “Objektive und subjektive Zeit” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 71. Jahrgang, Heft 1. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1980, pp. 1-34, pp. 30-31. El término destacado en bastardillas es del autor.

¹⁵⁴⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 196.

¹⁵⁴⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 189. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵⁴⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 190.

¹⁵⁵⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 190.

la intuición pura finita (*Die Zeit als reine Selbstaffektion ist diejenige endliche reine Anschauung*) que sostiene y posibilita el concepto puro (el entendimiento), siendo éste esencialmente dependiente de la intuición”¹⁵⁵¹. Encontramos así la fundamentación de la finitud en tanto receptividad en el tiempo entendido como afección del sí mismo. En virtud de ello Heidegger considera que 4) “El sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal (*Das reine endliche Selbst hat in sich Zeitcharakter*)”¹⁵⁵². Por ende, 5) el “yo pienso”, a partir de este señalamiento tiene que ser concebido de otra forma: “El tiempo y el “yo pienso” no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo”¹⁵⁵³. De esta forma, 6) Heidegger recuerda que Kant asigna los mismos predicados esenciales al tiempo y al “yo pienso”: “No se decide nada sobre la intemporalidad y eternidad del yo (*Über Zeitlosigkeit und Ewigkeit des Ich wird nicht nur nichts entschieden*), ni siquiera se plantea este problema dentro de la problemática trascendental. El yo es “estable y permanente” en este sentido trascendental mientras sea temporal, es decir, como un sí mismo finito”¹⁵⁵⁴. 7) Con lo cual se puede concluir que: “En consecuencia si hay que decidir sobre la “temporalidad” o intemporalidad del yo (*Wenn demnach über die „Zeitlichkeit“ bzw. Zeitlosigkeit des Ich entschieden werden soll*) debe tomarse como hilo conductor la esencia originaria como afección pura del sí mismo”¹⁵⁵⁵. De esta forma todo lo atinente a la “eternidad (*Ewigkeit*)” es entendido como “intemporalidad (*Zeitlosigkeit*)”, Heidegger conserva aquí la misma noción de eternidad referida en los cursos previos a su interpretación de Kant y a *Sein und Zeit*. Con lo cual, cabe señalar, que en tanto la temporalidad queda centrada en la subjetividad la eternidad es comprendida como un concepto intemporal. El “yo pienso” como núcleo del tiempo, y por ende como ser esencialmente temporal, se contrapone, a juicio de Heidegger, a una eternidad comprendida como su opuesto, esto es, como aquello que es lo intemporal por excelencia. Ahora bien, sabemos que la imaginación trascendental produce “el tiempo originario (*die ursprüngliche Zeit*)”, en tanto éste surge de ella:

“Sea esto como fuere, el problema pendiente de demostrar el carácter temporal interno de la imaginación trascendental (*Nachweis des inneren Zeitcharakters der transzendentalen Einbildungskraft*) está solucionado. Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura en sí del tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo (*in sich die Zeit bildet*), no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario (*die transzendentalen Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit*)”¹⁵⁵⁶.

Pero, cabe aclarar al respecto de esta afirmación cómo se ha demostrado el “carácter temporal interno” de la imaginación trascendental y qué consecuencias se derivan del mismo. La imaginación trascendental es “formadora pura en sí del tiempo” pues lo “hace surgir” y es igualmente “el tiempo originario”, Heidegger señala que ese “tiempo

¹⁵⁵¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 190.

¹⁵⁵² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 191.

¹⁵⁵³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 191. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵⁵⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 193. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵⁵⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 194. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵⁵⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 187.

originario” es, en realidad, quien “posibilita” a la imaginación trascendental en tanto temporal. Encontramos en esta caracterización de la imaginación, como formadora y como tiempo mismo, un movimiento desde ella como productora del tiempo originario hacia un inicio de orientación en dirección a una posible mayor autonomía de ese tiempo originario; y Heidegger lo afirma del siguiente modo:

“El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva pertenecerse mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible”¹⁵⁵⁷.

Siguiendo esta misma explicación, Heidegger considera que la trascendencia, como forma privilegiada de la negatividad ontológica, se fundará también en última instancia en “el tiempo originario” así concebido: “Únicamente esta raigambre en el tiempo (*Diese Verwurzelung in der Zeit ist es allein*) hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia”¹⁵⁵⁸. De esta forma la trascendencia, como negatividad ontológica que tiene su raíz en la imaginación trascendental, revela en esa raíz su dependencia más constitutiva con respecto al tiempo originario: “El tiempo originario permite que se realice la formación pura de la trascendencia (*Die ursprüngliche Zeit läßt die reine Bildung der Transzendenz geschehen*)”¹⁵⁵⁹. Con lo cual siguiendo esta función formativa del tiempo originario en relación a la trascendencia puede afirmar Heidegger: “Porque la trascendencia se temporaliza en el tiempo originario (*Weil die Transzendenz in der ursprünglichen Zeit zeitigt*) es que los conocimientos ontológicos son “determinaciones trascendentales del tiempo” ”¹⁵⁶⁰. En el pasaje que estamos comentado Heidegger señala “el tiempo originario posibilita la imaginación trascendental” de allí que se interroge: “Y si la unión originaria de la unidad esencial del conocimiento ontológico se efectúa por medio del tiempo, mientras por otra parte, la imaginación trascendental es el fundamento del conocimiento puro ¿no se hace patente que ésta es el tiempo originario (*offenbart sich dann diese nicht als die ursprüngliche Zeit?*)?”¹⁵⁶¹. En el apartado siguiente analizamos cómo el tiempo originario posibilita la imaginación trascendental a la luz del interrogante mencionado.

2.1. Tiempo originario como fundamento del sí-mismo.

Como señalamos en el punto anterior, la interpretación de Kant que Heidegger lleva adelante articula la temporalidad originaria, como esquematización e imaginación trascendental, con la negatividad entendida como finitud y trascendencia y en este marco la eternidad sigue siendo interpretada como intemporalidad. No obstante se da un paso en el desarrollo de los antecedentes especulativos al ampliar la originariedad del tiempo en dirección a concebirlo de modo que no se contraponga a una forma de intemporalidad definida como eternidad. El primer paso en esa dirección es descubrir una posible tendencia hacia un principio de autonomía de la temporalidad originaria con respecto a lo óntico-subjetivo, tendencia que vimos comienza a desarrollarse en el

¹⁵⁵⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 196-197.

¹⁵⁵⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 196.

¹⁵⁵⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 197.

¹⁵⁶⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 197. Los frase entrecomillada es de Heidegger.

¹⁵⁶¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 177.

Capítulo precedente con respecto al Dasein. Es este caso esa autonomía significa que la temporalidad, al decir de Heidegger, devenga formadora:

“El tiempo como afección pura de sí mismo, no es una afección efectiva, que alcance a un sí mismo ante los ojos, sino que, siendo pura, forma la esencia de un concernirse a-sí mismo (*bildet das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen*). Pero en tanto 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 (*bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität*)”¹⁵⁶².

El tiempo como afección pura del sí-mismo parece progresivamente comenzar a cobrar cierta autonomía en su proceso de temporalización con respecto a las estructuras fundamentales de la subjetividad. Encontramos esbozada esa tendencia en estas dos afirmaciones: “el tiempo... forma la esencia de un concernirse a-sí mismo” y “el tiempo... forma la estructura esencial de la subjetividad” señalando al “... *tiempo como autoafección pura*”¹⁵⁶³. De este modo afirma Heidegger: “Con ello se hace repentinamente patente que el tiempo, como afección pura del sí mismo, no se presenta “junto” a la apercepción pura “en el espíritu”, sino como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción pura y hace del espíritu lo que éste es (*Damit ist aber mit einem Schlage offenbar, daß die Zeit als reine Selbstaffektion nicht „neben“ der reinen Apperzeption „im Gemüt“ vorkommt, sondern daß sie als Grund der Möglichkeit der Selbstheit in der reinen Apperzeption schon liegt und so das Gemüt erst zum Gemüt macht*)”¹⁵⁶⁴. Desde nuestro punto de vista, si se “hace repentinamente patente” que el tiempo en tanto “afección pura del sí-mismo” al decir de Heidegger se convierte en “fundamento de la posibilidad de ser del sí-mismo” y, por ello, “hace del espíritu lo que este es”, entonces esta afección temporal transformará progresivamente el primer antecedente especulativo que estamos considerando. El análisis del esquematismo y la imaginación trascendental¹⁵⁶⁵ explican la relación temporalidad -sí mismo¹⁵⁶⁶ y constatamos que el tiempo en tanto “afección pura del sí-

¹⁵⁶² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 189.

¹⁵⁶³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 188. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵⁶⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 191. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵⁶⁵ Heidegger señala que hay un cambio en el tratamiento de la imaginación trascendental en la edición B con respecto a la edición A: “... la imaginación trascendental existe en la segunda edición solamente de nombre... La imaginación no es ahora sino un nombre de la síntesis empírica, es decir, de la síntesis relativa a la intuición, la cual en el fondo, es decir, como síntesis, pertenece al entendimiento...”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 164) Pero esta modificación de la función asignada en la primera edición a la imaginación trascendental en la segunda edición a favor del entendimiento no es arbitraria sino que obedece a la facultad misma de la imaginación trascendental; señala al respecto Heidegger: “En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente, fundamental y trascendental”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 167).

¹⁵⁶⁶ Heidegger afirma en torno a la dificultad de este centramiento en el sujeto de la imaginación trascendental: “Como Kant no desarrolla la deducción subjetiva, tiene que atenerse en la subjetividad del sujeto a la concepción y características que le ofrecieron la antropología y la psicología tradicionales. Estas últimas toman la imaginación por una facultad inferior dentro de la sensibilidad. En efecto, el resultado de la deducción trascendental y del esquematismo, es decir, de la comprensión de la esencia trascendental de la imaginación pura no era suficiente para mostrar la subjetividad del sujeto desde un

mismo” no solo pertenece a la esencia de esa subjetividad sino que Heidegger también señala que es “el que forma la estructura esencial de la subjetividad”:

“El tiempo, limitado inmediatamente a los datos del sentido interno, es ontológicamente más universal sólo en tanto que la subjetividad del sujeto consista en estar abierta para todo lo que es ente. Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto (*Je subjektiver die Zeit, um so ursprünglicher und weiter die Entschränkung des Subjekts*).

La función ontológica universal que Kant atribuye al tiempo, desde el comienzo de la fundamentación, sólo se justifica suficientemente si el tiempo mismo, precisamente en su función ontológica, es decir, como elemento esencial del conocimiento ontológico puro, obliga a determinar más originariamente la esencia de la subjetividad (*dazu zwingt, das Wesen der Subjektivität ursprünglicher zu bestimmen*)”¹⁵⁶⁷.

En virtud de lo dicho entendemos puede señalarse un tránsito hacia una descripción fenomenológica diferente del tiempo con respecto al sí-mismo. A nuestro juicio un aspecto fundamental de ese cambio se encuentra expresado en la afirmación “mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto”. En el próximo Capítulo, como ya anticipamos, constataremos que el resultado de este proceso en el cual “la función ontológica universal que Kant atribuye al tiempo... obliga a determinar más originariamente la esencia de la subjetividad” implicará la disolución de la oposición del tiempo originario-subjetividad frente a una eternidad-supratemporal y el consecuente ingreso de esta última en la originariedad del tiempo¹⁵⁶⁸. Por ahora esa modificación en el primer antecedente especulativo que permitirá revisar el alcance de la noción de eternidad se expresa en la necesidad de refundar la metafísica a partir de una reelaboración de la noción de temporalidad:

punto de vista enteramente nuevo (*um die Subjektivität des Subjekts im ganzen in einem neuen Licht sehen zu lassen*)”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 167).

¹⁵⁶⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 50-51.

¹⁵⁶⁸ En relación al alcance de la subjetividad y la “*pregunta por la esencia del hombre*” (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 214. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger) en la cuarta parte del libro Heidegger aclara cuál es, a su juicio, el “resultado propio de la fundamentación kantiana (*dem eigentlichen Ergebnis der Kantischen Grundlegung*)”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 214). Y señala al respecto de ese resultado propio: “¿Cuál es el resultado propio de la fundamentación kantiana? No es que la imaginación trascendental constituya el fundamento establecido, ni que esta fundamentación se convierta en una pregunta acerca de la esencia de la razón humana, sino que Kant, al revelar la subjetividad del sujeto retrocede ante el fundamento que ha establecido”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 214). Continúa diciendo Heidegger sobre este resultado: “Más bien se hace patente que Kant en el curso de su fundamentación, socava la base sobre la cual apoyó la Crítica al principio”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 214). Todo lo cual llevará a reconocer que el resultado propio de la fundamentación kantiana al repetirla es desarrollar la Metafísica del Dasein implícita en el concepto antropológico filosófico de hombre: “La finitud y la peculiaridad de la pregunta que interroga por ella determinan a fondo la forma interna de una “analítica” trascendental de la subjetividad del sujeto” (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 219. El término entrecomillado es de Heidegger). Por nuestra parte nos interesa remarcar no el desarrollo de esa “analítica trascendental de la subjetividad del sujeto” que Heidegger desarrolla en la Cuarta parte del libro como verdadero resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica, sino enfatizar el rol formador que adquiere para Heidegger la temporalidad originaria con respecto a la subjetividad.

“La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental. Esta última es la raíz de ambas ramas: sensibilidad y entendimiento. La imaginación trascendental como tal posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica. Esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo originario (*Diese Wurzel aber ist in der ursprünglichen Zeit verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit*)”¹⁵⁶⁹.

En ese sentido el tiempo originario que se revela como fundamento originario en la fundamentación kantiana se vuelve condición de todo problema ontológico, de toda ontología, con lo cual el problema de la eternidad y su estatuto temporal en tanto problemas de una ontología terminará planteándose en los autores posteriores a Kant que Heidegger analiza. Kant es el autor que, a juicio de Heidegger, señala este camino para una fundamentación de la ontología: “La fundamentación kantiana de la metafísica parte de la posibilidad de la *metaphysica generalis* y se convierte en la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología en general. Esta plantea el problema de la esencia de la constitución ontológica, es decir, el problema del ser en general”¹⁵⁷⁰. En gran parte este era el Programa filosófico de *Sein und Zeit*, pero en la exégesis de la filosofía kantiana este Programa encuentra su especificación. Si la ontología ha de explicitarse en el horizonte del tiempo, entonces en tanto el tiempo esquematiza de forma originaria constituye el ámbito mismo de fundamentación: “La fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de “Ser y Tiempo” (*Auf dem Grunde der Zeit erwächst die Grundlegung der Metaphysik. Die Frage nach dem Sein, die Grundfrage einer Grundlegung der Metaphysik, ist das Problem von „Sein und Zeit“*)”¹⁵⁷¹. De esta forma la relación entre el Programa filosófico de *Sein und Zeit* y la interpretación de la *Kritik der reinen Vernunft* que sobre él se fundamenta lleva a reconocer este carácter constituyente y formador del tiempo. Dice Heidegger refiriéndose a la influencia de *Sein und Zeit*: “Este título encierra en sí la idea que dirige la presente interpretación de la Crítica de la Razón Pura como fundamentación de la metafísica. Esta idea, comprobada ahora por la interpretación, proporciona el esquema del problema de una ontología fundamental”¹⁵⁷². La interpretación que Heidegger lleva adelante de la filosofía trascendental kantiana se encuentra en el marco hermenéutico de *Sein und Zeit*¹⁵⁷³ en el cual el tiempo originario extático-horizontal constituye el sentido del ser del Dasein. En la presente consideración del esquematismo y la imaginación trascendental descubrimos un aspecto a considerar con respecto a *Sein*

¹⁵⁶⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 202.

¹⁵⁷⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, pp. 202-203.

¹⁵⁷¹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 203. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁵⁷² Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 203.

¹⁵⁷³ Dice Heidegger en torno a la finalidad de la ontología fundamental centrada en la articulación del ser con el tiempo para diferenciarla y establecerla, a la vez, como marco interpretativo de la antropología y la pregunta por el hombre que se derivan de la fundamentación kantiana de la metafísica: “... si la finalidad de la ontología fundamental es la interpretación del Dasein como temporalidad, debe motivarla únicamente el problema del ser como tal. Con esto se abre el sentido ontológico-fundamental de la pregunta que interroga por el tiempo que es el único sentido que guía esta pregunta en la obra “Ser y Tiempo” ”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 239. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

*und Zeit*¹⁵⁷⁴. Encontramos en la exégesis que Heidegger realiza de Kant una confirmación de la tendencia a presentar el tiempo originario como fundamento de la imaginación trascendental y “limitación del sujeto”. Si bien a los efectos de matizar esta consideración ha de recordarse que Heidegger aclara: “Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental”¹⁵⁷⁵ y la subjetividad¹⁵⁷⁶, complementariamente ha de señalarse que en la exégesis heideggeriana de Kant el tiempo originario no es tematizado como “sentido del ser de”, sino en tanto “forma la estructura esencial de la subjetividad”¹⁵⁷⁷ dado que “La imaginación trascendental no tiene patria (*heimatlos*)”¹⁵⁷⁸. A nuestro juicio, estas expresiones sobre la capacidad formadora del tiempo originario podrían entenderse en el marco de la tendencia a su autonomía señalada por Michel Haar, ya examinada por nosotros en el Capítulo anterior¹⁵⁷⁹, y en dirección al segundo antecedente especulativo.

¹⁵⁷⁴ Dice Heidegger precisando las relaciones entre lo señalado en este libro con respecto a *Sein und Zeit*: “La explicación de la idea de una ontología fundamental ha aclarado que, si la problemática de la metafísica del Dasein se ha presentado como “Ser y Tiempo”, es la conjunción “y” de este título la que implica el problema central. Ni el “ser” ni el “tiempo” tienen necesidad de abandonar su significado anterior, pero sí la tienen de una interpretación más originaria que fundamente sus derechos y sus límites”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 242. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁵⁷⁵ Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 160. Cabe enmarcar esta consideración teniendo en cuenta que Heidegger establece una distinción entre el tratamiento de la imaginación trascendental en la primera y en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*: “Esta consideración originaria de la esencia del hombre, “enraizada” en la imaginación trascendental, es lo “desconocido”, que Kant debe haber entrevisto, pues hablo de una “raíz desconocida para nosotros” ... Kant retrocedió ante esta raíz desconocida”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 160. Los términos entrecomillados son de Heidegger). En este sentido señala Heidegger: “En la segunda edición, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales en los que había tratado explícitamente la imaginación como tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 161). Los pasajes a los cuales se refiere Heidegger de la primera edición están en A 94 y A 115 respectivamente. A partir de esto Heidegger constata por parte de Kant “el cambio de posición ante la imaginación trascendental”. (Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 163). Este cambio de posición de la segunda edición puede constatarse del modo siguiente para Heidegger: “La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que sirva de intermediaria, en un sentido originario entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad; sino que se excluye esta facultad intermediaria y sólo se mantienen las dos fuentes fundamentales del espíritu. Su función es asignada al entendimiento”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 164).

¹⁵⁷⁶ Heidegger se pregunta en torno a la relación entre subjetividad e imaginación trascendental, mostrando su relación problemática, lo siguiente: “...¿proporciona la imaginación trascendental un fundamento suficientemente sólido para determinar originariamente, es decir, en su unidad y en su totalidad, la esencia finita de la subjetividad del sujeto humano? O, por el contrario, ¿se plantea el problema de una razón pura humana en forma más inteligible al eliminarse la imaginación trascendental, acercándose así a una posible solución? Mientras no se haya decidido esta pregunta, el intento de interpretar más originariamente a la imaginación trascendental queda necesariamente incompleto”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 171).

¹⁵⁷⁷ Ha de recordarse que el objetivo de analizar esta relación tiempo-subjetividad es la fundamentación de la metafísica, es decir, para “que sea posible repetir la fundamentación de la metafísica, es menester ganar una perspectiva sobre la dimensión de regresión de la fundamentación”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 19).

¹⁵⁷⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 136.

¹⁵⁷⁹ La complejidad de esta relación entre Dasein y tiempo originario, esto es, entre subjetivación y tiempo originario puede constatarse en las siguientes dos citas; el propio Heidegger en el Parágrafo 42 de la cuarta parte de su libro dedicado a Kant centrado en la “idea de una ontología fundamental” afirma, “La ontología fundamental no es, pues, más que la primera etapa de la Metafísica del Dasein”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 232) Sin embargo al final del Parágrafo siguiente, 43, dedicado al “punto de partida y curso” de esa ontología fundamental señala que

3. Radicalización de la negatividad: del fundamento como libertad abismal de la trascendencia a la denegación temporal.

El análisis de la noción de tiempo en la filosofía trascendental kantiana deja una serie de interrogantes y consideraciones en tanto Heidegger pretendía elaborar una cronología fenomenológica. En el marco de estos interrogantes es que hay que situar la segunda reducción de la negatividad (entendida como trascendencia finita, es decir, como fundamento que se des-fonda en tanto libertad abismalmente en dirección al mundo) en el tránsito hacia la tercera reducción de la negatividad como denegación del ente en su conjunto. Dice Heidegger sobre estos interrogantes:

“A esta reflexión filosófica fundamental que tiene como tema el tiempo la designamos cronología y concretamente *cronología fenomenológica*... Con el añadido cronología “fenomenológica” ha de indicarse que este logos del tiempo, esta investigación del tiempo, está orientada filosóficamente, y que en principio no tiene nada que ver con el cómputo del tiempo ni con la doctrina del cómputo del tiempo. La tarea de una cronología fenomenológica es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos, es decir, de su temporariedad, y por tanto la investigación del propio tiempo”¹⁵⁸⁰.

El estudio de esta cronología fenomenológica propuesto tiene una doble situación en el marco de la filosofía trascendental kantiana. Por un lado, encuentra en ella un punto fundamental, pues en la obra de Kant el tiempo es un concepto central que recorre su producción filosófico trascendental¹⁵⁸¹. Pero, por otro lado, también en la elaboración kantiana del concepto de tiempo se expresan, a juicio de Heidegger, dificultades y limitaciones fundamentales ¹⁵⁸² que impidieron al propio Kant elaborar de modo

la elaboración del cuidado que implica esa Metafísica del Dasein “no es, sin embargo, más que la primera etapa de la ontología fundamental”. (Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 238).

¹⁵⁸⁰ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926*, GA 21, pp. 199-200. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁵⁸¹ “Si, por consiguiente, la irrupción del fenómeno del tiempo en todas las partes decisivas de la “Crítica de la razón pura” no es extrínseca, entonces su cuestionamiento hay que formularlo en último término exactamente de tal modo que ahí aparezca conjuntamente en un sentido central la pregunta por el tiempo”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926*, GA 21, pp. 305-306. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁵⁸² Heidegger identifica los dos motivos centrales que dificultan una cronología fenomenológica en la filosofía kantiana: “Son dos los motivos que en principio tuvieron que impedir a Kant concebir la idea de una cronología o, dicho más exactamente, concebir en sus principios lo que él mismo realiza de hecho en el esquematismo y luego en la doctrina de los principios. Primero es la división típicamente tajante que Kant establece entre sensibilidad y entendimiento lo que impide que Kant pueda poner en algún tipo de sentido en relación con el tiempo todo lo que queda de lado del entendimiento, es decir, aperccepción trascendental y todas las operaciones del entendimiento: lo que corresponde a la sensibilidad como receptividad se lo tiene que denegar al entendimiento como espontaneidad... Todo lo que corresponde al entendimiento, y por tanto a la aperccepción trascendental, y por tanto a la unidad última de la conciencia, es pre-temporal. Es decir, esta división tajante es por un lado lo que impidió admitir o ver en general temporalidades, fenómenos temporarios, dentro de las operaciones del entendimiento... El segundo motivo que impidió ver la aperccepción trascendental y el entendimiento en su temporariedad es la versión del concepto de tiempo en general. La versión kantiana del concepto de tiempo se mueve en la concepción que le fue transmitida por la tradición filosófica, Leibniz y Newton. Según ella, y dicho en términos muy generales, el tiempo es el esquema de orden y de la determinación ordenante de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad. Dicho con otras palabras, el tiempo tomado

acabado la búsqueda cronológica fenomenológica. Todo lo cual lleva a Heidegger a modificar el modo en que se relacionan temporalidad originaria y negatividad para avanzar en la profundización de una cronología que dé cuenta de la temporalidad originaria desde una perspectiva fenomenológica. Este cambio en el modo de articular negatividad y temporalidad originaria se asienta en un aspecto central, a saber, en que el concepto de “antecedente especulativo”, que en el trasfondo fundamenta dicha articulación, también comienza a experimentar cambios y modificaciones. En esta dirección señala Heidegger:

“El ámbito de esta investigación de la cronología (*Forschung der Chronologie*) no sólo no se ha elaborado hasta ahora, sino que la propia idea, y con ella el ámbito general, no están abiertos. La señal más inequívoca de ello es la inseguridad en el uso filosófico de los conceptos de tiempo y de las determinaciones del tiempo y, siempre en correlación con ello, la inexactitud y la laxitud con que se suele hablar de tiempo (*von Zeit*), de atemporalidad frente a temporalidad (*von Zeitlosigkeit gegenüber Zeitlichkeit*), como si fueran las cosas más sencillas del mundo. El único que, como ya he indicado, tanteó en ese oscuro dominio (*in dieses dunkle Gebiet vortastete*) sin alcanzar una visión del significado fundamental de su intento fue Kant. Pero dentro del ámbito cronológico totalmente estrecho en el que se mueve, Kant, ve la oscuridad de los fenómenos que allí le salen al paso”¹⁵⁸³.

Para Heidegger entonces Kant fue quien más ahondó en la oscuridad de este fenómeno sin poder desvelarlo completamente. En el análisis de la sección anterior comprobamos la importancia del esquematismo en su articulación con la temporalidad originaria y de la negatividad entendida como trascendencia finita en su articulación con la esquematización del tiempo originario por medio de la imaginación trascendental. Heidegger se refería en su *Kantbuch* a la negatividad de la trascendencia y la finitud en las tres primeras partes del libro señalando que existe una “íntima finitud trascendental del Dasein... como denominación de la unidad estructural de la trascendencia finita del Dasein”¹⁵⁸⁴ que permite “la elaboración de la íntima esencia de la finitud... como unidad trascendental de la finitud”¹⁵⁸⁵; en la cuarta parte del libro se relacionaba ese vínculo trascendencia-finitud como forma de negatividad con el vínculo angustia-nada siguiendo los criterios de la primera reducción a la negatividad centrada en la angustia que presentamos en el marco de *Sein und Zeit* en el Capítulo 4:

“La angustia es el encontrarse fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero, el ser del ente sólo es inteligible –y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia –si el Dasein se asoma a la nada (*wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich das Nichts hineinhält*). Este asomarse a la nada (*Dieses Sichhineinhalten in*

como este esquema de ordenación, está limitado y referido primaria y únicamente a la naturaleza”. (Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, pp. 202-204).

¹⁵⁸³ Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester 1925-1926, GA 21*, pp. 200-201.

¹⁵⁸⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, p. 236.

¹⁵⁸⁵ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3*, pp. 236-237.

das Nichts) no es un intento casual y arbitrario de “pensar” la nada, sino un gestarse que está a la base de todo encontrarse en medio del ente”¹⁵⁸⁶.

Ahora bien, por nuestra parte consideramos que este “asomarse a la nada” es el indicador de una radicalización de la reducción negativo-ontológica con posterioridad a las consideraciones hechas en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925-1926), *Sein und Zeit* (1927), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1926-1927), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) y el *Kantbuch* (1929). Esta radicalización, consideramos, se orienta hacia la tercera forma de reducción a la negatividad, la verdad del ser, y producirá cambios del antecedente especulativo en el cual tiempo y negatividad como trascendencia finita se relacionan con un sí mismo o forma de subjetivación. Este inicio de transición de una reducción a la otra podemos cifrarlo en el *Winterkurs* de 1929-1930, en el cual se lleva adelante el análisis de un “temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*)” que no implica directamente la “necesidad trascendental”¹⁵⁸⁷ de la “unidad en la proto-estructura trascendental de la finitud del Dasein en el hombre”¹⁵⁸⁸, ni “la interpretación trascendental del “cuidado” como unidad trascendental de la finitud”¹⁵⁸⁹, ni la “elaboración del cuidado como constitución fundamental y trascendental del Dasein”¹⁵⁹⁰. En dicho temple el tiempo revelará una indisoluble relación entre la temporalidad originaria concebida como instante y una negatividad entendida como desasimiento de los entes sentando así un precedente para el Capítulo siguiente, en el cual se modificará la oposición temporalidad originaria-eternidad intemporal. Encontramos dos aspectos centrales que enmarcan los lineamientos de esta nueva dirección entre temporalidad originaria y negatividad. En primer lugar, en este marco la temporalidad originaria adquiere un carácter específico, pues se nos dice que cada cosa tiene su tiempo. Esto da al tiempo un carácter especulativo específico, pues al darse con autonomía de algún tipo de subjetividad que cumple una función privilegiada para su mostración es capaz de dar a cada cosa su tiempo¹⁵⁹¹. Es destacada en esta consideración de Heidegger, como veremos en detalle en el Capítulo siguiente, la vinculación con la noción de tiempo desarrollada por Schelling en *Die Weltalter* versiones de 1811, 1813 y 1815¹⁵⁹², en especial la existencia

¹⁵⁸⁶ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 238. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁵⁸⁷ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 236.

¹⁵⁸⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 236.

¹⁵⁸⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 237.

¹⁵⁹⁰ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 238.

¹⁵⁹¹ Dice Heidegger sobre este poder del tiempo: “¡De cuanto es capaz el tiempo! (*Was vermag da alles die Zeit!*). Tiene poder sobre las estaciones, y hace que suceda que éstas aburran...”

Dicho positivamente: para que la estación no nos aburra en esta forma determinada del aburrimiento, es necesario que demos con ella en su tiempo *específico* (*in seiner spezifischen Zeit antreffen*), que es en cierta manera el tiempo ideal de una estación, a saber, antes de la partida del tren. Sí, evidentemente las cosas tienen respectivamente en *su* tiempo, y si nosotros damos con las cosas respectivamente en *su* tiempo (*in ihrer Zeit*), entonces tal vez no se produzca el aburrimiento. Dicho al revés: el aburrimiento sólo es posible en general porque cada cosa, como decíamos, tiene *su* tiempo (*seine Zeit hat*). Si cada cosa no tuviera *su* tiempo entonces no habría aburrimiento (*Hätte nicht jedes Ding seine Zeit, dann gäbe es keine Langeweile*). (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30, 2004, pp. 158-159. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁵⁹² Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, München, Beck, 1993 [1946], pp. 1-107 y 109-184, respectivamente. La edición de 1815 se encuentra en: Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, (SW), Stuttgart y Augsburg, Cotta, 1856-1861, vol. 1/8, pp. 195-344.

de un “tiempo en las cosas”¹⁵⁹³. Denominamos especulativa a esta concepción del tiempo entendiendo por “especulación” la consolidación de la tendencia a la autonomización del tiempo con respecto a todo anclaje óptico-subjetivo. El tiempo se vuelve un poder que da a cada ente su tiempo propio y específico: “este comienzo... es un acto pretemporal no sólo una vez, sino siempre y por su naturaleza”¹⁵⁹⁴. Esta primera forma del aburrimiento expresa esta propiedad fundamental. Esta autonomía, este carácter especulativo del tiempo que da tiempo y no está sometido a las cosas sino a la inversa, es el que hace posible el aburrimiento como fenómeno.

En segundo lugar, complementariamente a este carácter especulativo del tiempo por el cual cada cosa o ente tiene su tiempo, encontramos un anticipo de la transición desde la segunda reducción de la negatividad al fundamento -la libertad de la trascendencia finita en dirección al abismo- hacia la tercera reducción, la verdad del ser, expresada aquí como denegación de ese ente temporal. Especialmente constatamos este proceso de transición de una reducción a la otra en la tercera forma del aburrimiento, *Es ist einem langweilig*, en la cual, precisamente, los entes se deniegan. Se trata de “La tarea del despertar de un temple anímico fundamental y de la indicación de una disposición anímica fundamental de nuestro Dasein cotidiano”¹⁵⁹⁵. Veremos a continuación el desarrollo de estos dos puntos mencionados que remiten a los tres momentos temporales del aburrimiento.

3.1. La “esencia enigmática del tiempo” en el aburrimiento y su negatividad específica.

El aburrimiento como temple anímico es analizado en el *Winterkurs 1929/1930 Die Grundprobleme der Metaphysik, Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*¹⁵⁹⁶. Heidegger se propone evocar y analizar un “temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*)” que sustente nuestro filosofar¹⁵⁹⁷. Esta expresión “temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*)” reemplaza a la expresión utilizada en *Sein und Zeit* “disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*)” para referirse a la angustia. El “temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*)” no es único, hay varios, y el temple no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser aquel que atraviesa templando a todo nuestro Dasein. El “temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*)” elegido para desvelar nuestro filosofar es el “aburrimiento (*Langeweile*)”. Heidegger avanza en la esencia de este temple porque nos permite explicitar la esencia mismo del tiempo:

“Se ha de observar que la concepción del ser humano como conciencia, como sujeto, como persona, como ser racional, y el *concepto* de todo ello: de conciencia, de sujeto, de yo, de persona tienen que ser cuestionados, *no* solo como el *acceso* a la conciencia, sino el *planteamiento* del ser humano como conciencia en general o como plexo de vivencias, o similares: todo eso tiene que cuestionarse si es que ha de quedar libre el

¹⁵⁹³ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; p. 78.

¹⁵⁹⁴ Von Schelling, Friedrich Wilhelm, Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; p. 78.

¹⁵⁹⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 89.

¹⁵⁹⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 89-249.

¹⁵⁹⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 89.

camino para avanzar hacia la esencia del aburrimiento, o, a una con ello, del tiempo (*in das Wesen der Langeweile bzw. in eins damit der Zeit*)”¹⁵⁹⁸.

En este sentido, dada la relación entre “aburrimiento (*Langeweile*)” y tiempo, Heidegger analiza cómo el “aburrimiento (*Langeweile*)” es un temple de ánimo en el cual el tiempo “mora (*Weile*)” y por ende se nos hace “largo (*lang*)”. Se distinguen tres formas en este análisis del morar. En la primera, lo aburrido, que puede ser una cosa un libro, un espectáculo, una fiesta, una persona, una sociedad, una circunstancia, una región, una estación de trenes, etc. es algo en su “carácter de aburrido (*Langeweiligkeit*)”. La segunda forma es el ser aburrido en algo y el aburrirse con ello. La tercera forma es el aburrimiento mismo. Por ende, Heidegger distingue tres formas del aburrimiento y las analiza estructuralmente en torno a la función que el tiempo tiene en cada una de esas formas. Heidegger diferencia entre el “ser aburrido por algo (*das Gelangeweiltwerden von etwas*)” y “el aburrirse en /con (*das Sichlangeweilen bei etwas*)”, estas dos formas del aburrimiento se vincularán a una tercera, “eso le es aburrido a uno (*Es ist einem langweilig*)”. Estas tres formas temporales de aburrimiento tienen cada una de ellas dos momentos estructurales que marcan su negatividad, a saber, la “dilación (*Hingehaltenheit*)” y el “dejar vacío (*Leergelassenheit*)” y estos dos momentos adquieren su especificidad al interior de cada una de las tres formas del aburrimiento. En este Capítulo nos centraremos en las consecuencias de la tercera forma del aburrimiento para la relación temporalidad-negatividad, dejando en el Anexo 3 el examen de los lineamientos de cada una de las tres formas de aburrimiento.

3.2. Horizonte, instante y tiempo anulador.

En la tercera forma del aburrimiento la negatividad se expresa como posibilidad del Dasein por medio de la denegación del ente y de su indiferencia total. De este modo esta tercera forma contiene una ontología negativa mucho más radicalizada que en las otras dos y alcanza su aspecto distintivo en la noción de instante. Como veremos en el Capítulo siguiente esta función del instante de esta tercera forma del aburrimiento, *Es ist einem langweilig*, tiene una importancia analogable al privilegio que reviste la noción de instante en los análisis que Heidegger realiza de la articulación instante-eternidad en la filosofía de Schelling. A nuestro juicio hay dos cuestiones a destacar. La primera cuestión es que este señalamiento en *GA 29-30* sobre la función del instante preanuncia su relevancia en los análisis posteriores sobre la originariedad de la eternidad. La segunda cuestión, este análisis del instante permite especificar la relación entre temporalidad originaria y negatividad en la tercera forma del aburrimiento: “Lo ente se deniega (*versagt sich*) en su conjunto. Se retira a una indiferencia (*Gleichgültigkeit*). Lo ente se nos sustrae, pero sigue quedando como lo ente que es”¹⁵⁹⁹ y Heidegger aclara que esta denegación e indiferencia de lo ente tiene una imbricación directa con la intervención de la totalidad del horizonte temporal:

“Es originalmente el *horizonte total, único y unitario del tiempo (Es ist ursprünglich der eine und einheitliche All-Horizont)*. Todo ente se deniega en su qué y su cómo a la vez, hemos dicho: *en conjunto*. Esto significa en un *horizonte acordante originario del*

¹⁵⁹⁸ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 201-202. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁵⁹⁹ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 218.

tiempo (*Das heißt jetzt: in einem ursprünglich einigenden Horizont der Zeit*). Este en su totalidad solo es posible en tanto que lo ente es abarcado por el horizonte simultáneamente uno y triple del tiempo (*von dem einen und zugleich dreifachen Horizont der Zeit*). Este horizonte de todo el tiempo que de esta manera está totalmente abierto, tiene que estar operando si es que lo ente *en su conjunto* ha de poder denegarse”¹⁶⁰⁰.

La noción de horizonte es así la encargada de dar una unidad al tiempo, gracias a la cual se patentiza la negatividad en esta tercera forma del aburrimiento como denegación del ente en su totalidad e indiferencia. Se trata de un “ser anulado (*Gebanntsein*)” por el horizonte uno y triple del tiempo del “ser dejado vacíos (*Leergelassenheit*)”. Observamos así una directa imbricación entre esta negatividad anuladora y el tiempo: “Uno se aburre. Este temple de ánimo en el cual el Dasein está en todas partes y sin embargo no le gusta estar en ningún lugar tiene lo peculiar del estar anulado (*das Eigentümliche des Gebanntseins*). Lo anulador no es otra cosa que el horizonte temporal (*Das Bannende ist nicht anders als der Zeithorizont*)”¹⁶⁰¹. Se produce de este modo una relación complementaria entre un Dasein que se anula en el horizonte temporal y el ente que se deniega en el mismo horizonte temporal: “Todo este horizonte en tanto que tiempo anula. Anulado por el tiempo, el Dasein no puede llegar a lo ente que, en este horizonte del tiempo anulador, se está *mostrando como lo que se deniega* en su conjunto (*Horizont der bannenden Zeit als das sich versagende im Ganzen bekundet*)”¹⁶⁰². De esta forma el horizonte temporal es la condición de la anulación del Dasein y todo ello acontece en el marco de la denegación del ente: “Así se evidencia que: el *ser dejado vacíos (Leergelassenheit)* sólo es posible como el *ser anulados por el horizonte temporal en cuanto tal (das Gebanntsein vom Zeithorizont als solchem)*, y que en este estar anulado del Dasein lo ente se puede sustraer y denegar a éste”¹⁶⁰³. El tiempo revela así su propiedad ontológica central, entendida como una negatividad que Heidegger denomina anuladora, de allí que hablemos de un “horizonte del tiempo anulador (*Horizont der bannenden Zeit*)” o de “el tiempo anulador (*die bannende Zeit*)”. El tiempo así entendido tiene una particularidad fundamental, constituye una unidad que anula al Dasein para su trato con lo ente, pues lo ente queda sustraído en su totalidad: “Ni sólo presente, ni sólo pasado, ni sólo futuro, pero tampoco estos sumados en su conjunto, sino una *unidad inarticulada* en la simplicidad de esta unidad sobre todo de su horizonte (*sondern ihre ungegliederte Einheit in der Einfachheit dieser Einheit ihres Horizontes zumal*)”¹⁶⁰⁴.

Ante todo cabe aclarar, sintetizando lo dicho previamente, que “el tiempo anulador (*die bannende Zeit*)” cumple una doble función. Por un lado, deniega al ente en su totalidad por lo cual lo ente en su conjunto se vuelve indiferente para el Dasein en la tercera forma del aburrimiento. Por otro lado, el tiempo también deniega al Dasein, pero al

¹⁶⁰⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 218. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁰¹ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 221. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁰² Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 221. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁰³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 221-222. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁰⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 222. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

anularlo también lo fuerza a asumir su momento temporal específico que Heidegger denomina el “instante (*Augenblick*)”. En el instante el Dasein puede ver y abrirse hacia sus posibilidades que estaban dormidas en medio de lo ente. El modo en que el “tiempo anulador” lleva al Dasein hacia el “instante” tiene diversos matices en los cuales la denegación se articula con este momento temporal de modo específico¹⁶⁰⁵.

Ha de considerarse en virtud de lo afirmado en la última cita el alcance específico de este primado del Dasein para explicitar la temporalización del tiempo¹⁶⁰⁶. Ante todo hemos de señalar que el tiempo es anulador, anula al Dasein, y al anularlo posibilita que lo ente se le deniegue¹⁶⁰⁷. Es decir, el tiempo cumple una doble función negativa, por un lado, anula al Dasein y con ello permite que el ente se le deniegue al Dasein, por el otro, esta negatividad del tiempo que se expresa como denegación en tanto anula al Dasein permitiéndole que el ente se le deniegue no es una mera limitación, sino una apertura para su mayor posibilidad¹⁶⁰⁸. Por ende, la negatividad denegadora del tiempo se vuelve así una condición de posibilidad para el Dasein, pues al denegar al ente en relación al Dasein y anular al Dasein hacia lo ente lo reconduce a su cumbre, a su máxima posibilidad. En ese sentido la negatividad del “tiempo anulador” libera a nuestra existencia¹⁶⁰⁹. Esta negatividad del “tiempo anulador” que permite al Dasein resolverse

¹⁶⁰⁵ Desarrollamos a continuación esta relación en una cita, dice Heidegger: “El tiempo es aquello que en este aburrimiento empuja al Dasein a su anulamiento (*Die Zeit ist das, was in dieser Langeweile das Dasein in ihren Bann schlägt*). Con este anulamiento, le da a lo ente en su conjunto la posibilidad de denegarse al Dasein anulado (*Durch dieses Bannen gibt sie dem Seienden im Ganzen die Möglichkeit, sich dem gebannten Dasein zu versagen*), es decir, de hacerle ver en cierta manera las posibilidades de su modo de obrar, en medio de esto ente y con relación a él, como dormidas. Así pues, esta fuerza anuladora del tiempo es lo que propiamente deniega (*Diese Bannmacht der Zeit ist so das eigentlich Versagende*), pero esto significa a la vez, según lo anterior, lo que concomitantemente dice y llama a lo propiamente denegado, es decir, aquello que es indispensable si es que el Dasein, conforme a sus posibilidades, ha de ser aquello que puede ser y en el modo en que puede serlo”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 223).

¹⁶⁰⁶ Heidegger parece centrar la unidad del tiempo de un modo diferente cuando refiere esta unidad en la tercera forma del aburrimiento no en el Dasein sino en una unidad inarticulada que se caracteriza por la simplicidad en su horizonte de ser, señala al respecto “Ni solo presente, ni sólo pasado, ni sólo futuro, pero tampoco estos sumados en su conjunto, sino la *unidad inarticulada* en la simplicidad de esta unidad de su horizonte de ser”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 222. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶⁰⁷ Heidegger señala al respecto: “La fuerza anuladora en este temple de ánimo no es el punto temporal determinado en el que se alza el aburrimiento correspondiente, pues este ahora determinado se hunde de golpe. La señal de ello es que no nos preocupamos en absoluto de relojes y similares”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 222).

¹⁶⁰⁸ Dice Heidegger al respecto del tiempo como denegación en relación a la posibilidad: “A la vez, lo que anula y deniega ha de ser aquello que, anunciando, libera y posibilita en el fondo la posibilidad del Dasein (*Das Bannende und Versagende muß zugleich das sein, was ansagend freigibt und die Möglichkeit des Daseins im Grunde ermöglicht*). A la vez, lo que anula dispone sobre lo que propiamente posibilita, es más, este *tiempo anulador* es el mismo esta *cumbre* que posibilita esencialmente al Dasein (*ja diese bannende Zeit ist selbst diese Spitze, die das Dasein wesentlich ermöglicht*).” (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 223. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶⁰⁹ Así lo señala Heidegger: “El tiempo que de esta forma anula (*bannt*) al Dasein, y que en el aburrimiento se muestra como anulando de este modo, se anuncia al mismo como lo que propiamente posibilita. Pero aquello que anula en cuanto tal, el tiempo, anuncia como justamente denegado (*Was aber das Bannende al solches, die Zeit, als zwar gerade Versagtes ansagt*), aquello que hace ver como en cierta manera desaparecido, aquello que da saber y que propiamente posibilita como *posible* y sólo como eso, como *liberable* (*Freigebbares*), aquello que *libera* (*freigibt*) anunciándolo, es nada menos que la *libertad del Dasein* (*Freiheit des Daseins*) en cuanto tal”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der*

hacia la libertad tiene su modo específico de temporalización en el “instante”, se trata de: “... ser forzados al instante por medio del tiempo anulador”¹⁶¹⁰. Encontramos aquí nuevamente la forma compleja de articulación entre Dasein y tiempo originario señalada en los Capítulos 4 y 5, a saber, si el Dasein se temporaliza a sí mismo, es decir, si el tiempo originario está enraizado en el Dasein que se temporaliza o si es el tiempo mismo el que temporaliza al Dasein. Al respecto de esta dificultad señala Veronica Vasterling: “La segunda pregunta planteada en lo que respecta al tiempo en *BT* se refiere a la relación tiempo y *Dasein*. La explicación de Heidegger de esta relación es bastante ambigua. Por un lado, dice que el tiempo primordial (*primordial time*) temporaliza los éxtasis horizontales del futuro, el pasado y el presente, que a su vez posibilitan los diversos modos de Ser del *Dasein*. Por otro lado, afirma que es el propio *Dasein* el que se temporaliza... ¿Qué posibilita los modos de Ser del *Dasein*, las temporalizaciones del *Dasein* o las temporalizaciones del tiempo extático-horizontal en sí mismo (*the temporalizations of ecstatic-horizontal time itself*)?”¹⁶¹¹. Y la autora insiste en el carácter problemático que tiene esta relación: “Si es lo primero, ¿eso implica que el propio Ser del *Dasein* constituye al tiempo extático-horizontal (*constitutes ecstatic-horizontal time*)? Y si es lo último, ¿eso implica que el tiempo extático horizontal constituye (*that ecstatic-horizontal time constitutes*) el Ser (temporal) del *Dasein*? O, dado que ambas posibilidades no suenan del todo bien, ¿el tiempo extático-horizontal y el *Dasein* son equiprimordiales? Y si son equiprimordiales, ¿qué implica la equiprimordialidad con respecto a la pregunta más bien desconcertante de la constitución?”¹⁶¹². En lo que atañe al presente curso que estamos analizando consideramos que la negatividad del “tiempo anulador” orienta la respuesta en una doble dirección; hacia un tiempo que si bien orienta al Dasein hacia su posibilidad, también es un tiempo originario que no depende directamente de este ente privilegiado. Heidegger indica sobre la función del instante en esta tercera forma del aburrimiento en tanto su “fuerza anuladora tampoco es un ahora más extendido”¹⁶¹³ que es él mismo como tiempo anulador quien fuerza al Dasein¹⁶¹⁴.

Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30, p. 223. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶¹⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30, p. 222.*

¹⁶¹¹ Vasterling, Veronica, “The Problem of Time Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, New York, Humanity Books, 2000, pp. 85-102; pp. 86-87. Los términos destacados en bastardillas son de la autora. La abreviatura *BT* se refiere a *Being and Time* traducción inglesa de *Sein und Zeit*.

¹⁶¹² Vasterling, Veronica, “The Problem of Time Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, pp. 85-102; p. 87. Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁶¹³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30, p. 222.*

¹⁶¹⁴ Heidegger explica esta articulación entre resolverse, instante y tiempo anulador del modo siguiente: “Pero este *resolverse* (*Sichentschließen*) del Dasein a sí mismo, es decir, a ser en cada caso en medio de lo ente lo determinado que le es encomendado a ser, este resolverse es el *instante* (*Augenblick*)... Sólo en el resolverse del Dasein para sí mismo, en el instante (*Nur im sich Entschließen des Daseins zu sich selbst, im Augenblick*), hace uso de aquello que propiamente lo posibilita, a saber, el tiempo en tanto que el instante mismo (*der Zeit als dem Augenblick selbst*) El instante no es otro que *la mirada de un estar resuelto* (*Der Augenblick ist nicht anders als der Blick der Entschlossenheit*) en el que toda la sucesión de un actuar se abre y se mantiene abierta. Por consiguiente, lo que el tiempo anulador lleva en sí, y que en el llevar en sí a la vez anuncia como liberable y da a saber como posibilidad, es algo de él mismo, lo posibilitante, que él mismo y sólo él mismo puede ser, el instante (*der Augenblick*). El *ser forzado el Dasein a la cumbre de lo propiamente posibilitante* es el estar forzado *por el tiempo anulador a este mismo*, a la propia esencia de éste, es decir, *al instante* en tanto que posibilidad fundamental de la propia existencia del Dasein (*Die Hingezwungenheit des Daseins in die Spitze des eigentlich Ermöglichenden*

El instante¹⁶¹⁵ es el posibilitador de la resolución del Dasein hacia la cumbre de su existencia. El uno se aburre en el instante es lo que posibilita que el Dasein se resuelva libremente hacia sus posibilidades más propias, que en este curso son denominadas “cumbre (*Spitze*)”. Pero este resolverse hacia dicha cumbre de sus posibilidades a diferencia del tratamiento de la resolución en *Sein und Zeit*, no es una decisión del Dasein en situación en la cual “Estando resuelto el Dasein se ha recuperado para ser “ahí” tanto más propiamente en el “instante” que abarca la situación abierta”¹⁶¹⁶, sino que es algo que el Dasein, es forzado hacia la cumbre de sus posibilidades por el tiempo anulador. En tanto el instante es la esencia del tiempo anulador puede ser posibilitante porque fuerza al Dasein, esto es, el instante al temporalizarse abre la posibilidad para que el Dasein se resuelva, de allí que en la cita se afirme: “El ser forzado el Dasein a la cumbre de lo propiamente posibilitante es el estar forzado por el tiempo anulador a este mismo, a la propia esencia de éste, es decir, *al instante* en tanto que posibilidad fundamental de la propia existencia del Dasein”. A propósito de ello Heidegger ratifica que este curso del tiempo anulador debe ser entendido como un “anular del horizonte temporal en cuanto tal” con respecto al Dasein en tanto ese “tiempo anulador” es actuante sobre él ¹⁶¹⁷.

El “tiempo anulador” es un horizonte temporal que se expresa en el instante, y este instante que anula y lleva al Dasein a su cima para que pueda resolverse da cuenta de la unidad del “ser dejados vacíos (*Leergelassenheit*)” y de la “dilación (*Hingehaltenheit*)” en esta tercera forma del aburrimiento. Se destaca en la cita el hecho que es el tiempo el que posibilita al Dasein -“el *instante*, en el tiempo mismo está operando como lo que propiamente posibilita al Dasein en su actuar”-, en ese sentido no pareciera haber una equioriginariedad entre Dasein y tiempo originario, sino un privilegio del “tiempo anulador” que a través del instante muestra su esencia posibilitando al Dasein hacia su cumbre. A propósito de esto traemos a colación otro señalamiento de Verónica Vasterling que señala lo siguiente: “La interpretación del Ser del *Dasein* en términos de

ist das Hingezwangensein durch die bannende Zeit in sie selbst, in ihr eigentliches Wesens, d.h., an den Augenblick als die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 224. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶¹⁵ Heidegger aclara cómo debe interpretarse esta noción de instante: “Lo que aquí designamos como “instante” es lo que en la historia de la filosofía *Kierkegaard* fue el primero en comprender realmente, una comprensión con la que, desde la Antigüedad, comienza la *posibilidad* de una época totalmente nueva de la filosofía. La posibilidad, digo, hoy cuando, por los motivos que sea, *Kierkegaard* se ha puesto de moda, hemos llegado al punto que esta bibliografía sobre *Kierkegaard* y todo lo que se rodea de ella se preocupan por todas las vías de no comprender este elemento decisivo de la filosofía *kierkegaardiana*”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 225. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger).

¹⁶¹⁶ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 328. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹⁶¹⁷ Heidegger señala al respecto: “El uno se aburre. En ello, el tiempo que anula en su conjunto se anuncia como aquello que ha de ser roto y lo único que puede ser roto en el *instante*, en el tiempo mismo está operando como lo que propiamente posibilita al Dasein en su actuar. De este modo vemos, aunque sólo a grandes rasgos, que con la base de este anular del horizonte temporal en cuanto tal, y del instante, que concomitantemente se anuncia en este denegarse, justamente esta *unidad* del *ser dejados vacíos* y de la *dilación* en la tercera forma del aburrimiento está determinada por completo por la *esencia del tiempo* (*So sehen wir, wengleich nur im rohen, daß aufgrund dieses Bannes des Zeithorizontes als solche und des in diesem Sichversagen mit angesagten Augenblicks gerade diese Einheit von Leergelassenheit und Hingehaltenheit in der dritten Form der Langeweile durch bestimmt ist vom Wesen der Zeit*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 224. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

tiempo como éxtasis sugiere que el tiempo extático-horizontal y el *Dasein* son equiprimordiales (*equiprimordial*). Sin embargo, es cuestionable si la equiprimordialidad es la caracterización correcta de la relación del tiempo y el *Dasein*¹⁶¹⁸. Constatamos aquí entonces una profundización en la explicitaciones del poder de la negatividad en el tiempo, negatividad que caracteriza al instante resolutorio en tanto que “deniega (*Versagen*)” y “anula (*Bannen*)”, estamos ante la “cumbre del instante”¹⁶¹⁹.

En este sentido el “instante” se convierte en el momento temporal específico del “tiempo anulador”. El *Dasein* es expulsado a la amplitud del horizonte temporal y es por ello que llega a la cumbre de sus posibilidades en el instante. Es decir, solo logra decidirse por sus posibilidades, antes adormecidas, en tanto es forzado por el tiempo anulador mismo hacia las mismas, como indica la cita previa: “*forzado con ello a la cumbre del instante (damit **hingezwungen in die Spitze Augenblickes**)*”. Por ende, la cumbre del instante donde el *Dasein* alcanza sus posibilidades no es una posesión suya, pues “no es ni escogida como tal, ni es reflexionada, ni sabida” por él. El *Dasein* no es el dueño de sus posibilidades sino que es llevado hacia ellas por el tiempo anulador, en el cual queda anulado también por ese mismo movimiento temporal. De allí que Heidegger señale que el *Dasein* debería quedar liberado, “pero que ahora, en el anulamiento del *Dasein (im Bann des Daseins)*, no lo está”. De este modo, tanto “La amplitud del horizonte temporal anulador (*Die Weite des bannenden Zeithorizontes*)” como la “cumbre del instante (*Spitze des Augenblickes*)” son dos movimientos complementarios, no se llega a la “cumbre del instante” si no se es arrojado por el “tiempo anulador” mismo a dicho instante posibilitador. Por eso a nuestro juicio es que Heidegger puede afirmar lo siguiente:

“Aquí “carácter temporal (*Zeitcharakter*)” no significa meramente que el aburrimiento esté determinado entre otras cosas también por el tiempo, sino que significa: que *toda la estructura de este aburrimiento es posibilitada por el tiempo mismo (Die volle Struktur dieser Langeweile wird ermöglicht durch die Zeit selbst)*; el tiempo mismo, que ahora se nos ha hecho aún más enigmático, cuando pensamos en el horizonte del tiempo, en su amplitud, en su función horizontal –entre otras cosas como anulamiento- y finalmente en la conexión de este horizonte con aquello que

¹⁶¹⁸ Vasterling, Veronica, “The Problem of Time Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, pp. 85-102; p. 93. Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁶¹⁹ Heidegger presente del siguiente modo esta „cumbre de instante“: “Uno se aburre. *Expulsado a la amplitud del horizonte temporal*, y sin embargo *forzado con ello a la cumbre del instante (Gebannt in die Weite des Zeithorizontes und doch damit **hingezwungen in die Spitze Augenblickes**)* como lo propiamente posibilitador, que sólo puede anunciarse como tal si se impone como posible: eso sucede en este aburrimiento... La amplitud del horizonte temporal anulador (*Die Weite des bannenden Zeithorizontes*) ni es conocida como tal ni en general se concibe expresamente, y sin embargo se manifiesta en este anulamiento que permanece él mismo incognoscible. La cumbre del instante (*Die Spitze des Augenblickes*) no es ni escogida como tal ni es reflexionada ni sabida. Se nos manifiesta como lo propiamente posibilitador que en ello queda intuitivo como tal solo en el estar expulsado al horizonte temporal (*im Gebanntsein in den Zeithorizont*), y a partir de ahí, como aquello que en la esencia propia del *Dasein podría* y debería estar liberado como su más interno posibilitamiento, pero que ahora, en el anulamiento del *Dasein (im Bann des Daseins)*, no lo está”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 227. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

llamamos instante (*an den Zusammenhang dieses Horizontes mit dem, was wir Augenblick nennen, denken*)”¹⁶²⁰.

Por lo tanto todo el posibilitamiento del Dasein no tiene una relación directa con su decisión-resolución en tanto “*La resolución es precisamente el primer proyectarse y determinar aperiente de la correspondiente posibilidad fáctica*”¹⁶²¹ del Dasein “... puesto que solo la resolución le da al Dasein la transparencia propia”¹⁶²², sino que ahora Heidegger también señala que el posibilitamiento del Dasein está dado por el tiempo anulador. De esta forma este tiempo así definido constituye el “horizonte temporal (*Zeithorizont*)” de la denegación y el anulamiento, es decir, de la negatividad temporal. Y este horizonte así definido y caracterizado fenomenológicamente se expresa en el instante en tanto horizonte temporal denegador, anulador. De esta manera la tercera forma del aburrimiento, el “uno se aburre (*es ist einem langweilig*)”, así definida revela su carácter originario y fundante con respecto a las otras dos formas del aburrirse¹⁶²³. Heidegger señala en la cita precedente: “el tiempo mismo, que ahora se nos ha hecho aún más enigmático, cuando pensamos en el horizonte del tiempo en su amplitud, en su función horizontal”. A partir de este carácter enigmático del horizonte del tiempo y de su función consideramos que se hace patente en esta negatividad del horizonte anulador del tiempo un inicio de modificación del primer antecedente especulativo para el análisis del tiempo originario. Concretamente, en esta tercera forma del aburrimiento, la originariedad del tiempo ya no asienta únicamente en un ente privilegiado, sino que es el tiempo en cuanto tal quien aburre, el tiempo está en las cosas y las personas, es por ello que aburre. En tanto la temporalidad en cuanto tal es abarcante de personas y cosas, desde nuestra perspectiva, constatamos nuevamente una modificación en el vínculo subjetividad-tiempo que ya habíamos percibido en el análisis heideggeriano de la imaginación trascendental en la primera sección del Capítulo. Encontramos expresada esta tendencia cuando Heidegger afirma: “El anulamiento a cargo del tiempo, que se hace manifiesto en este “*le es a uno aburrido*” sólo puede romperlo el tiempo”¹⁶²⁴, este anulamiento a cargo del tiempo “le da al Dasein mismo la posibilidad de existir en medio de lo ente en un sentido determinado en cada caso, en una posibilidad determinada en cada caso”¹⁶²⁵; complementariamente explica Heidegger “El

¹⁶²⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 228. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁶²¹ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 298. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁶²² Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, p. 299.

¹⁶²³ Dice Heidegger a propósito de ello: “Aunque la primera forma del aburrimiento en cuanto tal nunca puede transitar a la tercera, sin embargo, al contrario, la primera aún está enraizada en la posibilidad de la tercera, y en cuanto a su posibilidad en general procede de la tercera forma de aburrimiento. La primera forma no es ni la causa ni el motivo y el punto de partida para el desarrollo del aburrimiento en la segunda y la tercera formas, sino, al contrario, la tercera forma es la condición de posibilidad de la primera, y por tanto también de la segunda. *Solo porque en el fundamento del Dasein (im Grunde des Daseins) acecha la posibilidad constante –“el uno se aburre”–, el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él*”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 234-235. La oración destacada en bastardillas y la oración entrecomillada y destacada en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶²⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 226. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados son de Heidegger.

¹⁶²⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 226.

anulamiento a cargo del tiempo sólo puede romperlo el propio tiempo, aquello que es de la esencia propia del tiempo y que, enlazando con *Kierkegaard*, denominamos instante”¹⁶²⁶. En este sentido ratificando lo dicho: “El instante rompe el anulamiento del tiempo, lo puede romper en tanto que él mismo es una posibilidad propia del tiempo mismo (*eine eigene Möglichkeit der Zeit selbst*)”¹⁶²⁷. Señala Verónica Vasterling al respecto: “Tal como lo entiendo, esto significa que el tiempo es el fundamento más básico, no simplemente en el sentido de una *ratio cognoscendi*, aunque también este incluida, sino, más radical, en el sentido metafísico: el ser como *ratio essendi* se basa en el tiempo como –dicho con un neologismo latino- *ratio temporandi*”¹⁶²⁸. Heidegger mismo, según entendemos, explicita esta posibilidad en los términos siguientes:

“Lo aburrido no son ni las cosas que existen en cuanto tal –ya aisladas, ya en conexión, ni los hombres que existen en tanto que personas constatables y encontrables, ni los objetos ni los sujetos, sino la *temporalidad en cuanto tal (sondern die Zeitlichkeit als solches)*... Porque las cosas y las personas son abarcadas por la temporalidad y están penetradas de ella, pero la temporalidad es en sí misma lo único que propiamente aburre (*Weil die Dinge und Personen von der Zeitlichkeit umfassen und von ihr durchdrungen sind, die Zeitlichkeit aber in sich das eigentlich und einzig Langweilende ist*), puede surgir la apariencia legítima de que las cosas son aburridas, de que la persona en cuanto tal es quien aburre”¹⁶²⁹.

La temporalidad aburre en tanto temporalidad, pues como señala Heidegger en la cita “la temporalidad es en sí misma lo único que propiamente aburre”. Este aburrir en su tercera forma se expresa como una temporalidad negativa que anula al Dasein y al hacerlo deniega al ente que se hace patente ante él para que el propio Dasein se oriente en el instante de la decisión¹⁶³⁰ hacia la cumbre de sus posibilidades. Se expresa así un límite¹⁶³¹ en la “esencia del tiempo” entendido como un “camino que lleva directamente

¹⁶²⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929–1930, GA 29/30*, p. 226. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁶²⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929–1930, GA 29/30*, p. 226.

¹⁶²⁸ Vasterling, Veronica, “The Problem of Time Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, pp. 85–102; p. 89. Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁶²⁹ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929–1930, GA 29/30*, p. 237. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶³⁰ Heidegger precisa este orientarse y la articulación entre instante y decisión en los términos siguientes: “El instante es una mirada de un tipo propio, que nosotros llamamos la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra el Dasein”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929–1930, GA 29/30*, p. 225).

¹⁶³¹ Heidegger describe ese límite en los términos siguientes: “Hemos tratado de exponer el carácter temporal de la *tercera forma del aburrimiento*. De todo lo dicho hasta ahora, puede desprenderse que en toda consideración topamos con un límite, y que por tanto, frente a todo lo anterior, la consideración tiene una dificultad peculiar. El motivo para esta dificultad es doble. En primer lugar obedece a la esencia de este aburrimiento mismo, en la medida en que este aburrimiento oculta su carácter temporal en un sentido adecuado, o en todo caso lo que oculta al examen; en segundo lugar el motivo para la dificultad de desarrollar la exposición planteada obedece al modo de nuestro cuestionamiento, de nuestro camino, que conduce a través del aburrimiento hacia el tiempo, sin que previamente nos hayamos asegurado lo suficiente sobre la esencia del tiempo”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929–1930, GA 29/30*, p. 225. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

a lo oscuro, sin que tengamos una luz que pudiera alumbrar previamente el camino”¹⁶³². Esta es una temporalidad que “abarca (*umfassen*)” y “penetra (*durchdringen*)” las cosas y las personas. Este abarcar y penetrar es lo que consideramos un aspecto central de un nuevo carácter especulativo del tiempo. El tiempo mismo en cuanto tal pasa a convertirse en la condición de posibilidad de la denegación y anulación. El tiempo en su originariedad ya no tiene asiento específico sólo en la ipseidad del Dasein, en el enlace tiempo-sí mismo que proviene del temprano interés de Heidegger por la Teología y la Gramática especulativas. En este sentido comprendemos la afirmación de Heidegger que la “temporalidad en cuanto tal” aburre porque “esta temporalidad no está junto con los “objetos” y “sujetos”, sino que constituye el fundamento de la posibilidad de la subjetividad de los sujetos, y concretamente de qué modo la *esencia de los sujetos* consiste justamente en *tener el Dasein...*”¹⁶³³. Consideramos que esta nueva modalidad especulativa del tiempo que lo convierte en “el fundamento de la posibilidad de la subjetividad de los sujetos” es posibilitada por el incremento de negatividad asociada a su núcleo originario. El carácter anulador del tiempo centrado en el instante será determinante pues, como veremos en el próximo Capítulo, Heidegger reconstruirá partiendo de la filosofía schellingiana el vínculo entre instante y eternidad como la temporalidad más originaria. De esta forma el instante como tiempo anulador en la tercera forma del aburrimiento se convierte en el precursor de su definición como golpe unificador de la totalidad del tiempo en una eternidad y deidad vivientes que dará Heidegger al interior de la filosofía de Schelling.

4. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: Instante-Eternidad hacia el segundo antecedente especulativo.

En este Capítulo analizamos la interpretación fenomenológica de la temporalidad originaria que Heidegger lleva adelante en el texto kantiano de la primera y segunda edición de la *Kritik*, y reconocimos dos modos centrales de la misma. Como ya hemos citado y analizado en el Capítulo, por un lado, identificándola por medio del esquematismo con la imaginación trascendental señalando que “la imaginación trascendental es el tiempo originario (*die transzendentale Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit*)” y, por el otro, afirmando que el tiempo originario es “fundamento de la posibilidad de ser del sí-mismo” y “hace del espíritu lo que este es”. Desde nuestro punto de vista, si seguimos esta segunda caracterización consideramos que se sientan las bases para comenzar a considerar que la eternidad deje de reducirse a un concepto supratemporal e intemporal opuesto al tiempo originario. Hemos visto que el antecedente especulativo constituido a partir de la Teología especulativa, la Gramática especulativa y desarrollado en la Analítica existencialista consistente en centrar la explicación del carácter originario del tiempo en alguna forma de subjetivación tienen su contrapartida en una caracterización de la eternidad de modo atemporal y supratemporal. A partir del examen realizado en este Capítulo vislumbramos que este primer antecedente especulativo comienza a modificarse, particularmente en lo que Heidegger denomina, tal como hemos citado en el presente Capítulo, el “horizonte temporal” que explica el origen del “tiempo anulador (*bannende Zeit*)” en el instante. Desde nuestro punto de vista este análisis en que caracteriza la tercera forma del aburrimiento sienta las bases para que la eternidad comience a exhibir notas distintivas

¹⁶³² Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 225.

¹⁶³³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 237. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

que, progresivamente, abonarán su definición como temporalidad originaria. En este Capítulo constatamos esta posibilidad en el examen que se orienta desde la interpretación del núcleo del tiempo centrada en la imaginación trascendental –como veíamos, el “yo pienso” entendido como núcleo del tiempo que se contrapone a lo intemporal por excelencia- hacia el primado del instante en “el tiempo anulador” propio de la tercera forma del aburrimiento “eso le es aburrido a uno (*Es ist einem langweilig*)”. A nuestro juicio este tratamiento del instante temporal anticipa la segunda noción de antecedente especulativo que en el próximo Capítulo desarrollaremos en sus implicancias específicas para el concepto de eternidad en la filosofía de Schelling tal como Heidegger la examina.

Complementariamente explicamos cómo la originariedad del tiempo, que discurre entre el esquematismo temporal centrado en la imaginación trascendental hacia el tiempo entendido originariamente como un horizonte anulador centrado en el instante que abre las posibilidades para el Dasein, tiene a su base una transición en las teorías de la reducción a la negatividad. La segunda reducción negativa al fundamento consistente en el carácter finito de la trascendencia como sobrepasamiento libre del Dasein en dirección abismal al mundo paulatinamente se orienta hacia un examen de la denegación del ente en la tercera forma el aburrimiento. En el Capítulo 4 indicamos que la negatividad de la angustia, entendida como un desazonar neutralizante que desiste, era la primera reducción negativa, hemos presentado en este Capítulo la segunda reducción al fundamento de la libertad como abismo que tiene su desarrollo en la caracterización de la trascendencia finita de lo ente como forma del conocimiento ontológico. En este nuevo marco reductivo negativo caracterizado por la radicalización de la negatividad implícita en la libertad del fundamento que trasciende abismalmente hacia la indiferencia y el desistir la temporalidad originaria entendida como un primado del instante ha ganado cierta autonomía en tanto “horizonte anulador” con respecto a su epicentro en la subjetividad, ya sea definida como Dasein o como imaginación trascendental. Con este paso está dada la posibilidad no solo de revisar la definición clásica de eternidad, sino también la de profundizar en la ontología negativa que subyace a la explicación temporal en un nivel más radical de negatividad ontológica como “horizonte anulador”.

Guiándonos por esta perspectiva aquí reseñada se retomará y especificará en los Capítulos siguientes cómo se desarrolla y consolida este nuevo carácter especulativo del tiempo, al respecto interroga Piché: “¿Puede esto significar que Heidegger, siguiendo los pasos de Kant y profundizando en el trascendentalismo, como ya había comenzado a hacer en *Ser y Tiempo*, podría haber sido llevado a ver los límites de la empresa y dar un nuevo giro hacia la verdad del ser?”¹⁶³⁴. A partir de esta posibilidad de orientarse hacia la verdad del ser exploraremos en los Capítulos 7, 8, 9 y 10 una segunda formulación de la noción de “antecedente especulativo” en el tratamiento que Heidegger hace de las consideraciones sobre el tiempo en su recepción de Schelling, Hölderlin y Nietzsche. Encontramos así dentro del primer antecedente especulativo una complejización de la relación tiempo-subjetividad. El tiempo en tanto unidad originaria¹⁶³⁵ que posibilita la

¹⁶³⁴ Piché, Claude, “Heidegger and the neo-kantian Reading of Kant” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, New York, Humanity Books, 2000, pp. 179-207; p. 202.

¹⁶³⁵ Dice Heidegger sobre la función del tiempo en tanto unidad originaria previa a la síntesis ontológica del conocimiento: “Sin embargo, el término “síntesis” no sólo es en sí ambiguo, sino que Kant lo usa a menudo precisamente cuando no quiere decir poner-juntos y captar-conjuntamente por medio de una espontaneidad tética ponente (*die setzende, thetische Spontaneität*), sino un poner-conjuntamente que,

pre-comprensión del ente y la objetividad lleva a que Heidegger recuerde que Kant en B 155, B 250 y A 204 señaló la existencia de un concepto de movimiento diferente del mero desplazamiento de objetos, se trata del movimiento que remite a la acción del sujeto: “Ese movimiento como acción está en conexión originaria con el modo de ser del sujeto y, por ello, con el tiempo mismo”¹⁶³⁶. Esta complejización del vínculo tiempo-subjetividad tuvo su especificidad en *GA 29/30* en la tercera forma del aburrimiento que “empuja al Dasein a su anulamiento” y le da a lo ente en su conjunto la posibilidad de denegarse al Dasein anulado para hacerle ver sus posibilidades en medio de esto ente y con relación a él. Lo que anula y deniega es también lo que libera en el fondo la posibilidad del Dasein en la cual se revela el instante como precursor de la resolución del Dasein. En el Capítulo siguiente exploraremos esta nueva relación entre subjetividad y tiempo desde el primado del segundo antecedente especulativo.

El tiempo originario esquematiza por ello puede “formar (*bilden*)” el campo de la objetividad y condiciona, en algún sentido, a la subjetividad. Lo cual significa que las interpretaciones posteriores a la de Kant que desarrollará Heidegger, como comenzamos a ver en este Capítulo en el análisis de *GA 29/30*, implicarán la ampliación y enriquecimiento del concepto de “horizonte temporal”. Denominamos, en este marco, segundo antecedente especulativo¹⁶³⁷ al proceso que llevará a considerar a la eternidad

más bien, es un *mirar* de conjunto (*Zusammenschauen*), es decir, un dejar-comparecer. Con esta *síntesis*, él significa una *sinopsis*, que rara vez libremente dice lo suficiente y, en consecuencia, se refiere a un dar unidad originaria (*ein ursprüngliches Zusammengeben*): el reunir a partir del dejar comparecer desde la unidad. Este ya previo desde la unidad del dejar comparecer se mantiene unido más originalmente que cualquier otra posterior unión de una dispersión previa”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 134. El términos entrecomillado y los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶³⁶ Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 142. El términos entrecomillado y los términos destacados en bastardillas son de Heidegger,

¹⁶³⁷ A los efectos de especificar la transición desde el primer antecedente especulativo centrado en alguna forma de subjetivación, de subjetividad o de privilegio óntico hacia el segundo antecedente especulativo que tendrá, como veremos desde el Capítulo siguiente, su epicentro en la interpretación que Heidegger hace de las nociones de eternidad y Dios de Schelling, cabe señalar aquello que Catherine Malabou dice en torno a la relación subjetividad-Dios en la filosofía de Hegel: “Es la filosofía moderna la que, según Hegel, va a dar retrospectivamente al “principio de la libertad subjetiva” su acabado conceptual... Planteado en su forma por Descartes, radicalizado en su significación por Kant, el sujeto aparece a partir del momento como libre principio y autonomía absoluta del pensamiento”. (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires. Editorial Palinodia, Ediciones La Cebra, 2013, p.150. Los términos entrecomillados son de la autora). En este sentido Malabou precisa en la filosofía de Hegel un movimiento que tendrá, a nuestro juicio, su epicentro en Schelling un devenir desde el centramiento en la subjetividad hacia un centramiento en Dios que resulta sumamente crítico para la Teología especulativa por centrarse esta en la subjetividad: “La toma en consideración de dicho devenir no puede esquivar el rencuentro de los teólogos lectores de Hegel –sean ellos católicos o luteranos-, para quienes la perspectiva de un devenir-sujeto de la sustancia divina parecía inadmisibles. En efecto, ¿cómo es posible afirmar que Dios está *sujeto al concepto mismo de sujeto*, sin negar con ello su libertad creadora? ¿Cómo hacer de Dios un *sujeto como otro* sin encadenarlo a la necesidad lógica de la proposición especulativa, que se deja *pensar enteramente?*...”. (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*, p.152. Los términos destacados en bastardillas son de la autora). La teología especulativa centrada como vimos en el Capítulo 2 en una defensa de la subjetividad le objeto al planteo teológico de Hegel lo siguiente: “... la introducción de la *negatividad en Dios*... Hegel confiere a la negatividad el estatuto de una verdad propia de Dios, en la medida en que Dios tiene que producirse él mismo y en que el momento del redoblamiento de la negatividad es necesario en este cumplimiento...”. (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*, pp.154-155. Los términos destacados en bastardillas son de la autora). La crítica de la Teología especulativa, centrada en la historicidad del sujeto, a este desplazamiento que se daría en la filosofía

como la “temporariedad del sentido del ser en general”. En el caso de Schelling nos referiremos con “especulación” al “devenir eterno” en tanto “devenir absoluto” y “devenir sin comienzo” en el instante de la “temporalidad más originaria” de la eternidad. En el caso de Hölderlin el mencionado carácter especulativo estará orientado a su consideración poetológica del mundo divino y a la historicidad eterna de los Dioses en los cuales se vincula su eternidad junto con su caducidad. En el caso de Nietzsche se vinculará con la tendencia del tiempo a retornar eternamente asociando el presente con la eternidad de su repetición y, finalmente, en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* lo analizaremos en torno a la noción de “eterna-lización (*Ver-ewigung*)” y el paso del último Dios, en la Conferencia *Zeit und Sein* serán centrales las nociones de “cuaternidad del tiempo” y “tiempo-espacio” para este punto. Anticipamos entonces que esta segunda formulación de “antecedente especulativo” del tiempo originario que se orientará, más allá de las diferencias filosóficas y terminológicas entre los autores que Heidegger interpreta, hacia una noción de eternidad concebida como la búsqueda “temporariedad (*Temporalität*)” en tanto “horizonte temporal” del ser en general, implicará como su condición de posibilidad la negatividad propia de la tercera reducción a la verdad del ser, por medio de la no-verdad, la no-esencia y la sustracción ocultante.

hegeliana desde el centramiento en la subjetividad hacia un Dios absoluto que posee una negatividad interna preanuncia la importancia que tendrá para Heidegger el fundar un segundo antecedente especulativo a partir del concepto de Dios schellingiano, es decir, un desplazamiento del modelo especulativo de la Teología especulativa hacia un Dios absoluto, se trata de un Dios que por contener una negatividad es esencialmente temporal en su eternidad o su eternidad es esencialmente temporal: “Uno se sorprende al constatar que numerosos teólogos contemporáneos en su interpretación del pensamiento religioso de Hegel, llegan intencionalmente o no, a ciertos motivos del análisis heideggeriano” (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*, p.156). Desde nuestro punto de vista este “motivo heideggeriano” que Malabou reconoce para la interpretación de la noción hegeliana de Dios que ella llama “plasticidad” tiene su especificidad en su lectura heideggeriana de la filosofía de Schelling que analizaremos en el próximo Capítulo: “Instancia sintética originaria que se pliega a lo que ella crea, la subjetividad de Dios no aparece, desde el punto de vista de su plasticidad, como una presencia absoluta en paradójico defecto en relación consigo misma, sino como fuente viva de su proceso de *temporalización*”. (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*, p. 157. El término destacado en bastardillas es de la autora).

Capítulo 7. Segundo antecedente especulativo: la temporalidad mas originaria de la eternidad y la negatividad del *Ungrund* y la *absolute Indifferenz*.

Introducción: La influencia del Idealismo Alemán en la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria.

Dice Heidegger, en relación a la continuidad del pensamiento de Kant en el marco del idealismo alemán, en la nota 196 de su libro *Kant und das Problem der Metaphysik*:

“La caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debía aclarar la significación de esta facultad a los contemporáneos a Kant. Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a sostener o hasta interpretar, en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant la concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un planteamiento diferente y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán”¹⁶³⁸.

En la misma dirección, complementando el razonamiento anterior, señala: “Toda transformación de la imaginación trascendental en una función del pensamiento puro – transformación que el “idealismo alemán”, a raíz de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, llevó al extremo- desconoce su esencia específica”¹⁶³⁹. Pese a estos señalamientos que realiza Heidegger delimitando y diferenciando las relaciones entre la noción kantiana de imaginación trascendental y la apropiación que el idealismo alemán hace de ella, serán centrales dos aspectos en dicha relación Kant-idealismo alemán por los cuales no se debe pensar que entre ambos hay para Heidegger solo una mera relación de oposición. El primer aspecto que enfatiza Heidegger llevará a su examen del idealismo alemán en general y de Schelling¹⁶⁴⁰ en particular siguiendo el camino inaugurado por su interpretación de la noción de imaginación trascendental en Kant. El segundo aspecto enfatiza que, gracias a ese camino que parte de Kant y lleva a su análisis de Schelling y de la apropiación del idealismo alemán en su conjunto, Heidegger logra especificar su teoría del tiempo originario y hace evidentes los aspectos del segundo antecedente especulativo que animan a esta. A modo de transición hacia su tratamiento del tiempo en el marco de la filosofía media de Schelling, Heidegger señala en su *Vorlesung* sobre Kant que los tres modos de la síntesis trascendental del tiempo tienen una “mutua pertenencia (*Zusammengehörigkeit*)”. En este sentido la apercepción trascendental es el “fundamento de unidad (*Einheitsgrund*)” de las tres síntesis. Esa apercepción trascendental en tanto es comprendida como “unidad originaria de las síntesis en general (*ursprüngliche Einheit der Synthesis überhaupt*)” –considerando que cada una de las síntesis es temporal, la síntesis de la aprehensión basada en el ahora, la síntesis de la reproducción en el ahora-ya-no y la síntesis del reconocimiento en el ahora-todavía-no - es definida por Heidegger como una “relación temporal

¹⁶³⁸ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 137.

¹⁶³⁹ Heidegger, Martin, *Kant und das Problema der Metaphysik*, GA 3, p. 197. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁶⁴⁰ Para una caracterización general de la filosofía de Schelling, cfr. Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

(*Zeitbeziehen*)”¹⁶⁴¹. En tanto las tres síntesis temporales encuentran su unidad en una apercepción, esa apercepción pertenece a su “sí-mismo (*Selbst*)” y en tanto pertenece a él revela su carácter temporal. El tiempo no solo unifica a las tres síntesis sino que es el modo en que el sujeto se afecta. Se trata de un sujeto finito, el cual está vinculado al darse, la posibilidad de una objetividad en general pertenece al momento esencial del darse, en esa objetividad en general el tiempo se experimenta como “resistencia (*Widerstand*)”¹⁶⁴². Explicar cómo el sujeto finito es temporal, es decir, cómo la imaginación trascendental es el tiempo originario, tendrá como contrapartida en la exégesis de la filosofía de Schelling el desarrollo del tiempo como devenir eterno y la explicación del origen del mal en el interior de un sistema del tiempo.

1. Tiempo y Absoluto

A modo de introducción a la problemática cabe analizar dos cursos de Heidegger. En primer lugar, la *Vorlesung* dedicada a J.G. Fichte; G.W.F.Hegel; F.W.J. Schelling titulada *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929* recogida en *Gesamtausgabe 28* en la cual Heidegger, si bien no analiza la noción de tiempo en estos autores, sí enfatiza los rasgos centrales que, a su juicio, componen el idealismo alemán; y en dicha reconstrucción hay consideraciones adicionales que nos permiten examinar la noción de temporalidad que subyace al idealismo alemán. En dicho curso Heidegger comienza señalando lo siguiente: “El desvelamiento de las tendencias filosóficas fundamentales del presente (*Die Enthüllung der philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart*)”¹⁶⁴³. Esas tendencias son, por un lado, la tendencia a transformar a la filosofía en una antropología filosófica y, por otro lado, la tendencia hacia el pensamiento metafísico. En ese sentido, el idealismo alemán es deudor en esta tendencia metafísica del pensamiento kantiano, pues: “El idealismo alemán no acogió directamente el problema de la metafísica como tal, sino que lo creó con la ayuda de lo que, gracias a Kant, había crecido en la fundación de la metafísica (*was für Kant bei der Grundlegung der Metaphysik erwachsen war*), una metafísica en sí misma; en este sentido fue, por supuesto, influido por Kant (*in einem Sinne, der freilich durch Kant mitbestimmt wurde*)”¹⁶⁴⁴. Es decir, el idealismo alemán se basó para el desarrollo de su concepción metafísica no en la metafísica en cuanto tal, sino en la metafísica misma que se produce y desarrolla a partir de la filosofía de Kant.

Heidegger señala que ambas tendencias, hacia la antropología y hacia la metafísica, “se desvelan ahora en la unidad de los problemas centrales de la filosofía en cuanto tal”¹⁶⁴⁵. En este marco establece: “La confrontación con el idealismo alemán (*Die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*)”¹⁶⁴⁶ en el siguiente orden, primero

¹⁶⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, pp. 388-389.

¹⁶⁴² Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Wintersemester 1927-1928, GA 25*, p. 391.

¹⁶⁴³ Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929, GA 28*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, pp. 10-47.

¹⁶⁴⁴ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929, GA 28*, p. 35.

¹⁶⁴⁵ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929, GA 28*, p. 40.

¹⁶⁴⁶ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929, GA 28*, p. 49.

con Fichte, luego con Schelling y finalmente con Hegel. En relación a Fichte Heidegger explicita en el primer Capítulo la presentación de los “principios (*Grundsätze*)” de la *Wissenschaftslehre*, en el segundo Capítulo el “fundamento (*Grundlage*)” del saber teórico de la *Wissenschaftslehre* para finalmente en el tercero analizar los fundamentos de la ciencia de lo práctico. Este análisis desemboca en el reconocimiento, por parte de Heidegger, de una “extraña cercanía (*merkwürdige Enge*)”¹⁶⁴⁷ entre los análisis que lleva adelante Fichte en su empresa filosófica y la obra del joven Schelling.

En relación a Schelling Heidegger analiza en especial sus textos vinculados con la filosofía de la naturaleza para concluir que en el interior de la reflexión filosófica del joven Schelling: “Hegel ya está aquí en el trasfondo. Con inquebrantable tranquilidad y seguridad creciente frente a la escritura, emocionada y volátil y el impulso de Schelling (*gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings*)”¹⁶⁴⁸. Esto es, en el trasfondo del impulso filosófico del joven Schelling ya anida la filosofía del saber absoluto de Hegel. Cabe señalar que no es esta la interpretación que desarrollará de modo específico Heidegger cuando analice el tratado schellingiano *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809, pero sí hemos de tener en cuenta las implicancias de este señalamiento en las páginas finales de este Capítulo porque nos permitirá ponderar el modo en que Heidegger juzga el alcance de la filosofía de Schelling, sus límites y, muy especialmente, su proyección en la constitución y alcance del segundo antecedente especulativo.

En relación a Hegel señala Heidegger que no es por “azar (*Zufall*)” que Hegel se oriente en una indicación específica hacia Kant para desarrollar su propio sistema teniendo como trasfondo el idealismo de Fichte y Schelling. Esta consideración hegeliana, según Heidegger, es al mismo tiempo tanto “afirmativa (*zustimmend*)” como “desfavorable (*ablehnend*)”. Es “afirmativa (*zustimmend*)” en tanto Kant es el fundador del principio del idealismo y es “desfavorable (*ablehnend*)” en tanto el idealismo crítico trascendental no conduce a lo absoluto¹⁶⁴⁹. Esta doble valoración de la interpretación que Hegel realiza de Kant, según señala Heidegger, se asienta en el análisis hegeliano de la noción de imaginación trascendental. Lo decisivo es, a juicio de Heidegger, el rol de la imaginación trascendental que Hegel reconoce y, a su vez, critica en el planteo de Kant. Heidegger señala que Hegel no toma el problema kantiano del “yo en cuanto tal (*Ich selbst*)” en el marco de su finitud como hacía Fichte en su análisis, sino que sigue el camino contrario al de Fichte y hace del “yo en cuanto tal (*Ich selbst*)” el hilo conductor del problema de la identidad. En ese sentido, para Hegel, solo se comprende la deducción trascendental cuando se ha comprendido “la unidad sintética originaria de la imaginación (*die ursprüngliche synthetische Einheit von der Einbildungskraft*)”¹⁶⁵⁰. Hegel se ocupa de la imaginación porque se pregunta por la absoluta identidad entre ella y la razón. La imaginación sería la manifestación de la razón en la esfera de la conciencia empírica. Heidegger señala que Hegel puede hacer este señalamiento porque se centra en las nociones de idea y saber de lo absoluto para expedirse en torno a la imaginación trascendental como una manifestación finita de estas.

¹⁶⁴⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, pp. 183 y ss.

¹⁶⁴⁸ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, p. 194.

¹⁶⁴⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, p. 199.

¹⁶⁵⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, p. 200.

Complementariamente Heidegger señala –críticamente- que esta comparación entre la razón y la imaginación trascendental que realiza Hegel es una abstracción vacía y por ende no es una comparación que se base en la realidad. Para Hegel, la dificultad que tiene el planteo kantiano es que la razón como tal deja de ser el problema específico y se vuelve intercambiable con el entendimiento. Con lo cual la buscada identidad desaparece en sí misma y se convierte así en un nivel subordinado. Esto es, la filosofía kantiana es para Hegel “una crítica de la facultad de conocimiento (*eine Kritik der Erkenntnisvermögen*)”, un retorno a la finitud, un reconocimiento de la subjetividad, pero no de lo absoluto¹⁶⁵¹ y de la identidad que le es consustancial. La teoría kantiana deviene así “una teoría aislada de la subjetividad (*eine isolierte Theorie der Subjektivität*)”¹⁶⁵².

En este marco de continuidad y delimitación de Hegel –como máximo representante del idealismo alemán- con respecto a Kant hay una referencia por parte de Heidegger a la concepción del tiempo en Hegel. Cabe destacar que no hay una consideración análoga sobre este tema en torno a Fichte y Schelling, que son los dos autores que preceden a Hegel en el análisis que lleva adelante Heidegger en este curso. Con respecto a la noción de tiempo, Heidegger señala que en la obra de Hegel ha de entenderse la misma en relación a la noción de eternidad y esta ha de ser comprendida por Hegel “como presente absoluto (*als absolute Gegenwart*)”¹⁶⁵³. La expresión “como presente absoluto (*als absolute Gegenwart*)” significa: “El tiempo como tiempo es la eternidad (*Die Zeit als Zeit ist das Ewige*)”¹⁶⁵⁴ y “la eternidad es duración infinita (*die Ewigkeit ist unendliche Dauer*)”¹⁶⁵⁵. Y esta duración infinita entendida en sentido hegeliano implica la identidad de algo consigo mismo en su durar: “Así que durar, de forma más nítida: infinito, es decir, absoluto”¹⁶⁵⁶. El tiempo permite de este modo la identidad porque el verdadero tiempo es eternidad y la eternidad es duración infinita y por ende, absoluta. Heidegger argumenta que en realidad la eternidad debería comprenderse a partir del tiempo y que el camino hegeliano es, justamente, el inverso:

“Y entonces debemos considerar en relación a nuestra referencia al origen del concepto de eternidad a partir del tiempo, que Hegel se opondrá a nosotros inmediata y especialmente: si vosotros señaláis, partiendo del concepto de tiempo, que el concepto de eternidad se funda en él, yo respondo que, precisamente, el tiempo en su concepto ya es eterno. (*Und so müssen wir im Bezug auf unseren Hinweis auf den Ursprung des Begriffs der Ewigkeit aus der Zeit bedenken, was Hegel uns sofort und vor allem entgegenhalten wird: Wenn ihr, vom Begriff der Zeit ausgehend sagt, dass der Begriff*

¹⁶⁵¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, p. 201.

¹⁶⁵² Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, p. 202.

¹⁶⁵³ Cfr. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, pp. 211 y ss.

¹⁶⁵⁴ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, pp. 213.

¹⁶⁵⁵ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, pp. 212.

¹⁶⁵⁶ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Sommersemester 1929, GA 28, pp. 212.

*der Ewigkeit in ihm gründet, so erwidere ich, dass eben gerade die Zeit in ihrem Begriff schon ewig ist)*¹⁶⁵⁷.

Queda un doble camino establecido o bien se concibe, como señala Hegel, al tiempo a partir de la eternidad y en ese sentido la eternidad es un absoluto presente y una duración absoluta e infinita, la cual finalmente cancela al tiempo, o bien, como señala Heidegger, se concibe a la eternidad a partir del tiempo, con lo cual se disuelve la oposición entre el tiempo y una eternidad atemporal, y esta eternidad, entonces ya será una forma de temporalidad que debe ser aclarada en su carácter originario. O bien el tiempo es eterno o bien la eternidad es temporal. La aclaración de este problema será especulativa, en el sentido que la interpretación del *Freiheitsschrift* de 1809 de Schelling¹⁶⁵⁸ llevada adelante por Heidegger, permitirá concebir una noción de eternidad que no sea mera duración de un presente absoluto. Por ende, la eternidad implicará un temporalizarse que, progresivamente en la argumentación, se convertirá en la modalidad originaria de la temporalidad¹⁶⁵⁹.

En segundo lugar cabe destacar la *Vorlesung* dedicada exclusivamente a G.W.F. Hegel, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1931-1932*, recogida en *GA 32*, en la cual se hace evidente la importancia del tiempo en el marco del idealismo alemán al tratar la noción de “*Ontocronía*”¹⁶⁶⁰. Catherine Malabou¹⁶⁶¹ señala, -continuando la lectura que Heidegger realiza en *Kant und das Problem der Metaphysik* en donde la imaginación trascendental se revela como trascendencia, la cual debido al primado del éxtasis del advenir es comprendida como una salir fuera de sí- que hay dos aspectos a considerar en la recepción que Heidegger hace de Hegel con respecto a la noción de trascendencia. Uno es el que encontramos en *Holzwege*, recogido en *GA 5*, sobre el concepto de experiencia en Hegel y el otro se halla en este curso que Heidegger dedica a la *Phänomenologie des Geistes* en el *Wintersemester 1930-1931*. Tenemos así “*dos*

¹⁶⁵⁷ Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929, GA 28*, p. 213.

¹⁶⁵⁸ Para una caracterización de los lineamientos fundamentales del texto de Schelling cfr. Henningfeld, Jochem, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängende Gegenstände<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, en especial pp. 56-138.

¹⁶⁵⁹ Para una delimitación y especificación de la relación y contraposición entre Hegel y Schelling cfr. Tilliette, Xavier, “Hegel et Schelling à Iéna” en Tilliette Xavier, *L’Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, pp. 97-119. (originalmente publicado en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tomo 73, 1968, Número 2, pp. 148-166; para otra versión del mismo texto cfr. Tilliete Xavier, “Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings” en *Hegel-Studien Beiheft 20*, 1975, pp. 11-24) y Tilliete, Xavier, “Schelling contre Hegel” en Tilliete Xavier, *L’Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, pp. 120-140. (originalmente publicado con el título Tilliette, Xavier, “Schelling critique de Hegel” en *Hegel-Studien, Beiheft 4*, 1969, pp. 193-203; una versión ligeramente modificada del mismo artículo puede consultarse en Tilliette, Xavier, “Schelling contre Hegel” en *Archives de Philosophie*, XXIX, i, janvier, mars 1966, pp. 89-108).

¹⁶⁶⁰ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 144. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

¹⁶⁶¹ Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojeve” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53.

tipos de lecturas de Hegel”¹⁶⁶² que Heidegger lleva adelante. “Estas dos lecturas hacen aparecer el *clivaje no dialectizado* que existe según Heidegger en el pensamiento de Hegel”¹⁶⁶³. Mientras que en el curso dedicado a Hegel en el *Wintersemester* 1930-1931, Heidegger está presuponiendo que en Hegel hay una noción ontoteológica de pensamiento que se expresa en la cancelación del mismo en beneficio del ser entendido como duración constante; en cambio, en el artículo dedicado a la noción de experiencia en los *Holzwege*, encontramos una lectura diferente de la noción de subjetividad hegeliana que permite hablar de la *Parousía* como un concepto que no implica intemporalidad: “La parousía, aquí, no es la intemporalidad de la presencia sino apertura pre-dada de un horizonte, dicho de otra manera, de un *advenir*”¹⁶⁶⁴. Es una suerte de venir a la presencia en una apertura que no se retrae. A este horizonte se lo puede considerar así definido “como *posibilidad misma del acontecimiento*”¹⁶⁶⁵.

1.1. La cancelación del tiempo.

En la Introducción y Consideraciones preliminares del curso del *Wintersemester Hegels Phänomenologie des Geistes* de 1930-1931¹⁶⁶⁶ Heidegger comienza analizando cuál es el lugar de la *Phänomenologie des Geistes* hacia el interior del sistema hegeliano luego de la publicación de dicho libro¹⁶⁶⁷. A tales efectos Heidegger examina los sistemas de la *Phänomenologie* y la *Enzyklopädie*. Esto es la filosofía como ciencia y sistema de la ciencia y en dicho marco a la *Phänomenologie des Geistes* como la primera parte del Sistema. Este lugar corresponde a la llegada a sí mismo del saber absoluto. En función de este señalamiento, pregunta Heidegger: “¿en qué sentido el sistema de la ciencia, reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la fenomenología del espíritu?”¹⁶⁶⁸ y la respuesta es: “La ciencia en su primera exposición deja presentarse al saber absoluto, es decir, al absoluto mismo en su devenir-se-otro en donde llega a sí mismo para concebirse como saber absoluto en su esencia y en su naturaleza”¹⁶⁶⁹. Luego de esta especificación del lugar de la *Phänomenologie des Geistes* en el conjunto del sistema de la ciencia el curso analiza los cuatro primeros capítulos del libro de Hegel.

En la exégesis de los cuatro primeros capítulos se destaca el análisis dedicado al Capítulo IV, sobre la “Autoconciencia (*Selbstbewußtsein*)”. En este contexto Heidegger marca la principal diferencia entre su filosofía y la de Hegel. Recuerda que la tesis

¹⁶⁶² Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, pp. 37-53; p. 48. La expresión está destacada en bastardillas por la autora.

¹⁶⁶³ Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, pp. 37-53; p. 48. Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁶⁶⁴ Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, pp. 37-53; p. 49. El término destacado en bastardillas es de la autora.

¹⁶⁶⁵ Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, pp. 37-53; p. 49. Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁶⁶⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, pp. 1-61.

¹⁶⁶⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, pp. 1-46.

¹⁶⁶⁸ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 37.

¹⁶⁶⁹ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, pp. 37-38.

central de *Sein und Zeit* es que el tiempo es el horizonte de sentido para la explicación del sentido del ser. Mientras que frente a esta tesis, la tesis defendida por Hegel es, a juicio de Heidegger, la inversa. “Así pues, la tesis hegeliana debe rezar, por el contrario: el ser es la esencia del tiempo; el ser, esto es, qua infinitud”¹⁶⁷⁰. De esta forma: “el tiempo es una aparición fenoménica de la esencia *simple* del ser qua infinitud”¹⁶⁷¹. La discusión y la controversia con Hegel se establece en el marco de la noción de absoluto que emplea este último: “Atendiendo a su propósito e interno cometido la Fenomenología se mueve desde su inicio, *en el* elemento del saber absoluto y sólo por ello puede arriesgarse a “recorrer” este elemento”¹⁶⁷². Es por esto mismo por lo cual Heidegger puede considerar el tratamiento del tiempo dentro del marco de saber absoluto como un planteo metafísico y ontoteológico de Hegel. En tanto “Hegel plenifica la significación del concepto absoluto del ser”¹⁶⁷³ podemos señalar que: “La esencia del ser aprehendida lógicamente, por tanto de manera efectiva ontológicamente, es la igualdad consigo mismo en el ser otro. La esencia del ser aprehendida egológicamente es la “diferencia interna” en tanto que Yo = Yo, *la relación a algo*, que al mismo tiempo, no es una relación. El ser aprehendido teológicamente es el espíritu en tanto que concepto absoluto”¹⁶⁷⁴. Considerando lo señalado puede decirse que para Hegel la experiencia de lo absoluto significa un “concepto onto-teo-lógico del ser”¹⁶⁷⁵. Algo que contrastará con la lectura de Heidegger sobre Hegel en su escrito *Hegels Begriff der Erfahrung* de 1942-1943 en el cual la *Parusía* del absoluto no conllevará un carácter ontoteológico del ser.

1.2. La temporalidad de la *Parousía*.

En cuanto a *Hegels Begriff der Erfahrung* de 1942-1943¹⁶⁷⁶ podemos señalar lo siguiente. Si bien se trata de un *Seminar* que es posterior a la *Vorlesung* sobre el *Freiheitsschrift* de Schelling, continuando el señalamiento de Catherine Malabou¹⁶⁷⁷, se observa en dicho *Seminar* que Heidegger ya no interpreta la noción hegeliana de absoluto como una cancelación del tiempo. Dice Heidegger en su análisis de la *Vorrede* de la *Phänomenologie des Geistes* centrándose en el primer *Abschnitt*: “La filosofía contempla lo presente en su presencia (*das Anwesende in seinem Anwesen*). El contemplador observa lo presente (*das Anwesende*)”¹⁶⁷⁸. Se trata de un presente que en su esenciar se temporaliza, este modo de presencia es la presencia de lo Absoluto: “Lo absoluto es ya en sí y para sí mismo junto a nosotros y quiere permanecer junto a nosotros. Ese permanecer junto a nosotros (*παρουσία*) es ya en sí el modo en que lo

¹⁶⁷⁰ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 209.

¹⁶⁷¹ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 209.

Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁷² Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 43.

Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹⁶⁷³ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 204

¹⁶⁷⁴ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 209.

Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁶⁷⁵ Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931, GA 32*, p. 209.

El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁶⁷⁶ Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege*, pp. 115-208 [105-192], *GA 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

¹⁶⁷⁷ Cfr. Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojeve” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, pp. 37-53; pp. 49-52.

¹⁶⁷⁸ Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege*, *GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; p. 128 [117].

absoluto mismo, en tanto luz de la verdad, nos ilumina”¹⁶⁷⁹. En ese sentido lo Absoluto en tanto permanece siempre junto a nosotros, es un modo de apertura, esto es, un iluminar con su presencia. Se trata de una presencia que se comporta al modo de un horizonte que abre, ilumina, en lugar de cancelarse en la intemporalidad de su pura presencia. Es una presencia y una Parusía del absoluto que en tanto es “junto a nosotros y quiere permanecer junto a nosotros” su modo de presencia no es una mera duración intemporal sino un venir a la presencia, se trata de: “El predominio que atañe al venir a la presencia (*das Zum-Vorschein-Kommen*) en el desocultamiento”¹⁶⁸⁰. Este modo de desocultamiento de lo que permite el conocimiento efectivo de lo Absoluto en su Absolutez¹⁶⁸¹ bajo el modo de “lo presente en su presencia (*das Anwesende in seinem Anwesen*)” es lo que se denomina “experiencia (*Erfahrung*)”. Esta experiencia muestra su carácter temporal: “La experiencia es un modo de lo que presencia, esto es, del ser (*Die Erfahrung ist eine Weise des Anwesens, d.h., des Seins*)... La experiencia es el modo de la presencia de lo presente que esencia en el re-pre-sentarse (*Die Erfahrung ist die Weise der Anwesenheit des Anwesenden, das west Sich-vor-stellen*)”¹⁶⁸². Hay así un enriquecimiento del proceso temporal de lo Absoluto, de su Parusía, pues el Absoluto es presente no solo en tanto permanece junto a sí mismo, cancelando toda movilidad temporal en una igualdad consigo mismo, sino que se despliega al mismo tiempo que permanece junto a sí mismo, viene a la presencia junto a nosotros permitiendo una experiencia de ese estar junto a nosotros: “La Parusía es la presencia (*Die Parusie ist die Anwesenheit*) en la cual lo absoluto es junto a nosotros y a la vez (*zugleich*) está junto a sí mismo”¹⁶⁸³. De allí que la Parusía, en tanto presencia del Absoluto, no signifique la cancelación del tiempo en una unidad consigo misma sino exteriorización en la experiencia, pues la experiencia de esa Parusía temporal comienza “con el mayor poder de exteriorización de la voluntad de la parusía (*mit der äußersten Gewalt des Willens der Parusie*)” y “con la mayor enajenación del absoluto en su manifestarse (*mit der äußersten Entäußerung des Absoluten in seinem Erscheinen*)”¹⁶⁸⁴.

Este modo de interpretar, por parte de Heidegger, lo presente del Absoluto y su Parusía en clave temporal en la *Vorrede* a la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel contrasta con su interpretación ontoteológica de Hegel en el curso del *Wintersemester* de 1930-1931. Evidentemente hay, en parte y en algunos aspectos centrales, en esta nueva interpretación de Hegel de este *Seminar* de 1941-1942 la influencia de su lectura de la noción de eternidad de Schelling en clave temporal realizada durante el *Sommersemester* de 1936. Por lo tanto, sentada esta base conceptual, resta ahora ingresar en el indicado análisis heideggeriano del *Freiheitsschrift* de F.W.J. Schelling de 1809, en el cual el tiempo será concebido como Sistema, y la temporalidad, en su modo originario de ser, lo será como devenir que unifica los éxtasis temporales. Esta reconstrucción implica tomar en cuenta dos *Vorlesungen: Schellings Abhandlung Über*

¹⁶⁷⁹ Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege, GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; pp. 130-131 [120].

¹⁶⁸⁰ Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege, GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; p. 128 [117].

¹⁶⁸¹ Cfr. Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege, GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; p. 129 [118].

¹⁶⁸² Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege, GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; p. 185 [170]. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁶⁸³ Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege, GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; p. 197 [181].

¹⁶⁸⁴ Heidegger, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943 en *Holzwege, GA 5*, pp. 115-208 [105-192]; p. 207 [191].

das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, recogida en GA 42 y Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände (1809), recogida en GA 49.

Partiendo del hecho que el idealismo de Schelling es traído al diálogo por Heidegger en torno al problema de la imaginación trascendental kantiana y que la imaginación trascendental kantiana tiene una vinculación directa –según el análisis heideggeriano que hemos reconstruido en el Capítulo anterior- con la temporalidad originaria, la argumentación de Heidegger vincula dos aspectos. Por un lado, conecta la noción de Libertad con la de Sistema¹⁶⁸⁵ a partir de lo cual se planteará el problema del tiempo y su originariedad en tanto la noción de libertad implica una metafísica de la libertad¹⁶⁸⁶ que explique el origen del mal¹⁶⁸⁷. Por otro lado, en la explicación de esa libertad para el Mal, el tiempo mostrara su originariedad en tanto eternidad o devenir divino de lo eterno. De esta forma la exégesis de Heidegger sobre la libertad para el mal implica un análisis de la temporalidad en la obra de Schelling lo cual llevará a especificar la ontología negativa que está a la base de esta concepción de la temporalidad.

¹⁶⁸⁵ El *Freiheitsschrift* se propone articular las nociones de sistema y de libertad con lo cual tiene su razón de ser “... en el sencillo hecho de pensar la esencia de la libertad humana. Las preguntas tan básicas sobre qué constituye el libre albedrío en las acciones humanas, el hecho de pensar si somos o no libres, o cuál sea la esencia de la libertad humana, son las que conducirán a una concepción de la filosofía como sistema. ¿A qué corresponde esta extraña paradoja de que allí donde el pensar humano se enfrenta al hecho de pensar la libertad humana se ve remitido a una concepción sistemática de la filosofía? Este tránsito constituye el nudo íntimo del despliegue de las *Investigaciones filosóficas* en las que Schelling va enfrentándose con la árida materia de pensar la libertad humana, y en ese intrínseco movimiento el pensar se eleva paulatinamente hacia la concepción sistemática de sí”. (Pérez-Borbujo, Álvares, Fernando, Schelling. *El Sistema de la Libertad*, Barcelona, Herder Editorial S.L., 2004, p. 43. Los términos destacados en bastardillas son del autor) Para una discusión acerca de los problemas de la filosofía moderna implicados en la relación entre sistema y libertad, en especial sobre la confrontación de Schelling con Jacobi sobre este punto, cfr. Peetz, Siegbert, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, en especial pp. 9-76 y 130-225.

¹⁶⁸⁶ “Desde esta dimensión nueva de una metafísica de la voluntad, en la que se unen el mundo de los espíritus y la Naturaleza, queda claro que el problema de la libertad en el hombre no se reduce a tratar de una propiedad específica de una determinada facultad que el hombre posea, sino al hecho radical de que el hombre es libertad o, en otras palabras, la libertad “es” el ser del hombre. Lo específico del hombre en cuanto tal es la libertad de la voluntad (el ser originario) respecto a sí misma, alcanzada en él y sólo en él; lo que implica que el hombre no es querer a ciegas, impulso volitivo sin más, sino que su ser hombre consiste en la libertad respecto a ese querer, libertad de querer o no querer, libertad respecto de la finalidad misma que constituye el querer en cuanto tal: el hombre es libertad de querer”. (Pérez-Borbujo Álvares, Fernando, Schelling. *El Sistema de la Libertad*, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2004, p. 74. El término entrecomillado es del autor).

¹⁶⁸⁷ “La teoría del mal, elaborada por Schelling, indaga en qué consiste la inversión efectiva de la relación de fundamentación, es decir, el intento de poner el fundamento como existente, de elevarlo a la luz, más allá de su condición de fundamento. El mal consiste, pues, para Schelling en un trastorno ontológico de dimensiones universales, en una inversión o retardo de la dinámica de despliegue de la propia naturaleza. Frente a la concepción moderna que entiende el mal en su dimensión subjetiva como pecado, trastorno psicológico o dilema moral, Schelling entiende el mal en su verdadera dimensión ontológica y cósmica, pero que sin embargo por su propio origen, siempre se encuentra enclavado en el corazón del hombre, único ser o ente capaz de realizar la inversión”. (Pérez-Borbujo, Álvares, Fernando, Schelling. *El Sistema de la Libertad*, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2004, p. 76) Para un análisis de la evolución del concepto de Mal cfr. Schulte, Christoph, *Radikale Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1991.

2. La eternidad como la “temporalidad más originaria”.

2.1. El Sistema de la Libertad.

Heidegger destaca la importancia de la noción de Sistema para el idealismo alemán comenzando por una reflexión en torno a Kant que continúa su interpretación expuesta en *Kant und das Problem der Metaphysik*: “Así como Kant no tuvo nunca la posición fundamental del idealismo alemán y éste fue más allá de él, es igualmente cierto que ello sólo pudo ocurrir sobre la base y con el hilo conductor de la reflexión fundamental sobre la esencia de la razón humana realizada por Kant”¹⁶⁸⁸. Dado que para el idealismo alemán la noción de Sistema es fundamental y teniendo en cuenta que dicha corriente filosófica sigue el hilo conductor de una reflexión llevada adelante por Kant cabe preguntarse ¿en qué relación está Kant con la exigencia de sistema?¹⁶⁸⁹. La posibilidad de diferenciar el conocimiento racional puro del conocimiento matemático es un punto esencial en la *Crítica de la Razón Pura*, de allí la “exigencia de sistema (*Forderung des Systems*)” y la “formación de la voluntad de sistema (*Fortbildung des Systemwillens*)”¹⁶⁹⁰. Heidegger recuerda la vinculación que existe entre esta reflexión en torno a la noción de sistema y la noción kantiana de razón, entre ambas hay una relación fundamental. Esa relación se asienta en un hecho específico que Heidegger reconstruye así: “Las ideas no son “ostensivas”, sino sólo “heurísticas”, “regulativas”, dando instrucción al buscar y regulando el encontrar. La facultad de esas ideas es la razón. La razón, pues, da así de antemano a nuestro intuir y pensar su orientación hacia la unidad abarcadora y la unitaria articulación de la totalidad del ente. Con esto hemos obtenido el concepto kantiano de *sistema*”¹⁶⁹¹. La razón se vuelve así la facultad del sistema en Kant: “La filosofía de Kant, su determinación esencial de la razón y del sistema, son el presupuesto y a la vez el impulso por el cual “el sistema” se convierte en la meta decisiva del idealismo alemán, en exigencia y campo de los más altos esfuerzos del pensamiento”¹⁶⁹². Si bien desde los albores de la Modernidad se mantiene constante la tendencia hacia el sistema, desde Kant y con su concepto de razón adviene algo diverso a la voluntad de sistema. Esta diversidad se hace manifiesta en cuanto la voluntad intenta ir más allá de la noción de sistema. Esto no es otra cosa que la tarea del sistema, la de configurarse como tal, la de convertirse en una “ensambladura del ser mismo (*Fuge des Seyns selbst*)”¹⁶⁹³. Hay un motivo central en el planteo kantiano para alcanzar la noción de sistema¹⁶⁹⁴ que el idealismo alemán desarrolla¹⁶⁹⁵. Kant mostró e indicó, a

¹⁶⁸⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, pp. 61-62. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹⁶⁸⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 62.

¹⁶⁹⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 62.

¹⁶⁹¹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 63. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁶⁹² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 67. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁶⁹³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 68.

¹⁶⁹⁴ Dice Heidegger al respecto: “Brevemente: el fundamento del sistema es oscuro (*Der Grund des Systems ist dunkel*); el camino hacia el sistema no es seguro. La verdad del Sistema es completamente cuestionable (*Die Wahrheit des Systems ist durchaus fraglich*). Y por otra parte: la exigencia es ineludible. Como se sabe, tan sólo el sistema caracteriza la unidad interna del saber, su científicidad, su verdad. En vista de la verdad y del saber hay que poner por ello en cuestión una y otra vez, primeramente y ante todo, al sistema mismo, hay que fundar su esencia y perfeccionar su concepto. Así puede entenderse que *el Sistema* se convierta en el lema del idealismo alemán y que no signifique otra cosa que

juicio de Heidegger, cómo las ideas se relacionan en su origen con la noción de sistema, lo cual implicaría precisar específicamente la noción de sistema. Esto es, el fundamento del sistema es oscuro, con lo cual el camino hacia él no es seguro. Kant testimonia ese problema, a la vez que deja entrever el hecho que el sistema es una exigencia ineludible. En ese sentido, Kant ocupa un lugar central en la exégesis heideggeriana, pues su filosofía constituye un preludio de la noción idealista alemana de Sistema¹⁶⁹⁶.

Esta reivindicación de Kant, llevada adelante por Heidegger, para fundamentar la noción de Sistema incentiva la convicción que el idealismo alemán lo considere un precursor de la noción de sistema. El idealismo alemán pretende entonces llevar a cabo la exigencia kantiana de sistema¹⁶⁹⁷. Por eso a la confrontación de estos pensadores con Kant, les sigue su reconocimiento de que lo esencial que ocurre desde sus filosofías, tiene su punto de partida en la filosofía kantiana. La filosofía es, para estos autores, la intuición intelectual de lo Absoluto¹⁶⁹⁸ y en ese marco es que el idealismo alemán pretende avanzar hacia la noción de Sistema partiendo del planteo kantiano. Mediante la intuición intelectual se puede alcanzar un saber de lo no-objetivo, es decir, un saber de lo Absoluto. Ese saber no-objetivo del ente en total se sabe a sí mismo como el saber propiamente dicho y Absoluto de la “ensambladura del ser mismo (*Fuge des Seyns selbst*)”¹⁶⁹⁹ que ya no se contrapone al saber como objeto que existe en algún lugar, sino

verdadera autofundamentación del todo del saber esencial *de la ciencia sin más, de la filosofía*”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 77. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁶⁹⁵ Heidegger presenta las relaciones entre Kant y el sistema del idealismo del modo siguiente: “Resumimos brevemente una vez más las dificultades *esenciales* que lega la filosofía de Kant respecto del sistema. La razón, en tanto la facultad de las ideas, de las representaciones directrices del conocimiento del ente en total está dirigida en sí misma a la totalidad del ser y a su conexión. Según Kant, la razón es en sí misma sistemática. Pero Kant no ha mostrado el origen de las ideas, es decir, el fundamento del sistema. Más aún: mientras las ideas, como Kant enseña, posean sólo ese carácter indicador en tanto reglas, mientras ellas y en cuanto ellas, como representaciones no aporten del mentado en ellas en cuanto tal, no es posible en absoluto fundar a partir de la cosa misma, del ente en total, al todo de las ideas, al sistema. No es posible mostrar el fundamento del sistema (*Der Grund des Systems läßt sich nicht zeigen*) (¡las ideas son sólo indicaciones para el hallar, pero no son ellas mismas un hallazgo!)”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 77. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁶⁹⁶ Heidegger explica del modo siguiente este punto: “Esa tempestuosa voluntad hacia el Sistema (*Dieser stürmliche Wille zum System*) está animada ciertamente por el auténtico espíritu de la juventud, pero no es un saltar, meramente adolescente por encima de las dificultades, y un precoz deseo de tener por sí sólo un edificio del saber. Esa voluntad hacia el sistema (*Dieser Wille zum Systems*) es sostenida y conducida conscientemente por una confrontación con la obra de Kant, y por cierto con la *última, la Crítica del Juicio*, (y ello significa en este caso: guiada por una extraña veneración en Kant). Por fuerte que sea la crítica a Kant en muchos respectos, con los años crece más y más en esos pensadores la conciencia de que sólo Kant los ha puesto propiamente allí donde ellos están. Sobre la relación de todos ellos con Kant, vale lo que tuvimos que decir sobre la relación de esos pensadores entre sí: tras la dureza de la confrontación está la pasión de una determinación y el saber que con ellos (*Hinter der Heftigkeit der Auseinandersetzung steht die Leidenschaft einer Bestimmung und das Wissen*), y a través de ellos, acontece algo esencial; a saber, algo que, a su tiempo, tendrá la fuerza de crear futuro una y otra vez (*immer wieder Kraft haben wird, Zukunft zu schaffen*)”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 73. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁶⁹⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 74.

¹⁶⁹⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 75-76.

¹⁶⁹⁹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 68.

que llega a ser en ese saber mismo y en ese “*devenir hacia sí mismo es el ser mismo (Werden zu sich selbst das Seyn selbst ist)*”¹⁷⁰⁰.

Esta noción de Sistema y de Absoluto¹⁷⁰¹ buscada por el idealismo alemán encuentra, a juicio de Heidegger, un punto central en el planteo de Schelling de 1809 acerca de la relación entre sistema y libertad con la posibilidad de desarrollar un sistema de la libertad¹⁷⁰². Se trata de superar dos dificultades fundamentales que radican en que o bien se mantiene el sistema y hay que abandonar la libertad o bien se mantiene la libertad y ello implica abandonar el sistema. Heidegger entiende que para Schelling la pregunta por un “Sistema de la libertad (*System der Freiheit*)” implica “La fórmula de contraposición más elevada de necesidad y libertad”¹⁷⁰³ en torno a esta dificultad de articulación.

La filosofía implica un conflicto entre necesidad y libertad cuya confrontación expresa la contradictoriedad que debe desarrollarse entre sistema y libertad. De esta forma queda demarcado el contexto filosófico: “La cuestión propiamente dicha no es la de naturaleza y libertad, sino “la contradicción de necesidad y libertad” en el sentido ahora indicado”¹⁷⁰⁴. Debido a esto es necesario un terreno más amplio para establecer la pregunta por la libertad: “Esto significa a la vez: la pregunta por la inserción de la libertad en la totalidad del ente (*Die Frage nach der Eingliederung der Freiheit in das Ganze des Seienden*), la pregunta por el sistema requiere de principios completamente nuevos. El territorio del sistema fue articulado hasta ahora por medio de la distinción de las regiones de la naturaleza y la libertad. Y de acuerdo con esto la filosofía se dividía, aún en Kant, en una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres (libertad)... La libertad era tratada solamente en el dominio de la razón práctica y como

¹⁷⁰⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 77. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷⁰¹ Cfr. Pascal, David, *De l'Absolu a l'Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, La noción schellingiana de absoluto tiene una serie de particularidades hacia el interior del idealismo alemán. Estas particularidades que se pueden reseñar señalando que lo Absoluto tienen un despliegue histórico explicable en tres puntos: 1) Si el itinerario va de lo Absoluto a la historia, entonces esta historia ha de ser pensada como historia de lo Absoluto, es decir, aquí debemos considerar cómo la perspectiva que Schelling tiene de lo Absoluto es compatible con su historicidad; en este sentido Absoluto e historia no se contraponen sino que se complementan. 2) Si la relación entre lo absoluto y la historia es el problema central de la obra de Schelling todo el punto radica en explicar cómo se inscribe lo Absoluto en la historia. 3) El itinerario de Schelling en torno a la historia de lo Absoluto, a su historización, anticipa las críticas a dicha noción de, por un lado, Kierkegaard y, por el otro, Marx, con lo cual lo Absoluto pierde sus cartas de nobleza (cfr. pp. 5-7). En este marco la revelación de lo Absoluto en la historia consta de tres grandes movimientos, según Pascal David, a saber: la auto-donación de lo Absoluto que incluye el yo absoluto, el pase de este yo absoluto a lo Absoluto en cuanto tal, y la intuición intelectual como mediación entre ambos (cfr. Pascal, David, *De l'Absolu a l'Histoire* pp. 23-60); la auto-producción de lo Absoluto que incluye su auto-revelación, la derivación de su absolutéz y su consecuente crisis (cfr. Pascal, David, *De l'Absolu a l'Histoire* pp. 61-92); y la auto-mediación de lo Absoluto que incluye las nociones de mito e historia, la revelación de lo Absoluto y con ella la historia superior (cfr. Pascal, David, *De l'Absolu a l'Histoire*, pp. 93-115).

¹⁷⁰² “... una comprensión de la libertad humana, en su radical especificidad y concreción, pasa por una visión panteísta de la realidad en la que “sistema” y “libertad” no tan sólo no se excluyen, sino que se requieren mutuamente”. (Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, p. 65. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹⁷⁰³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 99.

¹⁷⁰⁴ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 107. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

algo teóricamente inconcebible”¹⁷⁰⁵. Es decir que la ampliación del ámbito de la libertad lleva a Schelling a profundizar, desde su perspectiva, los planteos kantianos y, en ese sentido, hace de la libertad un problema específico del idealismo alemán y, como veremos, de la noción de temporalidad en el idealismo alemán, ya que involucrará directamente al modo bajo el cual Schelling articula libertad y temporalidad. En este sentido Heidegger explica la función de la libertad en el planteo schellingiano: “Ahora es necesario mostrar que la libertad domina todas las regiones del ente, pero que las reúne en el hombre hasta alcanzar un extremo que es único en su especie, y reclama del ente en total un nuevo ensamble (*Gefüge*). El territorio del Sistema necesita un nuevo deslinde y articulación”¹⁷⁰⁶. El análisis de la libertad y de su ampliación extendiéndose a todas las regiones del ente hasta alcanzar un nuevo ensamble (*Gefüge*) conlleva un análisis ampliatorio de la noción de Sistema y sus implicancias en el teísmo¹⁷⁰⁷. Explicada esta función ampliatoria de la libertad, Heidegger da cuenta de la modificación de la noción de Sistema a partir del planteo schellingiano¹⁷⁰⁸.

Tratar el problema del Sistema y su ampliación, en la medida que conlleva la cuestión del “teísmo”, implica preguntarse por la relación entre el Sistema y el panteísmo. Heidegger recuerda cómo Schelling no sucumbe en su planteo a la identificación entre panteísmo, spinozismo, fatalismo y ateísmo, del cual lo acusaba Jacobi¹⁷⁰⁹. En esa serie, el panteísmo del sistema excluye la libertad. Schelling, señala Heidegger, plantea por el contrario un sistema panteísta acorde con la ampliación de la libertad que domine todas las regiones del ente: “Ahora bien, hemos mostrado que Schelling busca el principio de la formación del sistema tomando como hilo conductor la cuestión del panteísmo, pero ésta es la pregunta por el fundamento del ente en total, dicho en forma más general: la pregunta teológica. Así pues está claro que Schelling es retrotraído a la pregunta

¹⁷⁰⁵ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 105.

¹⁷⁰⁶ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 105.

¹⁷⁰⁷ Para un análisis del alcance y de la amplitud de la noción de libertad en el conjunto de la obra de Schelling y en su *Freiheitschrift* en relación a la totalidad de su obra, es importante ponderar la relación entre el concepto de “naturaleza (*Natur*)” y su relación con el concepto de “libertad (*Freiheit*)”, cfr. Lindner, Konrad, “Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*” en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Wilhelm, G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 299-304. En este marco son importantes las tres preguntas que se formulan en el artículo, las mismas son: 1) la pregunta acerca de la relación del *Freiheitsschrift* con su temprana filosofía de la naturaleza; 2) la pregunta acerca del concepto de Naturaleza en el *Freiheitsschrift* en cual se desarrolla la noción de libertad; 3) la pregunta acerca del cambio de perspectiva desde 1809 -año de publicación del *Freiheitsschrift*- donde se profundiza la relación entre ambos conceptos.

¹⁷⁰⁸ Señala Heidegger sobre esta relación necesidad-libertad: “Probar la necesidad de tal cambio revolucionario del planteamiento es la tarea propia de la introducción que ahora comienza. Con este fin, la pregunta por el sistema tiene que ser formulada ahora de una manera más precisa. La precisión de esa pregunta proviene de su decidida orientación hacia la contradictoriedad de *necesidad y libertad*. Pero, tras esa contrariedad, o ya *en* ella, la pregunta por la libertad del hombre se encuentra frente al fundamento del ente en general, dicho en el lenguaje tradicional: frente a Dios. Emerge la pregunta por Dios y el mundo en total, la pregunta del “teísmo” en su sentido más amplio”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 105-106. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger).

¹⁷⁰⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 107-108 y 114-115.

ontológica a partir de la pregunta teológica y a través de la misma”¹⁷¹⁰. En este sentido el planteo de Schelling que permite articular panteísmo y libertad es un planteo que consume una posición ontoteológica¹⁷¹¹.

La clave de la solución radica para Heidegger en que el panteísmo puede ser acorde a la libertad y su ampliación en tanto y en cuanto: “La libertad del hombre es en tanto *libertad* algo incondicionado; en tanto libertad del *hombre* es ella algo finito. Así pues la pregunta que yace en el concepto de libertad humana es la pregunta por la incondicionalidad finita, más claramente, por una *incondicionalidad condicionada*, por una independencia dependiente”¹⁷¹². El panteísmo, en tanto Sistema, es compatible con una libertad que domine el todo de lo ente en la medida que esa libertad, por ser libertad del hombre, es una finita, es decir, una incondicionalidad condicionada, en ese sentido, “La libertad humana tiene que ser entendida como algo incondicionado”¹⁷¹³. El panteísmo así entendido, como Sistema de la libertad y no del fatalismo, implica llevar adelante un análisis ontológico en el cual se trata la cuestión de la identidad, de sujeto y el predicado en la copula “es” y la dialéctica de dicho “es”¹⁷¹⁴.

La libertad se vuelve así una facultad para el bien y para el mal¹⁷¹⁵. El tratado de Schelling, entendido como una metafísica del mal¹⁷¹⁶, le da a la libertad un nuevo impulso para su desarrollo que llevará a una reflexión sobre el teísmo y sobre la forma en que el mal y la libertad se relacionan en tanto Sistema con Dios. Heidegger señala: “Pero si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, tiene que tener una raíz independiente de Dios y Dios mismo, por otra parte, debe seguir siendo la raíz una y

¹⁷¹⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 112.

¹⁷¹¹ Cfr. Tilliette, Xavier, *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, Volumen 2, 499-614; Hermanni, Friedrich, *Die letzte Entlassung, Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1994, pp. 35-98; 165-261; Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske, 1975, pp. 21-94, 274-290, 307-333; Zeltner, Hermann “Das Identitätssystem” en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Baumgartner, Hans Michel (editor), Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 1975, pp. 75-94; Tilliette, Xavier, “Die Freiheitsschrift” en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Baumgartner, Hans Michel (editor), Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 1975, pp. 95-107; Holz, Harald, “Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie” en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Baumgartner, Hans Michel (editor), Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 1975, pp. 108-127; Laut, Reinhard, *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Málaga, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, sin año de edición, pp. 115-135; 173-187; Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar (Editores), *La polémica sobre el ateísmo Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.

¹⁷¹² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 122-123. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷¹³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 128.

¹⁷¹⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 128-141.

¹⁷¹⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 167.

¹⁷¹⁶ Por ello dice Heidegger: “Hemos intentado mostrar aquí la interpretación sobre el tratado de la libertad, porque él es en su núcleo una metafísica del mal (*Metaphysik des Bösen*); porque la pregunta fundamental de la filosofía acerca del ser (*damit in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn*) recibe con ello un nuevo impulso esencial; porque a ese impulso le ha estado hasta ahora vedado todo desarrollo, y porque ese desarrollo puede ser hecho fructífero sólo en una transformación superior; ésta es la razón propiamente filosófica de esa elección”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 169).

única del ente, entonces ese fundamento del mal independiente de Dios sólo puede ser en Dios mismo. Tiene que haber en Dios algo tal que no “sea” Dios mismo. Dios tiene que ser concebido de manera más originaria¹⁷¹⁷. Esta situación implica la relación entre fundamento y existencia en Dios, distinción schellingiana capital para la interpretación que Heidegger hace del tratado¹⁷¹⁸.

La distinción entre fundamento y existencia no solo resulta central para explicar la relación entre libertad y Sistema, sino que además introducirá una respuesta al problema de cómo es posible una metafísica del mal. La forma en la que Heidegger explica y fundamenta la respuesta schellingiana a dicho problema implicará, progresivamente, cambios en su conceptualización de la temporalidad originaria¹⁷¹⁹.

2.2. Eternidad e instante.

La metafísica del mal constituye la “fundamentación (*Grundlegung*)” de un Sistema de la libertad, que en definitiva será un Sistema del tiempo¹⁷²⁰. El punto de partida para explicitar este Sistema del tiempo es interrogarse por el vínculo entre libertad y origen del mal: “La pregunta de la investigación principal es la pregunta por la posibilidad interna y por el tipo de realidad del mal. El propósito de esta investigación apunta al concepto pleno y viviente de la libertad humana”¹⁷²¹.

En ese sentido la fundamentación del Sistema de la libertad como una metafísica del mal conlleva la pregunta ontológica que implica su explicitación temporal¹⁷²²: “Una *metafísica del mal* es la fundamentación de la *pregunta por el ser (Frage nach dem Seyn)* como fundamento del Sistema, el cual ha de ser erigido como Sistema de la libertad”¹⁷²³. A tales efectos ha de caracterizarse el aspecto ontológico de la metafísica del mal: “Mostrar la posibilidad interna del mal consiste más bien, para nosotros en

¹⁷¹⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 179. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁷¹⁸ Dice Heidegger al respecto: (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 180).

¹⁷¹⁹ Cfr. Scheier, Arthur-Claus, “Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitschrift*” en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 28-39; en especial consultar pp. 37-39.

¹⁷²⁰ A los efectos de explicitar la relación entre ambos Sistemas se destaca el siguiente comentario de Fernando Pérez-Borbujo Álvares: “La grandeza de Schelling radica, en mi opinión, en haber advertido que la frontera entre los diferentes tiempos no es una frontera sustancial o sustantiva, de rango ontológico, sino que se fundamenta en un acto originario de voluntad y, por tanto, radica meramente en la dinámica de la libertad. Según este acto, podemos distinguir tres eones o sistemas de los tiempos que luego tendrán su correspondiente *correlativo* en *Las Edades del Mundo*, es decir, en la configuración de la historia de la Humanidad”. (Pérez-Borbujo Álvares, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, p. 178).

¹⁷²¹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 181.

¹⁷²² En la libertad humana se concentra la historicidad de Dios entendida como historicidad de lo Absoluto. Esta historicidad puede comprenderse como una historicidad atemporal en tanto surge de la indiferencia de un infundamento eterno y también debe considerarse que esa libertad humana manifiesta un pasado trascendental como horizonte eterno de la trascendencia, para este punto de articulación entre libertad humana, temporalidad e historicidad de Dios y el absoluto en su múltiples y complejas relaciones, cfr. Siemeck, Marek J., “Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff” en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 40-50.

¹⁷²³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 181. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

adquirir el concepto del mal. Ciertamente, podemos anticipar el concepto del mal, y mirando hacia lo que ha de venir, formularlo libremente...”¹⁷²⁴. Como ya señalamos el descubrimiento de la posibilidad interna del mal como metafísica del mal de un sistema de la libertad llevará a Schelling a la distinción entre fundamento y existencia, distinción que es central para la exégesis que Heidegger realiza de este autor”¹⁷²⁵.

Como recuerda Heidegger en torno a esta distinción: “Schelling comienza por mostrar esa distinción entre fundamento y existencia en Dios. Mostración quiere decir aquí, al mismo tiempo, aclarar en qué sentido ella es entendida. Y en este sentido da una señal sobre el modo en que el ente (Dios) que exige ser sabido. Schelling recuerda una determinación corriente de la esencia de Dios como causa sui, causa de sí mismo en cuanto existente (*Ursache seiner selbst als des Existierenden*), como fundamento de su existencia (*als Grund seiner Existenz*). Con ello al parecer, se comprueba que la distinción es algo corriente”¹⁷²⁶. Se trata para Schelling de diferenciar entre fundamento y existencia en Dios y en dicha distinción introducirá la temporalidad del devenir como criterio para fundamentarla. A propósito de ello señala Heidegger:

“Podemos decir que el tipo de fundación permanece indeterminado (*Die Art der Gründung bleibt unbestimmt*). Tomado en sentido formal, fundamento quiere decir en ese caso el de dónde de la existencia de Dios (*Woher des Daseins Gottes*), y ese de dónde (*Woher*), según mienta esa determinación del de dónde (*so geht die Meinung jener Bestimmung des Woher*), es precisamente Dios mismo (*ist eben Gott selbst*). Por el contrario, Schelling quiere precisamente superar con el pensamiento esa dificultad, a saber, conceptuar cómo Dios adviene a sí mismo, cómo Dios (*wie Gott zu sich selbst kommt wie Gott*) –no en tanto un concepto pensado sino como vida del vivir (*sondern als Leben des Lebens*)- adviene a sí mismo. Así pues, ¡un Dios en devenir! (*ein werdender Gott!*)”¹⁷²⁷.

Un Dios viviente que es un devenir, marca su temporalidad específica: “Ciertamente. Si Dios es el ente más ente de todos, tiene que haber en él el devenir (*Werden*) más difícil y más grande; y ese devenir tiene que tener la más extrema amplitud entre su de dónde

¹⁷²⁴ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 184.

¹⁷²⁵ La distinción es presentada por Heidegger en los términos siguientes: “En suma, Schelling dice: que en toda “esencia (*Wesen*)” tiene que distinguirse su existencia (*Existenz*), y el fundamento de su existencia (*Grund der Existenz*) ¿Qué significan estos títulos: esencia, fundamento, existencia?... En cada ente de este tipo hay que distinguir su “fundamento” y su “existencia”. Esto significa que el ente tiene que ser entendido como existente y como dador de fundamento... Ex - sistencia lo que *saliente fuera de sí y se patentiza al salir-afuera (Ex – sistenz, das aus sich Heraus-tretende und im Heraus-treten sich Offenbarende)*. A partir de esta aclaración: “fundamento” como lo que constituye el basamento (*Unterlage Bildende*) y “existencia” como lo que se patentiza (*sich selbst Offenbarende*), se pone de manifiesto que esa distinción no coincide en modo alguno con una distinción usual en la filosofía la de *essentia* y *existentia*, “esencia (“*Wesenheit*”)” y “realidad (“*Dasein*”)”, lo que algo es (*Was-sein*) y el qué es algo (*Daß-sein*). (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 186-187. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁷²⁶ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 140.

¹⁷²⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 140. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

(*Woher*) y su adónde (*Wohin*). Pero también es cierto: que ese de dónde, así como el adónde solo puede *ser en Dios y en cuanto Dios mismo: ¡ser! (Seyn!)*¹⁷²⁸. Por eso, para concebir a ese Dios como existente deviniente, la existencia no debe ser comprendida como una mera presencia, sino como un salir fuera de sí¹⁷²⁹. Esta modificación de la relación entre fundamento y existencia que Heidegger apropia de Schelling resultará un elemento especulativo central para su modificación de la noción de temporalidad originaria.¹⁷³⁰

En este sentido: “*El fundamento en Dios es aquello que Dios no es en cuanto él mismo y qué, sin embargo, no es fuera de él*”¹⁷³¹. De esta forma se conforma el devenir de Dios, su “temporalidad (*Zeitlichkeit*)” y su “movilidad y ser (*Bewegtheit und Seyn*)”. El ser de Dios es temporal porque consiste en un llegar a sí mismo a partir de sí mismo, se trata de la “ensambladura de ser: la distinción schellingiana entre fundamento y existencia”¹⁷³². De la cual podemos destacar dos aspectos. El primero, que un Dios en devenir no es ningún Dios ya realizado, sino un Dios que tiene que llegar a ser: “... un Dios en devenir no es ningún Dios, sino algo finito”¹⁷³³. El segundo, que si Dios llega a ser a partir del fundamento, y pone a ese fundamento mismo por vez primera en cuanto tal, entonces se produce un enriquecimiento y complejización de la sucesión temporal, pues lo producido que constituye un resultado, Dios, se convierte en quien ha producido a su fundamento: “Si Dios llega a ser a partir de su fundamento y pone a ese fundamento mismo por primera vez en cuanto tal, en tanto se ha separado de éste, lo que es producido se convierte aquí la vez en lo que, por su parte, produce primeramente aquello de lo cual es producido”¹⁷³⁴. Heidegger señala en un pasaje, a nuestro juicio central, lo siguiente sobre estos dos aspectos:

“Estamos habituados no solo a “medir” sino también a perseguir todo proceso y todo devenir al hilo conductor del tiempo (*alles Werden als Leitfaden der Zeit*). El devenir, en el cual Dios en cuanto fundamento llega a ser Dios mismo como existente, no puede

¹⁷²⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 140. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷²⁹ Para una caracterización del Dios como viviente véase la relación entre absoluto y finitud desarrollada por Jürgen Habermas, cfr. *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Gummersbach, Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, fecha de la defensa oral 24.02.1954, sin mas datos de edición, pp. 121-159; 180-220.

¹⁷³⁰ Heidegger aclara: “Dios en cuanto existente es el Dios absoluto (*Gott als der Existierende ist der absolute Gott*), o Dios en tanto él mismo en suma: Dios-mismo (*Gott-selbst*). Dios, considerado como fundamento de su existencia (*Gott als Grund seiner Existenz*) no “es” todavía propiamente Dios en cuanto él mismo (*nicht Gott eigentlich als er selbst*). Pero a pesar de ellos Dios “es” su fundamento. El fundamento es ciertamente algo diverso de Dios, pero no “fuera (“*außer*”)” de Dios. El fundamento en Dios es aquello en Dios que Dios no “es” propiamente él mismo, sino justo su fundamento *para (zu)* su ser sí mismo (*Selbstsein*). Schelling llama a ese fundamento la “naturaleza” en Dios”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 191. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

¹⁷³¹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 194. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷³² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 185.

¹⁷³³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 195.

¹⁷³⁴ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 195-196.

ser representado como “temporal” en sentido cotidiano (*als “zeitliches” im alltäglichen Leben*). Por ello se acostumbra atribuir eternidad al ser de Dios. ¿Pero que quiere decir “eternidad (“*Ewigkeit*”)” y cómo se la puede llevar a concepto? El devenir divino (*Das Werden Gottes*) no puede ser puesto en fila, en trozos separados, según la sucesión del tiempo habitual, sino en ese devenir todo “es” “simultáneo (“*gleichzeitig*”)”; pero simultáneo (*gleichzeitig*) no significa aquí que el pasado (*Vergangenheit*) y el futuro (*Zukunft*) abandonan su esencia y se “sobre”vienen (“*über*”*gehen*) en el puro presente (*reiner Gegenwart*); por el contrario: la iso-cronía originaria (*ursprüngliche Gleichzeitigkeit*) consiste en que el ser-sido (*Gewesensein*) y el porvenir (*Künftigen*) se afirman y se engranan de un golpe uno en el otro con el ser presente (*Gegenwärtigsein*) en la plenitud esencial del tiempo mismo (*als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen*). Y ese golpe (*Schlag*) de la temporalidad propia (*der eigentlichen Zeitlichkeit*), ese instante (*Augenblick*), “es” la esencia de la eternidad y no el presente que tan solo se ha detenido y permanece parado (*das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehendegebliebene und stehenbleibende Gegenwart*), el *nunc stans*. La eternidad (*Ewigkeit*) solo puede ser pensada verdaderamente, es decir, de modo poético, si la concebimos como la temporalidad más originaria (*als ursprünglichste Zeitlichkeit*), pero jamás al modo del sentido común, que dice: eternidad (*Ewigkeit*) es lo contrario de temporalidad; en consecuencia para concebir la eternidad (*Ewigkeit*) hay que eliminar todo tiempo con el pensamiento. Lo que resta en ese procedimiento no es un concepto de eternidad (*Ewigkeit*), sino sólo un concepto, mal entendido y pensado a medias, de un tiempo aparente”¹⁷³⁵.

Se destaca así como la temporalidad es presentada, en tanto temporalidad originaria, como una forma específica de eternidad. Heidegger diferencia la noción de eternidad, Dios como eternamente temporal, del concepto de temporalidad en sentido cotidiano, en ese sentido: “El devenir divino de lo eterno es una contradicción para el pensamiento vulgar (*Das Werden des Gottes als des Ewigen*)”¹⁷³⁶. Por ende, Dios es eternamente temporal en un sentido no usual y no convencional de eternidad: “reina un ser más originario (*eines ursprünglichen Seyns*), en el cual no tiene sentido el antes y el después del tiempo horario (*das Früher und Später der Uhrzeit*)”¹⁷³⁷. Esa noción de eternidad de Dios que Heidegger considera a partir de Schelling, implica una temporalidad específica. Esa eternidad es el instante en el cual se reúne la totalidad del tiempo y no precisamente la ausencia del tiempo. La reflexión heideggeriana en torno a lo señalado por Schelling lleva a concebir el devenir del tiempo y el movimiento del ser como un movimiento eterno que se acaece conjuntamente en el instante; el instante presenta eternamente los tres momentos del tiempo¹⁷³⁸. El instante, dice Heidegger, es “la esencia de la eternidad”, anticipamos en el Capítulo anterior que el instante al cumplir con su función temporal anuladora de lo ente durante el tercer momento del aburrimiento era

¹⁷³⁵ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 196-197. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁷³⁶ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 197.

¹⁷³⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 197.

¹⁷³⁸ Dice Heidegger al respecto: “Ese devenir no es ni un mero abandonar el fundamento, ni su aniquilación... Por el contrario, en el devenir no-cósico de Dios, en tanto despliegue de la plenitud esencial, el devenir es plegado en el ser como su consistencia esencial”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 196).

un primer paso en dirección hacia una relación originaria entre temporalización y eternidad. Esta direccionalidad se daba por dos motivos, el primero de ellos, en tanto continuaba la tendencia hacia una autonomía del tiempo originario y el segundo porque sentaba las bases para la identificación entre temporalidad originaria y eternidad. En base a lo expuesto, aquí Heidegger señala, sintetizando ambos aspectos mencionados, que la eternidad en tanto es “la temporalidad más originaria” tiene su “esencia” en la “temporalidad propia” del “instante”. Esta esencia de la eternidad en el instante se debe a que en este acaece lo “simultáneo (*gleichzeitig*)” como “iso-cronía originaria (*ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*)” que consiste en que el ser-sido y el porvenir se afirman y se engranan de un “golpe (*Schlag*)” uno en el otro con el ser presente en la plenitud esencial del tiempo mismo. En este sentido eternidad significa “iso-cronía” que en tanto plenitud del tiempo se opone a la mera superposición de los éxtasis temporales; “atribuir eternidad al ser de Dios”, como dice Heidegger en la cita que estamos comentado, es reconocer “el Dios histórico”¹⁷³⁹. Esta reflexión constituye un antecedente especulativo central para la doctrina del tiempo heideggeriana, pues “No sólo exige retroceder a Dios sino incluso pensarlo de manera más originaria”¹⁷⁴⁰. Esta influencia schellingiana lleva a que Heidegger considere un cambio en su noción de eternidad donde ésta ya no es tematizada como intemporal, sino como el origen del tiempo, es decir, como la temporalidad originaria misma. Esta temporalidad así entendida no es asociada a una forma de ipseidad-subjetividad-ente fundamental sino que es referida al devenir mismo de Dios en tanto “El ser de Dios es un llegar a sí mismo a partir de sí mismo (*Zusichwerden aus sich selbst*)”¹⁷⁴¹. La consideración schellingiana influye fundamentalmente la interpretación fenomenológica de Heidegger que considera a la eternidad como el instante más originario del tiempo que reúne en un golpe a todos los éxtasis temporales. De esta forma la eternidad se convierte, en el golpe del instante, en la “temporalidad más originaria (*als ursprünglichste Zeitlichkeit*)” y tiene una dirección, un horizonte temporal; a propósito de ello Heidegger aclara:

“Lo precedente, el fundamento, no necesita ser allí lo superior y más alto, y a la inversa, lo superior puede muy bien ser lo “posterior”. Lo anterior en esencia no es necesariamente lo más alto de él, y lo más alto no se vuelve más bajo por ser más tardío. La “prioridad” del uno y la “superioridad” del otro no se excluyen aquí, porque no hay en este caso ningún primero y ningún último, pues todo es a la vez. Pero este a la vez (*Zumal*) no es la contracción de la sucesión el tiempo habitual en un ahora inflado hasta lo descomunal (*ein ins Riesenhafte aufgeblasenes Jetzt*), sino la unicidad que en cada caso es un sola vez (*je einmalige Einzigkeit*), de la plenitud inagotable de la temporalidad misma (*der unerschöpflichen Fülle der Zeitlichkeit selbst*). “Fundamento y existencia” tienen que ser pensados *en la unidad (In der Einheit)* de ese estar en esa movilidad originaria (*dieser ursprünglichen Bewegtheit*)”¹⁷⁴².

¹⁷³⁹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 194. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷⁴⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 195.

¹⁷⁴¹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 195.

¹⁷⁴² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 197. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

Tenemos así un devenir divino de lo eterno el cual expresa la unidad del tiempo, no como mera ampliación de un ahora, sino como “la plenitud inagotable de la temporalidad misma”. Esa unidad del tiempo es la presentación instantánea en la eternidad, y la eternidad así entendida es el movimiento originario del tiempo. El devenir divino es la forma del devenir de la eternidad y la eternidad, por ser deviniente, por tener movilidad, se revela como temporal. Este modo de concebir lo eterno es contradictorio al pensamiento vulgar que define la eternidad como cancelación del tiempo, por ello, ese pensamiento no acepta su forma originaria consistente en “exponer al Dios inicial en su eterno pasado”¹⁷⁴³. En la movilidad del devenir divino en la que “Dios es el que es todo”¹⁷⁴⁴ encontramos una reformulación de la noción de movimiento de la caída de la vida fáctica y del Dasein¹⁷⁴⁵ tratadas en los Capítulos 3 y 5 y de la movilidad histórica¹⁷⁴⁶ que trataremos en el Anexo 2. Siguiendo la relación entre fundamento y existencia planteada por Schelling, Heidegger considera que la eternidad es el fundamento de la movilidad originaria del tiempo. Esta “temporalidad originaria del devenir” tiene su horizonte en la “concordia (*Eintracht*)”¹⁷⁴⁷.

Esto es, la relación de copertenencia entre fundamento y existencia¹⁷⁴⁸ implica una “separación (*Scheidung*)” y una “discordia (*Zwietracht*)” que se eleva hacia una

¹⁷⁴³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 204.

¹⁷⁴⁴ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 201. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁷⁴⁵ Dice Heidegger sobre la movilidad de la caída en *Sein und Zeit*: “Los fenómenos de la tentación, tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo caracterizan el modo específico de la caída. A esta “movilidad” del Dasein en su ser propio nosotros la llamamos el *despeñamiento*. El Dasein se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia... La forma de movilidad del despeñamiento que se precipita en y se mueve dentro de la carencia de fundamento... arranca constantemente a la comprensión del proyectar de posibilidades propias... Este constante sacar fuera de la condición de propio –y, pese a ello, simularla siempre-junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino (Wirbel)*... El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 178-179. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger).

¹⁷⁴⁶ Movilidad entendida como “*aquel ámbito de fenómenos que de un modo necesario queda ontológicamente implicado cuando se habla de la historicidad del Dasein*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 389. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁷⁴⁷ Heidegger realiza la siguiente referencia explicativa sobre la misma: “Fundamento y existencia se copertenecen; esa copertenencia posibilita primeramente su separación (*Scheidung*) y una discordia (*Zwietracht*) que se eleva hacia una concordia más alta (*Eintracht hinaufbildet*). Con ello surgen dos dimensiones en la esencia del “esenciar” (*im Wesen des “Wesens”*), en la constitución ontológica del ente indicada a través del fundamento y la existencia: por una parte, la dimensión de la temporalidad originaria del devenir (*der ursprünglichen Zeitlichkeit des Werdens*), y en ella, por otra parte, la dimensión, admitida necesariamente con la primera, del ascender por encima de sí mismo y, respectivamente, del caer por debajo de sí mismo (*Dimensionen des Sichüberhörens, bzw. unter sich Herabfallens*). Estas movilidades (*Bewegtheiten*) pertenecen a la corriente interna de la esencia del ser (*gehören zu inneren Strömung des Wesens des Seyns*), y por cierto cuando evitamos por anticipado hacer de la subsistencia (*das Vorhanden*) y del estar a la mano cósmico (*Zuhandenheit der Dinge*) la primera y única norma de la determinación del ser (*Seinsbestimmung*). Sólo estamos protegidos frente a esta tendencia casi inextirpable cuando interrogamos a tiempo ese modo de ser cosa y lo diferenciamos en cuanto a su carácter propio”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 198. El término entrecorillado es de Heidegger).

¹⁷⁴⁸ Heidegger se refiere a dicha copertenencia como “ese nexo esencial de fundamento y existencia”. (Cfr. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 198).

“concordia más alta (*Eintracht hinaufbildet*)”¹⁷⁴⁹. Esa concordia actúa como un horizonte y dirección del tiempo. La concordia, que es definida como un esenciar, es fuente de dos dimensiones de la temporalidad originaria, una de esas dimensiones es la temporalidad como devenir y la otra dimensión complementaria es el ascender y el caer como movimientos de esa primera dimensión. Es decir, que hay un esenciar originario que es fuente del tiempo originario y de la movilidad que éste conlleva. Encontramos entonces un devenir eterno de Dios que se genera en el esenciar del ser, que es posibilitado por la relación de separación-discordia y por la armonía superior entre fundamento y existencia. Complementariamente encontramos un devenir de las cosas en Dios¹⁷⁵⁰. Considerar las cosas en su devenir temporal es concebirlas en relación al devenir temporal eterno de Dios que funda la temporalidad originaria. Por eso, Heidegger señala que el texto schellingiano nos interroga por el “modo de ser cosa”¹⁷⁵¹ y a ese modo de ser cósmico lo “diferenciamos en cuanto a su carácter propio”. Tenemos así una relación entre el devenir de Dios y el devenir de las cosas. Las cosas tienen un devenir -por eso éste es el único concepto adecuado a su ser¹⁷⁵²- que tiene su fundamento en el “devenir eterno” de Dios, es decir, las cosas devienen a partir de Dios. En ese sentido el devenir de las cosas no puede considerarse como eterno: “el ser de las cosas no puede consistir en ese devenir en cuanto eternidad (*-ihr Seyn kann nicht in jedem Werden als Ewigkeit bestehen*)”¹⁷⁵³. El fundamento de Dios en tanto está en Dios, pero no es Dios mismo, permite que la temporalidad de las cosas se despliegue como un devenir fundado en la diversidad de Dios, es decir, en lo que está en Dios, el

¹⁷⁴⁹ En ese sentido el fundamento cumple esa función de ligar y generar concordia: “Fundamento es en sí mismo lo que sostiene a lo que sale afuera y lo religa a sí. Pero, la existencia, en tanto salir fuera de sí, es lo que se funda en cuanto tal en su fundamento y lo funda expresamente *como su fundamento*”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, GA 42*, p. 198. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁷⁵⁰ En función de explicar ese devenir cósmico encontramos como Heidegger repone la crítica de Schelling al inmanetismo spinozista: “Con ocasión de la crítica al spinozismo se mostró que su error consistió en comprender cósmicamente, como cosa, lo que se admitía como ente en Dios. En ese caso se entiende por cosa al ente del tipo del cuerpo material sin vida. En lo que sigue podemos hablar del ser-en-Dios de las cosas (*In-Gott-sein der Dinge*) sólo si no determinamos la cosidad de las cosas exclusivamente, y en primer línea, según aquellas cosas corpóreas”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, GA 42*, p. 202).

¹⁷⁵¹ En tanto aclara Heidegger contra la inmanencia de las cosas en Dios: ““Inmanencia” conduce a la idea de “un muerto estar contenidas las cosas en Dios””. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, GA 42*, p. 203. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁷⁵² Heidegger lo explica del siguiente modo: “En realidad el único concepto adecuado al ser de las cosas es más bien el de “devenir” (*Vielmehr ist der einzige, dem Seyn der Dinge angemessene Begriff der des “Werdens”*). Ello resulta evidente por necesidad de lo que se dijo sobre la esencia de Dios. En ese sentido se habló también de un “devenir”. Si las cosas tienen su ser en Dios, y en ese sentido son divinas, su ser sólo puede ser concebido como devenir (*Wenn die Dinge ihr Seyn in Gott haben und in diesem Sinne göttlich sind, kann auch ihr Seyn nur als Werden begriffen werden*)”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, GA 42*, p. 203. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁷⁵³ Dice Heidegger al respecto: “Pero la esencia de las cosas, que por supuesto no son lo mismo que Dios, sino diversas de él, y en tanto diversas, de él como ser infinito son por necesidad infinitamente diversas del mismo, -el ser de las cosas no puede consistir en ese devenir en cuanto eternidad (*-ihr Seyn kann nicht in jedem Werden als Ewigkeit bestehen*). Las cosas no pueden llegar a ser en Dios en tanto Dios el existente es puramente el mismo; ellas pueden, en tanto divinas en verdad, llegar a ser solo “en” Dios, en cuanto devienen en lo que en Dios mismo no es Él mismo, y este es el fundamento en Dios. Este fundamento en Dios se ha experimentado ahora, a través de esta manera de ver, una nueva determinación; él es aquello en lo cual las cosas son en tanto devienen a partir de él (*worin die Dinge sind als daraus werdende*)”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, GA 42*, p. 203. El término entrecomillado es de Heidegger).

fundamento¹⁷⁵⁴, pese a que ese fundamento no es Dios mismo en tanto “devenir eterno”¹⁷⁵⁵. De esta forma la eternidad del devenir divino de Dios, funda el tiempo de las cosas como un devenir de ellas en Dios¹⁷⁵⁶. Heidegger explica esta eternidad como devenir de Dios en los términos siguientes:

“¿Cómo podemos entender esto? Para ello hay que pensar más claramente la esencia de Dios, y por cierto a Dios en tanto él no es el mismo, es decir, en tanto es el fundamento de sí mismo, como Dios propiamente inicial, que está aún totalmente en su fundamento. Este todavía-no del fundamento no desaparece después de que Dios ha llegado a ser existente, y no es eliminado como un ya-no-más (*Jenes Noch-nicht des Grundes verschwindet nicht, nachdem Gott zum Existierenden geworden, und wird nicht als ein bloßes Nicht-mehr abgestoßen*); antes bien, como ese devenir es algo eterno el todavía-no permanece (*sondern, da es ein ewiges Werden ist, bleibt das Noch-nicht*); en Dios permanece el eterno pasado de sí mismo en su fundamento (*es bleibt in Gott die ewige Vergangenheit seiner selbst in seinem Grunde*). El “después de que” y el “tan pronto como” deben ser entendidos aquí en sentido eterno (*Das “nachdem” und “sobald” sind hier in einem ewigen Sinne zu verstehen*). En este punto entra en juego toda la osadía del pensamiento schellingiano; pero no se trata de un juego vacío de pensamiento de un solitario exacerbado, es sólo la reiteración de la actitud de pensamiento que comienza con Meister Eckhart y alcanza un desarrollo único con Jacob Boehme”¹⁷⁵⁷.

Se constatan así varios puntos centrales de esta cita, en primer lugar que hay una negatividad constitutiva en Dios que se expresa en su fundamento, es decir, en aquello que es en Dios sin ser Dios y que es lo que posibilita que el devenir eterno de Dios en tanto temporalidad originaria dé lugar al devenir temporal de las cosas. Esa negatividad constitutiva es permanente y fundante, pues constituye un “todavía no (*Noch-nicht*)” que nunca se cancela, que nunca llega a ser un “ya-no-más (*Nicht-mehr*)”. Por lo tanto, la temporalidad originaria expresada como eternidad, es decir como eterno devenir de Dios, es un permanente “todavía no”, esto es, expresa una negatividad constitutiva. En segundo lugar cabe destacar que esta negatividad corre el primado de futuro señalado en *Sein und Zeit* hacia un primado de un pasado que tiene un significado eterno, en “Dios permanece el eterno pasado de sí mismo en su fundamento (*es bleibt in Gott die ewige Vergangenheit seiner selbst in seinem Grunde*)”. La negatividad constitutiva del fundamento, el “todavía no” que permanece en Dios, vuelve relevante la función del pasado y la historicidad de la deidad, tema que será central en la interpretación heideggeriana de la poética hölderliniana que analizaremos en el próximo Capítulo. En

¹⁷⁵⁴ Para una diferenciación entre la noción de fundamento en el *Freiheitschrift* y el alcance de la misma en el último Schelling cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 87-92.

¹⁷⁵⁵ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 284 y ss.

¹⁷⁵⁶ Para un análisis de la noción de fundamento en Schelling y para enmarcar la relevancia que reviste la distinción entre fundamento y existencia en el pensamiento de la libertad, como así también aclarar su especificidad a partir de sus relaciones y diferencias con la filosofía de Leibniz, cfr. Buchheim Thomas, “Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur *Freiheitschrift*” en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 223-239.

¹⁷⁵⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 203-204. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

tercer lugar la referencia de Heidegger a “la reiteración de la actitud de pensamiento” de Eckhart y Boehme por parte de Schelling pone en juego la discusión sobre el alcance que tuvo la doble influencia filosófica de su pensamiento, el neoplatonismo y la mística renana, y cómo ambas motivan sus elaboraciones en el *Freiheitsschrift*¹⁷⁵⁸.

3. La tercera reducción a la negatividad: del mal a la *absolute Indifferenz* (*Urgrund, Ungrund*).

En este contexto, el mal se revela como la posibilidad esencial de la libertad humana. Es decir, la libertad para el mal se funda en aquello que es en Dios sin ser Dios mismo, en su fundamento, esto es, donde se funda también el devenir temporal de las cosas¹⁷⁵⁹. De esta forma el mal revela su función dentro del sistema de la libertad humana en tanto esta es definida como una “facultad para el bien y para el mal”¹⁷⁶⁰, en ese sentido: “La pregunta por la libertad humana se convierte en la pregunta por la posibilidad y realidad del mal”¹⁷⁶¹. De este modo Heidegger afirma que “Hemos intentado interpretar aquí el tratado sobre la libertad, porque él es en su médula una metafísica del mal; porque la pregunta fundamental de la filosofía acerca del ser recibe con ello un nuevo impulso esencial...”¹⁷⁶². La metafísica del mal nos coloca en el punto central de la filosofía de Schelling y de sus implicancias ontológicas¹⁷⁶³.

¹⁷⁵⁸ Como señala Lothar Knatz, la discusión en torno al lugar del *Freiheitsschrift* en la obra completa de Schelling implica ponderar el valor que tienen dos tradiciones que han influenciado el pensamiento del autor alemán. Por un lado, reconoce el impulso decisivo ejercido por la filosofía tardo-antigua y la teología especulativa especialmente neoplatónica y presocrática y por otro lado el valor significativo que tienen las obras de Oetinger y Boehme. Harald Holz y Werner Beierwaltes son representantes del primer señalamiento y Robert F. Brown, Gertrud Bruneder, Horst Fuhrmans, Kurt Leese, Ernst Benz y Jürgen Habermas favorecen en mayor o menor medida la tesis de la influencia renana en el pensamiento de Schelling. En este marco cabe destacar también que mientras Schelling fue un lector de Oetinger, no lo fue así directamente de Boehme, por lo cual podría señalarse que su conocimiento de Boehme correspondía a la representación popular que había del sistema de Boehme en la época. (Cfr. Knatz, Lothar, “Der Grund der Freiheit” en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm, G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, pp. 288-298; en especial pp. 296-297) Quien encuentra una estrecha asociación entre el *Freiheitsschrift* y el *Mysterium Magnum* de Boehme es Schopenhauer cuando señala que el texto de Schelling es una mera “elaboración (*Umarbeitung*)” de la obra de Boehme, cfr. Schopenhauer, Arthur, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Banden*. Band III, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, p. 131.

¹⁷⁵⁹ Para un análisis de la noción de libertad en el hombre y en Dios en la filosofía de Schelling cfr. Ehrhardt, Walter, E., “„Freiheit ist unser der Gottheit Höchstes“ – ein Rückweg zur *Freiheitsschrift* ?” en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 240-251; en especial consultar el análisis de la frase „*Freiheit ist unser der Gottheit Höchstes*“ en pp. 245-251.

¹⁷⁶⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 168.

¹⁷⁶¹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 168.

¹⁷⁶² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 169.

¹⁷⁶³ Heidegger la describe así: “Una metafísica del mal es la fundamentación de la pregunta por el ser como fundamento del Sistema, el cual ha de ser erigido como Sistema de la libertad. Según esto se busca una metafísica –una marcha circular- ciertamente. Ya Kant habla de la metafísica de la metafísica. Esta es para él la Crítica de la razón pura, para Schelling, la metafísica del mal. A partir de ella podemos adivinar la distancia y lo que ha ocurrido entre tanto en la filosofía alemana”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 181. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

3.1. Metafísica del mal.

La metafísica del mal fundamenta la pregunta por el ser y, en tanto tal, es un “fundamento del Sistema”. A partir de lo señalado sobre el cambio en la filosofía alemana y el tránsito de Kant hacia Schelling siguiendo como hilo conductor la metafísica del mal Heidegger señala que “según el nuevo concepto de la libertad humana, el mal es algo a lo cual la libertad puede decidirse también”¹⁷⁶⁴. Por ello la realidad del mal no es una mera apariencia y no hay que concebirlo como un mero “no-ente” o “carencia”, pues desde esa perspectiva carecería de toda positividad. Contrapuesto a esta consideración Heidegger señala que “la pregunta por el mal y con ello la pregunta por la libertad tiene que ver de algún modo esencialmente con la pregunta por el ser del no-ente”¹⁷⁶⁵. A partir de esta consideración señala la importancia de la negatividad para explicar la realidad ontológica de la nada: “En referencia al principio del Sistema, es decir, a la pregunta por el ser, esto significa que la pregunta por la esencia del ser es a la vez la pregunta por la esencia del no y de la nada. La razón de que esto sea así, sólo puede residir a su vez en la esencia del ser mismo”¹⁷⁶⁶. De este modo el mal revela que a la esencia misma del ser, es decir, en el núcleo del problema ontológico mismo, radica la nada: “En consecuencia, la nada (*das Nichts*) no es algo nulo, sino algo terrible, lo más terrible a su vez en la esencia del ser mismo (*das Ungeheuerste im Wesen des Seyns*)”¹⁷⁶⁷. Se inicia así el camino hacia la tercera reducción a la negatividad, hacia la verdad del ser.

Se trata entonces de “desplegar la posibilidad interna del mal”¹⁷⁶⁸ en su alcance ontológico negativo, para ello Heidegger entiende la investigación sobre el tratado de Schelling como “una metafísica del mal con finalidad metafísica”¹⁷⁶⁹. La posibilidad interna de esta metafísica del mal es un “proyecto” que implica la “posibilidad de ser-hombre”¹⁷⁷⁰. El hombre es algo creado, diverso y separado de Dios, por lo tanto es necesario un proyecto de lo creado para que pueda explicarse la posibilidad interna del mal, ya que éste acaece en el hombre en tanto ser creado. Es así que siempre debe recordarse que “el origen de la creación yace en la esencia del espíritu eterno”¹⁷⁷¹ a los efectos de explicar la posibilidad interna del mal en el ente creado. El mal tiene un

¹⁷⁶⁴ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 177.

¹⁷⁶⁵ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 177.

¹⁷⁶⁶ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 177.

¹⁷⁶⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 177.

¹⁷⁶⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 184.

¹⁷⁶⁹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 192.

¹⁷⁷⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 226.

¹⁷⁷¹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 157. Al respecto Heidegger señala que este proceso de lo creado en relación al creador como espíritu eterno móvil y deviniente se produce del siguiente modo: “Pero de la esencia del creador puede inferirse lo que forma parte de la esencia de lo creado, y en qué modo él sea. Crear algo es la fabricación de algo que no está-delante como cosa, sino la flexión de la voluntad eterna del anhelo en la voluntad de la palabra, de reunión: *por ello* lo creado mismo es un querer y algo que llega a ser en el querer”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 226-227. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

origen temporal en el “devenir eterno” en Dios mismo, en el fundamento que está en Dios sin ser Dios mismo:

“El devenir eterno en Dios tiene su eterno comienzo en que Dios se divisa a sí mismo, a su fiel imagen, en lo que el anhelo eterno (*die ewige Sehnsucht*) busca en el fundamento. El devenir en el fundamento iluminado (*im gelichteten Grunde*) es, en cierto sentido, un constante y anheloso retroceder hacia sí, y mientras más clara es la iluminación, tanto más egoísta es el afán de lo creado por llegar al centro de él mismo, al fundamento más profundo. La voluntad particular, intensificada en la esencia de la naturaleza, es un retorno eternamente afanoso (*ewig süchtige Rückkehr*), pero jamás alcanzable por ésta, hacia el fundamento más profundo, una búsqueda de Dios”¹⁷⁷².

En el “devenir eterno” de Dios que marca su “eterno comienzo” se potencia la voluntad individual del fundamento, la cual pugna por retornar eternamente hacia su creador, hacia su fundamento más profundo. Pero no logra su cometido, esta dificultad está a la base de la posibilidad interna del mal como rebelión del fundamento en Dios contra Dios mismo: “A esa tendencia a retroceder hacia el centro del fundamento más hondo, al más profundo egoísmo (*der tiefsten Eigensucht*) del anhelo del fundamento, corresponde, en el devenir de lo creado, en tanto idéntico con ese anhelo, elevarse hacia la pura luz del entendimiento, de manera que la voluntad universal y el centro de todas las voluntades particulares se unen de golpe, se vuelven lo mismo”¹⁷⁷³. Ese profundo egoísmo de la voluntad individual es un anhelo del fundamento por convertirse en existencia separada de la voluntad eterna universal¹⁷⁷⁴. De tal modo que “Esta separabilidad de ambos principios, inherente a la esencia del ser hombre, no es otra cosa que la posibilidad interna del mal”¹⁷⁷⁵. De esta forma la voluntad individual en su egoísmo se vuelve la condición del mal, el mal tiene su condición interna en una sublevación del fundamento, en una suerte de perversión de dicho fundamento con respecto a su esencia eterna divina¹⁷⁷⁶.

¹⁷⁷² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 244.

¹⁷⁷³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 244.

¹⁷⁷⁴ El egoísmo que lleva hacia el mal se expresa así como una separabilidad de los principios, Heidegger lo señala del siguiente modo: “Como el egoísmo (*Eigensucht*), la tendencia a replegarse a sí mismo, es elevada en el hombre al entendimiento y a la palabra, la mismidad él es, en cuanto tal, espíritu. El hombre “es” un ser egoísta, particular, separado de Dios, un ser que, en su separación, quiere precisamente a la voluntad más oculta del fundamento y, en tanto espíritu, se divisa a la vez a sí mismo en la unidad de la particularización separada. En ese divisarse a sí misma, ese egoísmo ha sido elevado al nivel del espíritu... En la mismidad del hombre en tanto espiritual están, por eso, unidos ambos principios, pero la unidad de los principios es aquí separable, tiene incluso que ser separable, Pues para que Dios pueda existir, es decir, salir fuera de *sí en cuanto tal* y exponerse, a fin de que él pueda patentizarse *en tanto* unidad de ambos principios, esa unidad, que es inseparable en el espíritu eterno, tiene que escindirse ahora ella misma y exponerse en su separabilidad”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, pp. 245-246. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger).

¹⁷⁷⁵ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 246.

¹⁷⁷⁶ Dice Heidegger: “¿En qué consiste la maldad del mal? De acuerdo con la nueva determinación de la libertad, antes mencionada, ella es la facultad para el bien y para el mal. Según esto, el mal se anuncia como una posición propia de la voluntad y por cierto como un modo propio de ser libre en el sentido de ser sí mismo a partir de la propia ley esencial. En tanto la voluntad propia se levanta por encima de la

La voluntad individual quiere convertirse en la voluntad universal, es decir, se subleva contra su sometimiento a la voluntad universal y quiere ser libre, ese ser libre es la condición del mal. El mal es una suerte de principio de individuación de la voluntad singular en el fundamento que quiere elevarse a voluntad universal, esta suerte de perversión de la unidad que caracteriza al mundo divino es el modo en que emerge la negatividad del mal. Como habíamos señalado esta negatividad inherente al mal no es meramente una deficiencia, sino que incluye su propia afirmación: “Pero la perversión y la revuelta no son algo solamente negativo y nulo (*nur Negatives und Nichtiges*), sino la negación que toma el poder (*sich in die Herrschaft setzende Vereinigung*)”¹⁷⁷⁷. Es por eso que para Heidegger el mal en tanto negatividad es algo positivo, pues hace a la libertad del hombre: “Sólo podemos aprehender la verdadera esencia de la negación, que se expande en el mal en tanto perversión, si comprendemos con suficiente originariedad el concepto de afirmación, de lo positivo y de la posición”¹⁷⁷⁸. La afirmación así entendida es concebida “de modo originario” y da cuenta de la negatividad metafísica del mal, la cual se genera en la esencia eterno-temporal de Dios en tanto revuelta del fundamento por llegar a la existencia. De allí que Heidegger afirme: “El mal no entraña solo algo positivo en general, sino lo más positivo de la naturaleza misma, el querer ir hacia sí mismo del fundamento, “es” en este caso lo negativo (*das Negative*), “es” en tanto negación (*Vereinigung*) bajo el aspecto del mal”¹⁷⁷⁹. Por ello la negatividad muestra aquí su originariedad con la positividad en la naturaleza humana: “la afirmación y la negación tienen una esencia originaria en el Dasein humano”¹⁷⁸⁰ y de esta forma dicha negación y el mal patentizan en el análisis su unidad originaria¹⁷⁸¹.

Debido a la negación del fundamento en la unidad originaria con Dios ese fundamento se vuelve movable e independiente de Dios mismo y en esa independencia que alcanza busca que su egoísmo, propio de toda voluntad individual que se niega en Dios comprendido como voluntad universal, ocupe su lugar y se convierta en voluntad universal misma dando lugar así al mal: “El mal, como tiranía del egoísmo sobre la totalidad (*Tyranei der Eigensucht über das Ganze*), se funda en general en el afán del fundamento, a saber, en tanto éste tiende a convertirse en el principio dominante dentro

voluntad universal, ella quiere ser precisamente ésta. Por medio de esa sublevación (*Erhebung*) se cumple un modo propio de unificación, así pues, una manera propia de ser espíritu. Esa unificación es una perversión (*Verkehrung*) de la voluntad inicial, es decir, una perversión de la unidad del mundo divino (*Einheit der göttlichen Welt*), en el cual la voluntad universal esta en armonía con la voluntad del fundamento”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 247-248).

¹⁷⁷⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 248.

¹⁷⁷⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 248.

¹⁷⁷⁹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 250. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁷⁸⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 249.

¹⁷⁸¹ Heidegger lo señala del siguiente modo: “La negación en tanto perversión es por ello posible sólo y propiamente allí, donde lo que está coordinado uno al otro, fundamento y existencia, se vuelve libremente movable uno contra el otro y ofrece con ello la posibilidad de una unidad pervertida... El fundamento del mal yace así en la voluntad originaria, hecha patente, del primer fundamento. El mal tiene su base en el fundamento independiente de Dios y no es otra cosa que éste, y por cierto ese fundamento en tanto voluntad originaria egoísta, salida fuera de sí para ser la mismidad separada del espíritu creado, y que se ha puesto en lugar de la voluntad universal”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 249-250).

de lo creado, en lugar de seguir siendo precisamente fundamento”¹⁷⁸². Hay una forma entonces de perversión o negatividad del fundamento en Dios, pero, como el fundamento es en Dios lo que Dios no es, esa negatividad si bien es originaria revela que hay una negatividad aún más originaria.

Señala Heidegger a modo de definición con respecto a la negatividad del mal en relación a Dios: “*El mal es la revuelta de la per-versión del fundamento de la voluntad esencial hacia la inversión de Dios (Die Böse ist der Ausfuhr der Verkehrung des Grundes des wesentlichen Willens in die Umkehrung des Gottes)*”¹⁷⁸³. El mal constituye entonces una suerte de inversión que genera la negatividad en el seno de la eternidad móvil de Dios, la negatividad del mal es una revuelta contra la voluntad universal de Dios. Complementariamente señala también Heidegger que “... esa perversión de la voluntad viene a ser un Dios invertido, el antiespíritu, y en consecuencia la revuelta contra el ser originario, la expansión del antagonismo contra la esencia del ser, la inversión de la ensambladura ontológica en el desensamble, en el cual el fundamento se levanta a la existencia y se pone en su lugar”¹⁷⁸⁴. En esta perversión e inversión la negatividad del mal hace patente la temporalidad de Dios, su eternidad móvil en la cual el fundamento puede rebelarse negativamente e invertir a Dios; en ese patentizar de la “metafísica del mal” se revela una forma de negatividad más originaria aún que la que porta el mal para el hombre, se trata de la tercera reducción como verdad del ser expresada como *absolute Indifferenz*.

3.2. Urgrund, Ungrund como absolute Indifferenz.

Heidegger considera que “El principio del mal tiene que ser buscado más alto, en lo espiritual”¹⁷⁸⁵ y a modo de introducción a esa forma más alta de negatividad en lo espiritual”, indica que “del eterno acto de creación (*der ewigen Tat der Schöpfung*) de las cosas”¹⁷⁸⁶ Dios tiene una existencia “en sí mismo” en su “autorrevelación originaria y esencial”. Esto es, antes del “eterno acto de creación” Dios ya es temporal, pues tiene un pasado¹⁷⁸⁷. De este modo el pasado cobra primacía como momento temporal, pero eso no implica que agote el acto de creación, pues solo “es un modo del eterno devenir de Dios en total”¹⁷⁸⁸. El “inicio esencial” de Dios es en realidad una “indiferencia

¹⁷⁸² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 261.

¹⁷⁸³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 184. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

¹⁷⁸⁴ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 248.

¹⁷⁸⁵ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 208.

¹⁷⁸⁶ Dice Heidegger al respecto: “Existencia es la autorrevelación originaria y esencial (*die ursprüngliche und wesenhafte Selbstoffenbarung*) de Dios en sí mismo *antes (vor)* del eterno acto de creación (*der ewigen Tat der Schöpfung*) de las cosas. Pero la existencia está referida a aquello en Dios de donde él sale en cuanto ex-sistente (*ex-sistenter*), es decir, el fundamento en Dios. A partir de la esencia del fundamento tiene por ello su inicio esencial (*wesenhaften Anfang*), su “principio”, la existencia, la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*) en general y la creación del mundo en especial, así pues el ser-hombre y la posibilidad del mal”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 210. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

¹⁷⁸⁷ Por ello aclara Heidegger “la consideración de origen tiene que iniciarse con un proyecto de la esencia de ese fundamento en Dios”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 211).

¹⁷⁸⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 213.

absoluta” que no queda reducida a ningún éxtasis temporal específico, ya que si sucediese eso Dios perdería su “autorrevelación en general” y la “posibilidad del mal”¹⁷⁸⁹. En ese sentido Schelling, según indica Heidegger, introduce una segunda noción de negatividad directamente asociada al devenir como “esencia del ser de Dios”:

“La esencia del ser de Dios es un devenir (*Das Wesen des Gottseins ist ein Werden*). Al retroceder al fundamento de ese devenir, apuntamos a algo que es *en (in)* Dios, en tanto está determinado a la vez equioriginariamente (*gleichursprünglich*) por fundamento y existencia. La exposición de Schelling suscita la apariencia de que Dios fuera primero solo en tanto *fundamento (als Grund)*; pero Dios es siempre lo que está determinado por fundamento y existencia, la “protoesencia (*Urwesen*)”, que es en cuanto tal su esencia, *antes (vor)* de todo fundamento y *antes (vor)* de toda existencia, así pues en general antes de toda dualidad. Schelling la llama... el “fundamento originario o más bien el *no-fundamento (Urgrund oder vielmehr Ungrund)*”, la “*Indiferencia absoluta (absolute Indifferenz)*”, de la cual no puede predicarse propiamente en forma certera ninguna diferencia, ni siquiera la ensambladura del ser (*Seynsfuge*). El único predicado de lo absoluto es la “carencia de predicado”, sin que lo absoluto se convierta por esto en una nada (*ohne daß damit das Absolute zum Nichts wird*)”¹⁷⁹⁰.

Hay un “fundamento originario (*Urgrund*)” que en tanto “*in-fundamento (Ungrund)* es una “*Indiferencia absoluta (absolute Indifferenz)*” que constituye la esencia de Dios. Es decir, el “eterno devenir” tiene su “protoesencia (*Urwesen*)” en una negatividad indiferente, una suerte de neutralidad negativa, que permite caracterizar la esencia o ser de Dios como un devenir eterno. En este sentido hablamos aquí de tercera reducción como verdad del ser. Daremos una primera precisión de esta noción de “neutralidad” negativa como “horizonte”¹⁷⁹¹ en el Anexo 2 cuando desarrollemos el “esquema de la presencia” en la *Vorlesung Die Grundprobleme der Phänomenologie*: “La presencia pertenece como esquema horizontal a un presente”¹⁷⁹². Pero, ha de señalarse, cuando la temporalidad es un eterno devenir que reúne equioriginariamente a todas las dimensiones del tiempo en su neutralidad e indiferencia originaria, abarca no solamente al presente y al esquema de la presencia, como es el caso en *Die Gründprobleme der Phänomenologie*¹⁷⁹³, sino a la totalidad de las dimensiones temporales. Este “fundamento originario” o “*in-fundamento*” o “*indiferencia absoluta*” en tanto es el

¹⁷⁸⁹ “Sabemos que el mal es una posibilidad de la libertad humana; por ello, en la clarificación del origen de la posibilidad interna del mal tiene que ponerse de manifiesto la esencia de la libertad humana... como el logro de una comprensión verdadera depende ante todo de que sigamos al *movimiento* de arrojamiento del proyecto...”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 209-210. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁷⁹⁰ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 212-213. Los términos destacados en bastardillas, los términos entrecorillados y los términos destacados en bastardillas y entrecorillados son de Heidegger.

¹⁷⁹¹ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 443.

¹⁷⁹² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, p. 443.

¹⁷⁹³ “La posibilidad de la comprensión del ser radica en que el presente en tanto capacidad de tratar con el ente *en tanto* presente, tiene *en tanto* éxtasis al horizonte de la presencia”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, GA 24, pp. 443-444. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

fundamento negativo¹⁷⁹⁴ del “devenir eterno” no debe comprenderse como una mera nada porque “vuelve patente la esencia de Dios (*das Wesen Gottes zu offenbaren*)”¹⁷⁹⁵. Porque una mera nada, sería un simple no-existir, y esta “*indiferencia absoluta*” no solo existe sino que es el “único predicado de lo absoluto” anterior a todo dualismo que elimina todas las diferencias.

Heidegger señala en torno al devenir de Dios, de lo Absoluto, que proviene de esta “*Indiferencia absoluta*” que es un “devenir sin comienzo”¹⁷⁹⁶, este “devenir divino” es, desde nuestro punto de vista, una nueva forma de referirse por parte de Heidegger a la eternidad ya definida como la “temporalidad más originaria” de Dios. Esta eternidad es un “devenir divino” que constituye la “esencia del ser-Dios” porque origina su tiempo, y permite que haya un “devenir de las cosas” ya que ninguna puede ser por fuera de Dios, es decir, por fuera del tiempo originario constituido como “devenir sin comienzo” de Dios. Por lo tanto se especifica el modo de ser del devenir¹⁷⁹⁷, la temporalidad de las cosas es un devenir que se funda en la temporalidad originaria de Dios, en su “devenir sin comienzo”. Queda fijado el alcance de la temporalidad de las cosas a partir de su devenir en Dios¹⁷⁹⁸. Las cosas son temporales, es decir, devienen porque Dios es temporal. Ahora bien, hay una diferencia fundamental entre el devenir de Dios y el devenir de las cosas¹⁷⁹⁹. No sólo el devenir de las cosas depende del devenir de Dios en su devenir proviene de él, sino que además el devenir de las cosas es un modo por el

¹⁷⁹⁴ Fundamento negativo porque es “el fundamento, diverso de Dios mismo, pero esenciante en él”. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 216.

¹⁷⁹⁵ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 213.

¹⁷⁹⁶ Heidegger al respecto: “Y ese devenir (*Werden*) no tiene su comienzo en el fundamento, sino lo tiene equioriginariamente (*gleichzeitig*) en el existir, es decir, es un devenir sin comienzo (*ein anfangsloses Werden*). Ahora bien, como la esencia del ser-Dios es tal devenir (*Weil nun aber das Wesens des Gottseyns solches Werden ist*) hay que concebir también el ser de las cosas como devenir, puesto que nada de lo que *es (ist)* puede ser pensado absolutamente por fuera de Dios”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 213. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁷⁹⁷ “El modo en que un pensador “ve las cosas” depende del grado de originariedad (*ursprünglich*) con que él concibe la esencia del ser (*Wesen des Seyns*), y a la inversa: la originariedad (*ursprünglich*) con la que él divisa la esencia del ser (*Wesen des Seyns*) depende del tipo de experiencia fundamental de las cosas (*Grunderfahrung der Dinge*) que lo guía”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 213. La expresión entrecomillada es de Heidegger).

¹⁷⁹⁸ Heidegger lo señala así: “Esa interpretación de la cosidad es ahora también un presupuesto para comprender rectamente qué quiere decir Schelling, al enunciar que el ser de las cosas es un devenir (*das Seyn der Dinge sei ein Werden*). En este caso no se alude al lugar común de que todas las cosas se modifican continuamente; no se alude tampoco a aquella constatación superficial de que en ninguna parte de mundo hay inmovilidad (*kein Stillstand*) y que las cosas no tienen propiamente ningún ser (*Seyn*); esa proposición quiere más bien decir: las cosas *son (sind)* ciertamente, pero la esencia de su ser (*Wesen ihres Seyns*) consiste en exponer en cada caso una etapa y un modo en el cual lo absoluto se *fija* y expone. El ser no es disuelto en un devenir extrínseco, llamado devenir, sino el devenir es concebido como un modo de ser (*Das Seyn wird nicht in ein äußerliches Zerfließen, genannt Werden, aufgelöst, sondern das Werden wird als eine Weise des Seyns begriffen*)... El devenir es un modo como el ser se conserva y no el simple contrario del ser (*Das Werden ist eine dem Seyn dienstbare Weise der Seinsbewahrung, und nicht das einfache Gegenteil zum Seyn*), como parece fácilmente, cuando se distingue el ser y el devenir sólo según puntos de vista formales, y el ser es entendido como estar delante cósmico”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 214. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁷⁹⁹ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 319-338.

cual el devenir se conserva¹⁸⁰⁰. Cómo las cosas tienen un ser, no se puede decir de ellas que carecen de ser por tener movilidad, por el contrario pese a que devienen desde lo absoluto, éste se fija y conserva en ellas. Lo cual implica que el ser de las cosas no se disuelve en un mero devenir extrínseco, sino que en cierta medida el devenir de las cosas fija el ser. El “devenir divino” es siempre temporalidad en eterno movimiento, por el contrario, el movimiento de las cosas tiene una fijación, el “devenir divino” es constante creación, el devenir de las cosas –fundadas en el “devenir sin comienzo” de Dios– conserva. Por ello, desde esta interpretación el movimiento verdaderamente originario es el “devenir divino” de Dios que nunca fija el tiempo sino que lo desarrolla frente al devenir de las cosas que “es un modo como el ser se conserva”¹⁸⁰¹.

3.3. “La isocronía originaria de la temporalidad absoluta llamada eternidad” y la *absolute Indifferenz* como Nada.

Dice Heidegger, siguiendo a Schelling, sobre la “isocronía originaria” del tiempo eterno de Dios lo siguiente:

“El ser de Dios existente es el devenir en la isocronía originaria de la temporalidad absoluta llamada eternidad. El ser de las cosas es un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del ser divino a la patencia de los contrarios aún ocultos (*Das Seyn des existierenden Gottes ist das Werden in der ursprünglichen Gleichzeitigkeit der absoluten Zeitlichkeit, genannt Ewigkeit. Das Seyn der Dinge ist in Werden als ein bestimmtes Heraustreten des göttlichen Seyns in die Offenbarkeit der sich noch verbergenden Gegensätze*)”¹⁸⁰².

La presente cita vertebra el análisis de esta sección. Comencemos por su segunda parte que refiere al ser de las cosas como “un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del ser divino a la patencia de los contrarios aún ocultos”. Como ya señalamos al analizar la negatividad del mal su existencia en el mundo prueba que los entes son temporales, es decir, que las cosas devienen en el mundo son una “salir afuera del ser divino” y que “la patencia de los contrarios aún ocultos” se desoculta en dicho mundo cósmico. Por lo tanto la explicación de la posibilidad del mal en el mundo por parte de Schelling¹⁸⁰³, en la lectura que Heidegger hace de este proceso, constituye la clave que permite entender cómo se origina el tiempo en el mundo finito¹⁸⁰⁴. En virtud de este

¹⁸⁰⁰ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 338-343.

¹⁸⁰¹ Para una crítica a la lectura metafísica de Heidegger sobre estos puntos cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Anmerkung 2*, p. 399.

¹⁸⁰² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 215.

¹⁸⁰³ Dice Heidegger refiriéndose al mal en el hombre en relación a Dios y su devenir: “Tiene que haber por esto algo tal, que se origine ciertamente del centro más intrínseco de Dios, que sea a su manera en tanto espíritu, y pertenezca en todo esto separado de Dios, como un ente singular. Ese ente singular es el hombre. El hombre tiene que ser, a fin de que Dios se haga patente. ¿Qué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del tedio absoluto. ¿Qué es el hombre sin Dios? La pura locura con el aspecto de algo inofensivo... Probar la posibilidad del mal quiere decir, mostrar en qué medida el hombre tiene que ser, y qué significa que el hombre sea”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 207-208).

¹⁸⁰⁴ Señala al respecto Heidegger: “La finitud por sí misma no es aún el mal, en todo caso no lo es cuando concebimos a la finitud como mera limitación, como un mero no-más y un cesar en algún sitio, en forma

razonamiento profundiza Heidegger la diferencia entre el devenir de las cosas “separadas de Dios” y el “devenir absoluto” de Dios mismo¹⁸⁰⁵.

Las cosas tienen un devenir que se funda en el ser separadas del “devenir absoluto” y son producidas, ese ser producidas expresa su movilidad, pues deviniendo se diferencian de Dios. Por lo tanto la producción de las cosas en su devenir es un movimiento ontológico y no un mero ser fabricadas¹⁸⁰⁶. Las cosas se constituyen en el movimiento del devenir creador y se individualizan¹⁸⁰⁷ y Heidegger destaca que “el devenir del ser creado es por esto la pregunta por el devenir del individuo”. Por lo tanto explicar el devenir de las cosas y el devenir del individuo a partir del “devenir absoluto” de Dios implica dar cuenta de la movilidad de la existencia¹⁸⁰⁸. Han de destacarse dos cuestiones de la exégesis heideggeriana. Por un lado, su profundización en la noción de individuo en la filosofía de Schelling¹⁸⁰⁹, al analizar “la esencia de la individuación y en consecuencia por el principio que determina al individuo en su individualidad”¹⁸¹⁰,

análoga a la restricción de una cosa corpórea, separada en sí misma”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 208).

¹⁸⁰⁵ Dice Heidegger al respecto: “El ser de las cosas es ser separadas de Dios en tanto devenir absoluto (*Das Seyn der Dinge ist in Geschiedensein von Gott als dem absoluten Werden*); el ser de las cosas es por esto él mismo un devenir. Por ello, ese devenir tiene que fundarse, por una parte, en un fundamento diverso de (**von**) Dios y, a la vez, por la otra, en un fundamento esenciante (*wesenden Grunde*), sin embargo, en (**in**) Dios. ¿Cómo puede concebirse ese fundamento que funda la separación de las cosas de Dios en el sentido de su interioridad en (**in**) Dios?”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 215. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁸⁰⁶ Heidegger así lo explica: “Hemos oído: que el ser de las cosas es el devenir (*Das Seyn der Dinge ist ein Werden*). El ser creado (*Geschaffensein*) no significa por ello ser fabricado (*Angefertigtsein*), sino el estar en la creación como en devenir (**Stehen in der Schöpfung als einem Werden**). Por ello, todo depende de aprehender el movimiento deviniente de ese devenir (*Erfassen der Werdebewegtheit dieses Werdens*)”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 228. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁸⁰⁷ Señala Heidegger: “La pregunta por el devenir del ser creado es por esto la pregunta por el devenir del individuo (*Die Frage nach dem Werden des Geschaffenseins ist daher die Frage nach dem Werden des Einzelnen*), es decir, por la esencia de la individuación y en consecuencia por el principio que determina al individuo en su individualidad. Esta pregunta es conocida en la historia de la metafísica como la pregunta por el principium individuationis. Podemos decir que Schelling proporciona aquí y en todo el tratado, unas de las exposiciones más profundas y fructíferas de ese principio. Y él logra esto porque ve ese principio en el movimiento del devenir creador mismo (*in der Werdebewegtheit der Schöpfung selbst*)”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, pp. 228-229).

¹⁸⁰⁸ Señala Heidegger: “El origen esencial de lo creado puede hacerse visible sólo a la luz del movimiento del crear, de su esencia (*Der Wesensursprung des Geschaffenen kann nur sichtbar werden im Lichte der Bewegtheit des Schaffens, ihres Wesens*). Al exponer todo esto se trata de un proyecto esencial y no de la descripción de algo que yace delante en algún sitio y puede ser mostrado inmediatamente”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Sommersemester 1936, GA 42, p. 234).

¹⁸⁰⁹ Al respecto de este valor central del hombre en Schelling señala Slavoj Žižek, que para Schelling “El hombre está directamente vinculado con lo Absoluto en la medida que ocupa un lugar único entre las cosas creadas”. (Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016, p. 42).

¹⁸¹⁰ Con respecto a este punto señala nuevamente Slavoj Žižek el lugar central del hombre y su relación con Dios en la filosofía de Schelling: “Schelling logra pensar la libertad humana como real y el hombre como ser finito subordinado a lo Absoluto, esto es, él es capaz de evitar los dos extremos: la noción del hombre como un epifenómeno cuya libertad es una ilusión fundamentada en su ignorancia y la falsa elevación del hombre al sujeto de todo ser sin lo Absoluto por encima de él”. (Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, p. 107).

especifica el vínculo entre el hombre y lo Absoluto, Dios¹⁸¹¹. Por otro lado, el individuo ya no es en este análisis el ente privilegiado para la mostración de la temporalidad originaria. Ahora el principio individuationis en tanto “principio que determina al individuo en su individualidad” depende de una temporalidad originaria, a saber, el “devenir absoluto” de Dios. El devenir del individuo en su individualidad, el hombre, y el devenir de las cosas tienen su “origen esencial” “en el movimiento del devenir creador mismo”¹⁸¹².

Este proyecto esencial da “el origen esencial de lo creado”, por ende, es un movimiento del crear que especifica el alcance temporal del devenir¹⁸¹³. El proyecto esencial del devenir incluye así a Dios, al hombre y la naturaleza. Y ese proyecto esencial del devenir constituye la esencia del ser. Así queda expresada la tercera reducción a la negatividad como verdad del ser: en la esencia de Dios como una proto-esencia que es su proto-fundamento o infundamento. Sin esta negatividad originaria no se constituiría el problema central que inicia el devenir de Dios, su movilidad. La esencia del ser entendida de este modo tripartito coloca como tarea central analizar la noción de movilidad¹⁸¹⁴. Tenemos una articulación entre naturaleza viviente¹⁸¹⁵, entendida como

¹⁸¹¹ Sobre el punto cabe destacar la siguiente mención de Slavoj Žižek a la filosofía de Schelling donde se explicita la relación específica entre el hombre finito y lo Absoluto infinito: “*Lo finito es en sí responsable de su caída desde lo Absoluto*: la causa positiva de lo finito no es Dios en sí, sino el vínculo roto entre Dios y su criatura (esto es, la caída de la criatura desde Dios)... *Lo finito es creado por Dios para que pueda devenir en infinito por sus propios esfuerzos*: Dios creó lo finito, pero lo hizo para que emerja en medio de lo finito como el *Gegen-Bild* de Dios”. (Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, pp. 108-109. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹⁸¹² Complementariamente señala con claridad Slavoj Žižek enfatizando la dependencia sostenida por Schelling del hombre con respecto a Dios en tanto Absoluto lo siguiente: “¿en qué consiste, según Schelling, la Caída del Hombre? Cuando el hombre emerge como conciencia de sí, se postula como un ser centrado en sí, como un sujeto que reduce todas las demás entidades a un medio de su afirmación propia, a meros objetos de los cuales apropiarse y a los cuales explotar. La impensable paradoja para esta actitud centrada en sí misma es que mi conciencia de mí no es simplemente “mía”, la conciencia de mi persona como sujeto; como conciencia de sí, soy siempre ya “descentrado”, un medio en el que un Objeto trascendente (lo Absoluto) logra conciencia, toma conciencia de sí. No es posible para mí comprender este Objeto porque me excede: puedo entender su dimensión solo mediante una concesión extática”. (Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, pp. 134-135. Los términos entrecomillados son del autor).

¹⁸¹³ “Dios, la naturaleza y el hombre son experimentados de antemano de manera diversa, y en cuanto tales tienen que entrar por vez primera y a la vez en el proyecto esencial de su devenir (*Wesensentwurf ihres Werdens*). Ese devenir es la esencia del ser (*Dieses Werdens ist das Wesen des Seyns*). Por ello el ser no puede ser entendido como el estar delante de algo fabricado, sino como el ensamble de fundamento y existencia (*als Fuge Grund und Existenz*). El ensamble (*Fuge*) no es un rígido armazón de determinaciones sino esencia como voluntad (*west als Wille*), en tanto esencia ella misma en sí misma (*selbst in sich wesend*) en referencia recíproca”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 235).

¹⁸¹⁴ Heidegger lo hace del modo siguiente: “Lo que Schelling busca aprehender aquí en su esencia (*Wesen*) es la *movilidad de un viviente en general (Bewegtheit eines Lebendigen überhaupt)*, la estructura esencial del movimiento vital (*Wesensbau der Lebensbewegtheit*), que no es captable de antemano por medio de las representaciones habituales de movimiento (*Bewegungsvorstellungen*). Para aclarar esto podríamos y tendríamos que traer a colación la filosofía de la naturaleza plasmada por Schelling mismo. Pero, por un lado, ésta recibe aquí una orientación nueva y, por el otro, no sería posible “informar (“*berichten*”)” sobre ella con toda brevedad. Lo esencial en ella es el movimiento (*Die Bewegung in ihr ist das Wesentliche*), y por esto la recta dirección de la mirada es decisiva para su comprensión. El contenido de la filosofía de la naturaleza y sus presupuestos inexpresos no nos impiden adquirir esa dirección; el mayor obstáculo es la concepción habitual de la naturaleza y de su realidad, de lo que admitimos como realidad. Y por este motivo, para apropiarnos de la filosofía de la naturaleza es importante saber y conocer la consideración habitual de la naturaleza en forma corriente”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester

un devenir desde el “devenir absoluto” de Dios, con el hombre que en tanto viviente que se temporaliza hace posible el mal en el mundo, dice Heidegger: “Sabemos que el proyecto de movilidad del crear de lo creado (*der Entwurf der Werdebewegtheit des Schaffens des Geschaffenes*) está dirigido a la tarea que apunta más allá, de poner de relieve la posibilidad metafísica (*metaphysische Möglichkeit des Menschen*) del hombre. Esta última debe exponer, a su vez, en qué consisten las condiciones de la posibilidad interna del mal”¹⁸¹⁶. La posibilidad del mal tiene así un valor ontológico fundamental, pues al dar cuenta de “la posibilidad metafísica del hombre” revela su “naturaleza temporal y, por ende, viviente”, naturaleza que ha de ser comprendida desde la movilidad del ser de Dios: “La posibilidad interna del mal entraña la pregunta por la posibilidad interna del ser hombre. El hombre es un ser creado, no absoluto, y por cierto un nivel y lugar sobresaliente dentro de lo creado que se crea a sí mismo. Es necesario determinar ese nivel”¹⁸¹⁷. A los efectos de determinar entonces dicho nivel ha de considerarse que la negatividad del mal rige en el devenir temporal de las cosas y del hombre, pero presupone, como hemos señalado, la negatividad la *absolute Indifferenz* que funda la movilidad en general. Con este recordatorio inciamos el tratamiento de la primera parte de la cita que estructura esta sección, nos referimos al pasaje de la cita que afirma: “el devenir en la isocronía originaria de la temporalidad absoluta llamada eternidad”. A propósito de ello la siguiente reflexión de Heidegger resulta instructiva sobre este particular:

“De tal modo, al seguir el proyecto schellingiano de la esencia de la movilidad (*Schellingschen Entwurfs des Wesens der Bewegtheit*) la naturaleza creada y creadora, tenemos que tener en la mira la pregunta metafísica por el ser (*die metaphysische Seinsfrage*), y no debemos recaer en la actitud de una curiosidad ingenua, a la que le gustaría descubrir en esa oportunidad el secreto del taller (*Werkstattgeheimnis*). Pero ese “por aquel entonces (“*damals*”)” no existe en absoluto pues el acaecer es eterno, es decir: es también un ahora instantáneo (*weil das Geschehen ein ewiges, und das besagt: auch ein jetzt augenblickliches ist*)”¹⁸¹⁸.

1936, GA 42, pp. 237-238. Los términos destacados en bastardillas el termino destacado entrecomillado son de Heidegger).

¹⁸¹⁵ Señala Heidegger al respecto: De esta forma, la naturaleza tiene una función central, su movilidad permite esclarecer “la *movilidad de un viviente en general (Bewegtheit eines Lebendigen überhaupt)*”, más específicamente, “la estructura esencial del movimiento vital (*Wesensbau der Lebensbewegtheit*)”. Para lo cual no hay que entender la noción de movimiento en el sentido de sus representaciones habituales y tampoco la naturaleza debe ser entendida en el sentido habitual de la misma. De allí la importancia asignada por Heidegger a la filosofía de la naturaleza de Schelling, en la cual encontraríamos esta relación específica entre naturaleza y movilidad, dado que “lo esencial en ella es el movimiento”. Si la naturaleza es movimiento en este sentido esencial, entonces es naturaleza temporal y, por ende, viviente. De la temporalidad como “devenir absoluto” de Dios alcanzamos la particular movilidad del ámbito de la naturaleza, que será quien medie entre Dios y el hombre: “Así, pues, lo decisivo (que jamás se ha acometido seriamente): respecto de la naturaleza viviente (*die lebendige Natur*), es el proyecto esencial del movimiento de la vida *en tanto movilidad (der Wesensentwurf der Lebensbewegtheit als Bewegtheit)*”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 239-240. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

¹⁸¹⁶ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 242.

¹⁸¹⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 246.

¹⁸¹⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 227. El término entecomillado es de Heidegger.

Que la “esencia de la movilidad”, es decir, el “devenir absoluto” de Dios en tanto “devenir sin comienzo” sea “un ahora instantáneo” significa que el devenir temporal de las cosas y del hombre que se origina en él no es un mero devenir sucesivo sino que el tiempo está articulado y unificado de conjunto en el instante¹⁸¹⁹. Que “esencia de la movilidad” acaezca en “un ahora instantáneo” significa que el instante contiene la totalidad del “devenir absoluto” de Dios¹⁸²⁰. De esta forma el tiempo originario es articulado en una unidad que da lugar al devenir en las cosas y en el hombre, es decir, a la “naturaleza creada”. Y es así como puede comprenderse la noción de decisión humana en relación al esenciar de la temporalidad originaria, toda decisión humana “cae”, como afirma la cita siguiente, en el tiempo, es decir, todo decidir por “la esencia humana”¹⁸²¹ presupone la temporalidad en tanto unidad de sus momentos temporales:

“Lo más futuro de todo estar decidido de la esencia humana en su individualidad es lo más pasado (*Das Künftigste aller Entschiedenheit des menschlichen Wesens in seiner Einzelheit ist das Vergangenste*). Si el hombre es libre y si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, constituye la esencia del ser hombre, entonces el hombre individual sólo puede ser libre si se ha decidido inicialmente a la necesidad de su esencia. Esa decisión no ha sido tomada alguna vez, en un punto de la serie temporal, sino ella cae, en tanto decisión, en la temporalidad (*Diese Entscheidung ist nicht irgendwann, zu einem Zeitpunkt der Zeitreihe gefallen, sondern sie fällt als Entscheidung zur Zeitlichkeit*). Por esto, allí donde la temporalidad esencia propiamente (*Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich west*), en el instante, en el cual el haber-sido y el advenir se cierran de golpe en el presente (*in Augenblick, wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen*), donde destella al hombre su esencia plena como esencia suya (*wo dem Mensch sein volles Wesen als dieses eines aufblitzt*), allí experimenta éste que tiene que haber-sido siempre (*immer schon gewesen sein muß*) ya el que él es, como el que se ha determinado a ser éste”¹⁸²².

La instantaneidad del tiempo “donde la temporalidad esencia propiamente, en el instante” es la unidad del tiempo mismo como ser sido y futuro que se reúnen en el presente; en esa unidad del tiempo “donde destella al hombre su esencia plena como esencia suya” se revela la dependencia que tiene toda decisión humana con respecto al tiempo originario¹⁸²³. Tiempo en el cual lo más futuro de dicha esencia humana es lo más pasado, por eso Heidegger afirma en la cita: “Lo más advenidero de todo estar decidido de la esencia humana en su individualidad es lo más pasado”. A nuestro juicio la afirmación de la cita “en el instante, en el cual el sido y el futuro se cierran de golpe en el presente” ha de entenderse en el marco de lo que señala la cita que estamos comentando desde el inicio de esta sección, es decir, ese “se cierran de golpe” remite a “la isocronía originaria de la temporalidad absoluta llamada eternidad”. Se destaca

¹⁸¹⁹ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, , pp. 293-303.

¹⁸²⁰ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, , pp. 352-359.

¹⁸²¹ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, , pp. 359-370.

¹⁸²² Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936, GA 42*, p. 268.

¹⁸²³ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 263.

entonces que la unidad de haber-sido, advenir y presente “de golpe” expresa “el devenir en la isocronía originaria”. En tanto esa “isocronía originaria”, esa unidad, contiene a todo el tiempo Heidegger la llama “temporalidad absoluta” y considera que ésta es la forma originaria de la “eternidad”. Como ya habíamos visto, la eternidad entendida como la “temporalidad más originaria” era el “golpe (*Schlag*)” instantáneo que unía la totalidad de la temporalidad del tiempo, esta eternidad es ahora, complementariamente, denominada “temporalidad absoluta” en cuya isocronía se da: “el instante, en el cual el haber-sido y el advenir se cierran de golpe en el presente” para que destelle la esencia del hombre. Con lo cual hemos de ratificar lo que ya dijimos en esta sección, la esencia del “hombre es un ser creado, no absoluto” y, por ende, toda decisión que este emprendimiento depende de la “temporalidad más originaria”, esto es, de la “temporalidad absoluta llamada eternidad”¹⁸²⁴.

Hemos explicado cómo se produce el “devenir absoluto” en tanto “devenir sin comienzo” de Dios partiendo de su “proto-esencia”, es decir, desde la “absoluta indiferencia” que es un “fundamento originario (*Urgrund*)” de dicho devenir en el sentido de un “infundamento (*Ungrund*)” que inicia la distinción entre fundamento y existencia dando lugar al proceso de movilidad divina. Ese “infundamento” en tanto “Indiferencia absoluta” es la forma en que lo Absoluto revela su negatividad esencial previa a toda “Metafísica del mal” y a toda decisión temporal del hombre en tanto “el hombre individual sólo puede ser libre si se ha decidido inicialmente a la necesidad de su esencia”, por eso Heidegger dice que en esta “temporalidad absoluta” previa a todo devenir del hombre¹⁸²⁵: “el acaecer es eterno, es decir:... un ahora instantáneo”. A nuestro juicio en este sentido la unidad temporal del Dios como Absoluto es “la más alta unidad” y su “devenir absoluto” es un “eterno devenir”¹⁸²⁶, dice Heidegger al respecto:

“La más alta unidad es la de lo Absoluto. Pero como éste es, en cuanto tal, eterno devenir, el ser de ese deviniente tiene que ser concebido de manera que la unidad originaria esencia como unidad originante de todo. Esa unidad yace por eso incluso antes de la dualidad de fundamento y existencia; en tal unidad no puede distinguirse aún ninguna dualidad... Esa unidad es la “Indiferencia absoluta”. El único predicado que puede serle atribuido es que carece de predicado. La Indiferencia absoluta es la nada (*Die absolute Indifferenz ist das Nicht*) en el sentido de que toda enunciación del ser no es nada frente a ella”¹⁸²⁷.

La “Indiferencia absoluta es la nada” originaria inicia el proceso del devenir eterno, de esta forma esta nada está a la base del movimiento de temporalización de la eternidad. La nada originaria que atraviesa la “indiferencia absoluta” se expresa como un “ni-ni (*Weder-noch*)” y la distinción entre fundamento y existencia constituye la dualidad que

¹⁸²⁴ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 371-380.

¹⁸²⁵ Cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, pp. 231-247.

¹⁸²⁶ Para una caracterización general del proceso, cfr. Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, , pp. 381-391.

¹⁸²⁷ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, pp. 279-280.

inicia el “eterno devenir de lo Absoluto (*ewiges Werden des Absoluten*)”¹⁸²⁸. Como señala Ryōsuke Ōhashi, sin la negatividad radical no habría “ningún sistema de la libertad y ninguna vida”¹⁸²⁹. A nuestro juicio, la afirmación “la Indiferencia absoluta es la nada” consuma el tránsito, que ya habíamos vislumbrado en el análisis de la tercera forma del aburrimiento, desde la segunda reducción a la negatividad hacia su tercera forma, es decir, desde la negatividad definida como el fundamento para la libre trascendencia del abismo hacia una reducción negativa a la verdad que implica la no-esencia, la no-verdad y la sustracción ocultante en tanto condiciones de toda mostración. Nótese la complejidad de las reducciones fenomenológicas de la negatividad, pues como vimos en el Capítulo 4 la primera de ellas centrada en la angustia implicaba, además de la desazón y el desistimiento, la indiferencia. La sustracción ocultante, como tercera reducción, encuentra su carácter específico en las nociones schellingianas de infundamento e Indiferencia absoluta que constituyen una suerte de “no” que expresa “la energía del movimiento del devenir”¹⁸³⁰ y esta negatividad del “no” revela una sustracción originaria previa a todo desocultamiento y devenir, pues “el no es la diferencia a partir de la in-diferencia”¹⁸³¹. Esta tercera forma de reducción a la verdad como sustracción-ocultante radicaliza el aspecto de indiferencia ya presente en la primera de ellas y adquirirá otras modalidades específicas como veremos en el Capítulo siguiente dedicado al análisis de la poética de Hölderlin.

4. La genealogía de la eternidad viviente como segundo antecedente especulativo.

A los efectos de comprender el modo en que Heidegger analiza la noción de eternidad, cuando aborda la obra de Schelling, cabe tener en cuenta que dicha noción para Schelling se relaciona con lo Absoluto y afronta la siguiente dificultad: “El problema, el enigma mismo, es que hay algo más que lo Absoluto, que hay una realidad finita”¹⁸³². En virtud de ello pueden circunscribirse dos conceptualizaciones diferentes de lo eterno. Por un lado, en los primeros escritos schellingianos lo Absoluto es considerado una luminosidad eterna intemporal, hay en lo Absoluto eterno una suerte de cancelación del tiempo y, por el otro lado, a partir de 1809 en su *Freiheitschrift* Schelling considera la posibilidad de un Absoluto que si bien es eterno se revela en el tiempo histórico¹⁸³³.

¹⁸²⁸ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 281.

¹⁸²⁹ Ōhashi, Ryōsuke, “Der Ungrund und das System (403-416)” en *F.W.J. Schelling Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, (Otried Höffe y Annemarie Pieper, editores), Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 235-252; p. 247.

¹⁸³⁰ Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlich Courtine*, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, pp. 203 a 236 en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling, en Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, I. Trimester 1941/Sommersemester 1941, GA, 49, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 182.

¹⁸³¹ Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, I. Trimester 1941/Sommersemester 1941, GA, 49, p. 183.

¹⁸³² Pascal, David, *Schelling. De l’absolu à l’histoire*, p. 17.

¹⁸³³ “Sin embargo, el idealismo de Schelling no sería un idealismo especulativo (aunque se presentó por primera vez, en 1800, como “idealismo trascendental”) si el Absoluto no pudiera contemplarse en lo que no es él, brillando, no obstante, por su ausencia. En contraste con la contemplación, la especulación supone de hecho un rodeo (*détour*), una aptitud para considerar lo positivo en lo negativo (Hegel), lo infinito en lo finito (Schelling). Sin embargo, existe un conocimiento directo de lo Absoluto, que es la intuición intelectual, primero alabada como el sésamo de la filosofía, pero cuya inmediatez puede parecer sospechosa a un pensamiento que, desde 1809, va a inscribir lo Absoluto en el horizonte del tiempo y la historia, a favor de un curso mucho más animado y mediaciones que requieren cierta lentitud discursiva. El Absoluto sin duda perderá su carácter de iluminación primera, pero para ganar a cambio todo el grosor

Heidegger interpreta la explicación dada por Schelling del devenir de Dios en este segundo sentido de eternidad, como origen y diferenciación del tiempo. Como señala Pascal David refiriéndose a este período de la obra de Schelling: “Que lo Absoluto puede ser descubierto a través de una historia abre la posibilidad de una filosofía del tiempo”¹⁸³⁴. En ese sentido de una filosofía del tiempo la exégesis heideggeriana del tratado de Schelling marca un punto de viraje con respecto a sus consideraciones precedentes sobre el vínculo temporalidad-eternidad. Explicaremos cómo se desarrolla esta segunda acepción en el pensamiento de Schelling, a los efectos de complementar el planteo de Heidegger y ponderar los alcances y límites de esta influencia schellingiana en este período de su obra.

En primer lugar ha de señalarse que se produce un cambio en la noción de antecedente especulativo. Desde esta exégesis heideggeriana de Schelling “antecedente especulativo” ya no significará el centramiento del tiempo en un ente privilegiado para su elucidación, sino al decir de Jean-François Courtine una “especulación trinitaria y teogónica”¹⁸³⁵ sobre el tiempo en la cual se comprobará una definición de eternidad como núcleo temporal. Heidegger se ocupa así de un autor que ha constituido una genealogía del tiempo en la cual se cuestiona la “subordinación del tiempo a la eternidad”¹⁸³⁶ entendiendo por esta última la mera duración supratemporal o intemporal de un ahora permanente. La presente sección se aboca a examinar este aspecto: la temporalización del Dios eterno. A este nuevo aspecto especulativo, la temporalidad eterna de Dios, debemos agregar la sistematicidad y organicidad del tiempo que Heidegger apropia de Schelling y le permitirá organizar la dinámica temporal de un modo diferente, pero complementario, al expuesto en *Sein und Zeit*. Este punto lo veremos en el tercer Anexo.

4.1. Un Dios temporal.

En primer lugar, demarcaremos el alcance de la interpretación heideggeriana de Schelling. Como señala Wieland luego de enfatizar la importancia de la investigación de Heidegger en relación a la tradición metafísica sobre el tiempo y la necesidad de interrogar de modo más radical en torno a ella: “Esto no implica afirmar que, para nosotros, el acceso a la problemática del tiempo en Schelling sea posible solamente a través del enfoque filosófico de Heidegger”¹⁸³⁷. La delimitación señalada por Wieland significa que el enfoque de Heidegger sobre la perspectiva del tiempo en Schelling no debe ser desconocido, ni siquiera para una perspectiva crítica como la del propio Wieland. Al contrario, reconoce la contribución de la interpretación de Heidegger a su propio trabajo y, complementariamente, aclara: “Pero precisamente por ello no se deben pasar por alto diferencias significativas sobre la fijación del problema”¹⁸³⁸. En el marco

de un tejido histórico y la búsqueda de la transfiguración definitiva. El “ojo dorado del principio” viene así a responder a la “oscura paciencia del fin””. (Pascal, David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, pp. 48-49. Los términos entrecomillados son del autor).

¹⁸³⁴ Pascal, David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, p. 18.

¹⁸³⁵ Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 9-30; p. 15.

¹⁸³⁶ Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), pp. 9-30; p. 10.

¹⁸³⁷ Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1956, p. 11.

¹⁸³⁸ Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 11.

de la fijación sistemática de la pregunta por el tiempo en la obra de Schelling, el aspecto central que se destaca de su “genealogía del tiempo” es la noción de “eternidad (*Ewigkeit*)”: “(...) la eternidad se configura primeramente al interior del horizonte en el cual se puede plantear con pleno sentido la pregunta acerca del origen del tiempo”¹⁸³⁹. Como vimos esta noción de eternidad cumple una función central en el análisis que Heidegger hace de Schelling y en las consecuencias que del mismo extrae para su propia filosofía. Para enmarcar correctamente esta influencia ha de correlacionarse el texto analizado por Heidegger *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809, con las ediciones de las *Weltalter* de 1811, 1813 y 1815¹⁸⁴⁰ y con el *System der Weltalter* de 1827-1828¹⁸⁴¹, textos no analizados por Heidegger. De allí la centralidad de la pregunta de Wieland: “¿Cómo se plenifica entonces filosóficamente el tránsito de las aporías de la filosofía temprana a la filosofía de las Edades del Mundo (*Frühphilosophie zur Weltalterphilosophie*)?”¹⁸⁴². El nuevo enfoque de las *Weltalter* y del *System der Weltalter*, al colocar su perspectiva en la eternidad como el modo de ser temporal de Dios, se efectiviza en tres diferentes niveles. La referencia es, en un primer nivel, a la meditación acerca del sentido de la temporalidad en general y a la reflexión sobre la precomprensión del tiempo la cual tiene un carácter directriz y *a-priori*. En un segundo nivel, se constata la aplicación de los resultados obtenidos en esta meditación y reflexión sobre el tiempo a la esencia de Dios, para lo cual se presupone que en la “supratemporalidad (*Überzeitlichkeit*)” de Dios mismo ya está contenida de modo “incólume (*unbeschadet*)” la posibilidad de su desarrollo temporal. En un tercer nivel, está la posibilidad que este enfoque sobre la experiencia y su estructura temporal pueda

¹⁸³⁹ Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 14.

¹⁸⁴⁰ Las tres ediciones de las *Weltalter* tienen cada una de ellas su singularidad y sus diferencias específicas entre sí que cabe aclarar. Con respecto a la edición de 1811: “... con *Las Edades del Mundo* Schelling da un paso adelante en su concepción de la “indiferencia” como absoluto, sobre la que se soporta la idea de una contracción originaria de Dios. Un análisis del tiempo nos mostrará cómo este concepto de “indiferencia” no puede seguir siendo mantenido sino que ha de ser el concepto de una esencia originaria, viva y efectiva (*ein lebendiges und aktuelles Ur-wesen*)”. (Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, Barcelona, Herder Editorial S.L., 2004, pp. 163-164. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son del autor) En cuanto a la edición de 1813, puede señalarse lo siguiente: “En el tiempo transcurrido entre las dos primeras versiones de *Las Edades del Mundo* Schelling ha profundizado su idea de sujeto del sistema, que es simultáneamente supra e intrahistórico, que condensa en sí todo el misterio de una verdadera concepción de Dios en tanto que Espíritu absoluto. Sin embargo, han sido las polémicas públicas sostenidas con Jacobi y Eschenmayer las que han convencido a Schelling de que la única viabilidad posible para una Ciencia divina, para el verdadero sistema de la Humanidad, radica en la naturaleza... Hay una libertad originaria operando a la base del *sistema del Mundo*, como hay un acto de libertad que media todo el conocimiento humano y como también –y aquí es donde hace especial hincapié la presente versión de *Las Edades del Mundo*–, un acto de libertad que media no sólo la existencia de Dios, sino también su ser”. (Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, p. 221. Los términos destacados en bastardillas son del autor) Finalmente, en relación a la edición de 1815 cabe destacar: “En esta edición de las *WA* se cifra todo el misterio de la filosofía de Schelling... en ella se encuentra la clave del pensamiento de Schelling... Sólo desde ella se vuelve comprensible el giro de la filosofía schellingiana; sólo en esta clave se encuentra la llave que permite acceder al santuario de su solitario y meditabundo pensar; y sólo con ella se posee la comprensión interna del nuevo devenir de la filosofía del siglo XIX”. (Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, pp. 257-258. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

¹⁸⁴¹ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

¹⁸⁴² Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 20.

aplicarse al problema del mal y de la libertad¹⁸⁴³. En este sentido cabe señalar que, si bien Heidegger no realizó una exégesis de las *Weltalter*, ni del *System der Weltalter* lo cierto es que un análisis de los mismos permite no solo arrojar luz sobre las relaciones entre estos textos y el escrito *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809, el cual sí analizó Heidegger, sino que al establecer esas relaciones entre estos textos podemos explicitar aún más la radicalidad de la influencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger. Y, a su vez, cabe destacar la sistematicidad de la exégesis, llevada adelante por Heidegger, al anticipar en su lectura de *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* un concepto afirmativo de eternidad en tanto ella no es una mera abstracción del tiempo y las nociones de Genealogía del tiempo y Sistema del tiempo que se harán visibles de modo efectivo en las diferentes versiones de las *Weltalter* y del *System der Weltalter*. Lo cual, indirectamente, redundará en una mayor claridad del pensamiento sobre el concepto de tiempo desarrollado por Schelling, ya que “su doctrina del tiempo y la temporalidad no están nunca sistemáticamente coordinadas”¹⁸⁴⁴ por el propio autor.

Courtine recuerda que el proyecto directriz de Schelling en las *Weltalter* de 1811-1813-1815 era concebir a un Dios viviente¹⁸⁴⁵. Dios es viviente y es concebido temporalmente como eterno, por ello ha de ser entendido como una eternidad que se temporaliza. Por lo tanto esa noción de eternidad no debe ser comprendida como una mera estabilidad y permanencia. Courtine señala que la eternidad es para Schelling un sobrepasamiento del tiempo que no implica atemporalidad. Es una eternidad entendida como viviente que no excluye las determinaciones temporales, sino que “las hace aparecer en estado puro, por así decirlo en su correlación extática”¹⁸⁴⁶. Esta correlación entre los éxtasis temporales posibilitada por el sobrepasamiento de una eternidad supratemporal anima la vida divina. Si Dios ha de ser un Dios viviente, es necesario que exista en él una sucesión efectiva del tiempo que no se confunda con el tiempo cotidiano y mundano.

El punto central es cómo explicar la temporalización de la vida divina sin que ella misma se encuentre en el tiempo vulgar y cotidiano, es decir, sin que se torne intratemporal. Para que tenga lugar esta “vivacidad (*Lebendigkeit*)” de la vida en Dios él mismo tiene que ser la anticipación de sí que aún no se ha revelado en su absoluta conciencia de sí. La vida introduce en el ser mismo de la esencia divina un espesor de tiempo, se trata de una dimensión oscura de pasado que está presupuesta para toda revelación y autorrevelación de Dios¹⁸⁴⁷. Esta revelación de Dios es posible porque él se vuelve consciente de su eternidad y ser consciente es siempre un resultado, es decir, ser consciente significa haber devenido consciente de sí mismo. Por eso toda revelación de la deidad es una autorrevelación de la misma, un devenir consciente de modo eterno¹⁸⁴⁸.

¹⁸⁴³ Cfr. Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 20.

¹⁸⁴⁴ Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 23.

¹⁸⁴⁵ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990, pp. 203-236; en especial p. 208.

¹⁸⁴⁶ Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 208.

¹⁸⁴⁷ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; en especial p. 209.

¹⁸⁴⁸ Dice Schelling en la edición de 1815 de las *Weltalter*: “La conciencia consiste sólo en el acto del llegar a ser consciente, y así tampoco se puede pensar en Dios una conciencia eterna, sino un llegar-a-

Una consciencia eterna solo es pensable y concebible si se la identifica con lo inconsciente¹⁸⁴⁹. El devenir consciente eternamente de sí solo es posible si aquello de lo cual se deviene consciente es inconsciente. Ser consciente de sí implica siempre una relación con lo inaparente que subyace y eso inconsciente, no presente a la consciencia, es lo que Schelling llama –utilizando un término polisémico– “fundamento (*Grund*)”¹⁸⁵⁰. La presencia a sí misma de la consciencia es siempre lo presente, pero esa presencia de lo presente solo es posible sobre un trasfondo de pasado. Se trata de una decisión de Dios por devenir consciente, es una escisión en el tiempo que asegura al presente su presencialidad y pone, coloca un pasado como trasfondo desde el cual se destaca la presencia viviente de lo presente ante la conciencia¹⁸⁵¹. De esta forma, la temporalidad nunca adviene a la consciencia como una determinación extrínseca, sino que les es inherente: “(ser-consciente = devenir-consciente) ((*Bewusstseyn* = *Bewusstwerden*))”¹⁸⁵². La consciencia es esencialmente temporalización y el presente es así un presente viviente. Por eso, Dios en tanto deviene eternamente consciente de sí es un Dios viviente, esto es, es un Dios eternamente temporal¹⁸⁵³.

ser-consciente eterno”. (Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Die Weltalter, Sämtliche Werke, SW*, Volumen 1/8, pp. 195-344; p. 263). Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’ être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; en especial p. 209.

¹⁸⁴⁹ Dice nuevamente Schelling en la edición de 1815 de las *Weltalter*: “No hay un llegar a ser consciente (y por tanto tampoco un ser consciente) sin poner algo pasado. No hay consciencia sin algo que está al mismo tiempo excluido y atraído... Esto al mismo tiempo excluido y atraído en la consciencia sólo puede ser lo carente de consciencia. Por consiguiente, toda consciencia tiene a su base lo carente de consciencia, y precisamente al llegar a ser consciente esto queda puesto como pasado por aquello que llega a ser consciente”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter, SW*, Volumen 1/8, pp. 195-344; p. 262).

¹⁸⁵⁰ Señala Schelling al respecto de la relación entre fundamento y pasado en la edición de 1811 de las *Weltalter* lo siguiente: “Pues también habiendo llegado a lo visible último, el espíritu sigue encontrando una presuposición que no está fundamentada por sí misma y que lo remite a un tiempo en el cual no había otra que la esencia (*Wesen*) única e inescrutable que contenía todo devorado en sí mismo y desde cuya profundidad se formó todo. Si se considera correctamente este ser en el espíritu, se descubren también en el nuevos abismos (*Ungrunde*); y el hombre comprende, no sin una especie de horror similar a aquél con que se entera de que su apacible morada está constituida sobre el hogar de un fuego antiquísimo, que también en el ser primigenio hubo que poner algo con pasado antes de que fuera posible el tiempo presente, que esto pasado sigue estando oculto en el fundamento (*Grund*) y que el mismo principio que en su inoperatividad nos porta y sostiene, en su operatividad nos consumiría y aniquilaría”. (Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; pp. 12-13). Y más específicamente en torno al fundamento: “Todos están de acuerdo en que la divinidad es una esencia de todas las esencias (*ein Wesen aller Wesen*)... una esencia de todas las esencias no tiene nada que la porte; y como no es personal en sí, el ser particular y personal al que llamamos Dios ha de hacerle primero un fundamento (*Grund*)”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; p. 19).

¹⁸⁵¹ Dice Schelling específicamente sobre el Dios viviente en la edición de 1815 de las *Weltalter* lo siguiente: “No sabemos de otro Dios que de un Dios vivo...”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter, SW*, Volumen 1/8, pp. 195-344; p. 259). Para un análisis del alcance de esta expresión cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’ être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; en especial pp. 210-211.

¹⁸⁵² Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’ être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203 a 236; p. 211. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹⁸⁵³ Dice Schelling refiriéndose a la eternidad y temporalidad de un Dios viviente en la edición de 1815 de las *Weltalter* lo siguiente con respecto a una mala comprensión de las mismas: “Ciertamente, los metafísicos se imaginan que hay un concepto de la eternidad completamente puro de toda mezcla con los conceptos del tiempo. Puede que tengan razón si hablan de esa eternidad completamente inoperante hacia afuera... de esa eternidad está excluido el concepto de presente, igual que los de pasado y futuro. Pero tan pronto como los metafísicos intentan hablar de una eternidad viva y real ya no saben otra cosa que es un ahora constante, un eterno presente; igual que para el tiempo, en tanto que pareja de la eternidad (también

De esta forma, la expresión “la temporalización de la eternidad de Dios”¹⁸⁵⁴ cobra su relevancia y su riqueza conceptual para la estructura de la experiencia temporal del hombre¹⁸⁵⁵. La temporalidad es una temporalización extática de la conciencia, abierta hacia el advenir. La formulación schellingiana de esta temporalización introduce una denominación que resulta fundamental para comprender la filosofía de Martin Heidegger. La afirmación, de una temporalidad de Dios, significa que la eternidad divina no se opone, ni es extraña, ni excluye al tiempo, sino que acompaña su diferenciación temporal. El devenir consciente eterno de Dios, presupone en el caso de

para aquel tiempo eterno), el único concepto que hay es que es el no-presente eterno”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter*, SW, Volumen 1/8, pp. 195-344; pp. 259-260).

¹⁸⁵⁴ Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203 a 236; p. 211.

¹⁸⁵⁵ Según Wieland como lineamientos fundamentales de la comprensión temporal del hombre en las *Weltalter* de Schelling hay que tener en cuenta a “las experiencias temporales y su estructura (*Die Zeiterfahrungen und ihre Struktur*)”. En ese sentido interroga, en el texto de las *Weltalter*, si entre la “multiplicidad (*Vielheit*)” de experiencias temporales hay una de ellas originaria de la cual derivan las otras experiencias temporales. La experiencia temporal originaria debe contener en sí misma el criterio para explicar a las restantes experiencias temporales, y ese criterio no consiste en indicar una estructura ontológica originaria, sino que debe esa experiencia, por ser originaria, proveer el criterio desde sí misma. (cfr. Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 28). En este marco, Wieland aclara que la auto-experiencia originaria del tiempo se caracteriza por la estructura “ser-sobre-sí-mismo-afuera (*Über-sich-selbst-hinaus-sein*)”, en la cual se encuentra el verdadero pasado y el presente decidido. De ese modo, el hombre no vivencia el tiempo sino que lo funda. En dicho “ser-sobre-sí-mismo-afuera (*Über-sich-selbst-hinaus-sein*)” en un mismo acto coinciden la “fundación del tiempo (*Zeitstiftung*)” y la “experiencia temporal (*Zeiterfahrung*)”. El hombre puede comportarse consigo mismo, en tanto esencia temporal, en la medida en que comprende su temporalidad como el sentido ontológico de ese comportamiento en cuanto tal. (cfr. Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, pp. 29-30-31). El hombre puede volver sobre sí mismo, en tanto “ha salido por sobre sí mismo (*über sich selbst hinausgetreten ist*)”; se trata de una experiencia temporal de volver sobre sí a partir del sobre-pasamiento del propio sí mismo. Esa temporalidad del hombre que extáticamente se comporta hacia sí mismo es lo que se denomina “su temporalidad originaria (*seine eigentliche Zeitlichkeit*)” (cfr. Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 32). Wieland aclara también que la temporalidad originaria del hombre no es ni una consecuencia, ni un presupuesto de su estructura extática, sino que es esa estructura extática misma (cfr. Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 35). La estructura temporal extática se completa con la presencia del futuro, el cual no puede ser entendido en su modo originario a través de una mera comparación con el pasado. Con la estructura extática temporal así presentada el hombre, extático-temporalmente comprendido, es un “llegar a sí mismo (*zu sich selbst kommen*)” a partir de un “poder perderse a sí mismo (*sich selbst verlieren kann*)”. El éxtasis temporal que caracteriza al hombre es lo que le permite la “liberación de sí mismo (*Befreiung von sich selbst*)”, de su pasado y de todo aquello que ha devenido en él, pero en ese sentido “liberación de sí mismo (*Befreiung von sich selbst*)” ha de comprenderse como “liberación para sí mismo (*Befreiung zu sich selbst*)”. En este movimiento de elevarse hacia sí mismo, el hombre se eleva sobre sí mismo y se hace libre. La libertad deviene así el sentido ontológico de la estructura estática de la temporalidad. (cfr. Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, pp. 37-38). De este modo “la libertad es el fundamento ontológico para el sobrepasamiento del sí mismo (*So ist die Freiheit der Ontologische Grund der Möglichkeit des Selbsüberstieges*)”. (Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 39). La libertad es tanto libertad para la libertad, esto es, para sí mismo, como también libertad para lo no-libre y perderse a sí mismo. “La temporalidad, en el sentido aquí indicado, es la estructura ontológica y el sentido ontológico de la libertad subyacente a cada decisión que se coloca en el inicio; sólo porque el hombre es ya siempre temporal puede ser en el modo de una temporalidad impropia o experimentarse en una temporalidad extática y propia” (Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, p. 39).

Schelling, que el ser consciente consiste solamente en el acto de devenir consciente¹⁸⁵⁶. Las dos preguntas centrales en este punto que pueden articularse con el planteo heideggeriano son las siguientes: ¿cómo lo Eterno, Dios, puede devenir consciente de su eternidad? y ¿qué influencia tiene este proceso de revelación divina en la constitución del segundo antecedente especulativo de la temporalidad originaria?.

Para responder a la primera pregunta, cómo lo eterno se revela y manifiesta, hay que tener en cuenta que Dios, lo eterno en cuanto tal, solo puede devenir consciente de sí mismo en tanto se temporalice: Es decir en la vida eterna abstracta no es concebible o pensable ninguna consciencia. La consciencia de la eternidad solo se experimenta a través de una palabra específica de Dios que Schelling en el *System del Weltalter* presenta así: "... él se piensa como señor de todo ser (*Herr alles Seins*) y su ser es la causa primordial (*Ursache*) de todo otro ser, y dice: "yo soy el que fui / el que será", no: yo soy el que soy"¹⁸⁵⁷. Courtine recuerda que en la edición de las *Weltalter* de 1815 hay una alusión al *Apocalipsis* de Juan (I, 8)¹⁸⁵⁸ que es aún más radical que la mención anterior. En ese sentido dice Schelling refiriéndose a la consciencia de la eternidad y a la palabra transmitida por San Juan: "... la consciencia de la eternidad solo se puede expresar en aquella frase: "yo soy el que fui, el que es y el que será"; o más interiormente en el nombre intraducible que el Dios supremo se da ante Moisés que en la lengua básica expresa con las mismas palabras los diversos significados: "yo soy el que fui, fui el que seré, seré el que soy (*Ich bin, der ich war, Ich war, der ich seyn werde, Ich werde seyn, der ich bin*" "¹⁸⁵⁹. La consciencia de una eternidad que sea una eternidad viviente, solo es posible entonces gracias a que en el interior de ella el tiempo se divide en sus éxtasis. La diferenciación temporal actúa al interior de la eternidad divina. La eternidad divina, para tomar consciencia de sí, ha de ser una eternidad viviente, ello implica una diferenciación según la cual Dios sólo puede expresarse a través de una alternancia continua en el tiempo¹⁸⁶⁰. El Dios eternamente viviente no habla exclusivamente en el presente, ni tampoco exclusivamente en el pasado, ni únicamente en el futuro, sino que se expresa indisolublemente en presente-pasado, pasado-futuro, futuro-presente: "Tal entrecruzamiento del tiempo está regido por la ley de la manifestación. La identificación ("yo soy aún") a través de la retrospectiva y la

¹⁸⁵⁶ Sobre este punto del devenir eterno de Dios Schelling señala: "La divinidad conoce en ella la propia naturaleza eterna, y desde ese momento es inseparable de ella, aunque sea libre frente a ella y no esté ni atada a ella ni enredada en ella... el mismo Dios conoce esa vida como lo pasado a través de él y por tanto también por referencia a él; que es algo pasado *eternamente* es solo la última determinación que añadimos a todo el gran concepto cuyo conocimiento es el provecho de toda la investigación anterior". Y complementariamente: "La divinidad es siempre ya el *no* de todo ser exterior; pero que ahora opere como tal, que se manifieste como tal, conforma el ser exterior. Sólo se da la referencia en que ella representa como lo que es. Se trata de un devenir en relación a sí misma, sino sólo en relación al ser.. Pero precisamente porque es completa e indivisa, el *sí* eterno y el *no* eterno, la divinidad no es ni lo uno ni lo otro, sino la unidad de ambos. Aquí no se trata de una auténtica trinidad *es*, en tanto que lo uno y precisamente porque es lo uno, tanto el *no* como el *sí* y la unidad de ambos". (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter*, SW, Volumen 1/8, pp. 195-344; pp. 298-299. Los términos destacados en bastardillas son de Schelling).

¹⁸⁵⁷ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 152. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados son de Schelling.

¹⁸⁵⁸ Cfr. Courtine, Jean-François, "Du Dieu en devenir à l' être à venir" en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 212.

¹⁸⁵⁹ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter*, SW, Volumen 1/8, pp. 195-344; pp. 263-264. Los términos entrecomillados son de Schelling.

¹⁸⁶⁰ Cfr. Courtine, Jean-François, "Du Dieu en devenir à l' être à venir" en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 214.

anticipación es condición primordial de posibilidad para toda automanifestación, condición de posibilidad de la consciencia de sí, en el sentido de devenir-consciente. Si se quiere nombrar al Dios viviente en su eternidad, debe hacérselo necesariamente a través de un *sistema del tiempo*”¹⁸⁶¹.

Es por eso que para Schelling la eternidad no puede ser entendida solo como un pasado inmemorial previo a la creación del mundo temporal, porque ello implicaría reducirla a un solo momento de la diferenciación temporal, el pasado¹⁸⁶². Esta concepción en la cual la eternidad no debe quedar reducida unilateralmente a un solo momento de la diferenciación temporal, no atenta contra el concepto de una eternidad anterior al mundo que resulta oscura¹⁸⁶³. Solo que dicha oscuridad, propia de una eternidad previa a la creación del mundo, no puede reducirse a un momento intemporal que antecede a la creación del mundo¹⁸⁶⁴, sino que dicha oscuridad de la temporalidad debe ser vista a la luz de un examen más profundo en una “secuencia de los tiempos (*Folge der Zeiten*)”, precisamente porque la eternidad es el nombre para el tiempo entendido como sistema. Dice Schelling al respecto en el *System der Weltalter*: “No tengo ninguna razón para decir que la eternidad absoluta de Dios no tiene relación con el tiempo (*Ich habe keine Ursache erst zu sagen, daß die absolute Ewigkeit Gottes keine Beziehung auf die Zeit*

¹⁸⁶¹ Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 214. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor.

¹⁸⁶² Dice Schelling en las *Weltalter* edición de 1815 al respecto de esta complejización de la eternidad divina por la cual no queda reducida a un solo momento del tiempo: “La consciencia de semejante eternidad es imposible sin una distinción de tiempos. Pero ¿cómo ha de distinguirse lo eterno que no encuentra en sí más que mediante otro? Esto otro es para el espíritu de la eternidad la naturaleza, con la que está en relación. En ella Dios se conoce como el que *fue* porque la pone como su pasado *eterno*, y por tanto Se conoce como el que tuvo que ser ente eternamente, ya que frente a Él (el que es) la naturaleza solo puede ser pasado. De este modo, Dios vuelve a dar a su eternidad misma la eternidad como fundamento, o más bien la pone como una eternidad carente por completo de fundamento, que solo reposa en una eternidad. Dios se conoce en ella como el que *es*, como el eternamente presente en contraposición con lo que antes de él es como algo eternamente pasado. En ella se conoce como el que *será* porque se contempla como la libertad eterna frente a ella y, por tanto, la contempla como el posible objeto de una voluntad futura. Dios se conoce como el que no solo fue, es y será, sino también como el *mismo* que fue, es y será, porque Dios sólo *es* como el mismo ser absorbido en la esencia que él fue eternamente, y también en todo el futuro sólo puede ser como lo que él es, como ese ser esencial”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter, SW*, Volumen 1/8, pp. 195-344; p. 264).

¹⁸⁶³ Dice Schelling al respecto: “El tiempo como principio es también eternidad junto y fuera de este absoluto... El tiempo no ha fluído a través de una emanación constante de la eternidad, como ahora el tiempo que fluye a partir del tiempo. El tiempo no ha sido homogéneo a la eternidad, pero ha sido puesto como una alteridad junto a la eternidad (*Die Zeit ist als Princip auch Ewigkeit neben und außer diesen absoluten... Die Zeit ist nicht durch eine stetige Emanation aus der Ewigkeit geflossen, wie jetzt die fließende Zeit aus der Zeit. Die Zeit ist nicht homogen der Ewigkeit, sondern als ein anderes neben der Ewigkeit gesetzt worden*)”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 204, (p. 189)).

¹⁸⁶⁴ Señala Schelling al respecto: ¿qué es esto subyacente del otro lado cuando decimos: desde la eternidad? Solo puede ser *el tiempo*, solo puede ser el principio del tiempo, el *tiempo sustancial* (Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 204, (p. 189). Los términos destacados en bastardillas son de Schelling). Y refiriéndose a la sabiduría de este primer momento temporal eterno señala: “*sabiduría de la eternidad significa: el tuvo ese principio del mismo modo en que fue un tiempo (Weisheit von Ewigkeit heißt: er hatte jenes Princip sowie eine Zeit war)*”. (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 204, (p. 189) El término destacado en bastardillas es de Schelling).

habe)”¹⁸⁶⁵. Que el tiempo sea un sistema de diferenciación temporal, esto es, Dios como una eternidad viviente, implica que la eternidad es el nombre de la totalidad del tiempo, en tanto el tiempo es en cada instante su totalidad como pasado, presente y advenir: “la eternidad no va paralela con lo sucesivos momentos del tiempo, de modo que ella se genere a través de ellos, *sino que en cada momento del tiempo ella es la totalidad indivisible; (die Ewigkeit geht nicht mit den aufeinanderfolgenden Momenten der Zeit parallell, so daß sie dadurch erzeugt wird, sondern sie ist in jedem Zeitmomente die ganze ungetheilte)*”¹⁸⁶⁶. Cada tiempo singular, cada instante del tiempo presupone el tiempo en su totalidad articulada: A cada instante surge el tiempo, y precisamente como tiempo en su totalidad. Esta totalidad articulada del tiempo que diferencia y articula los momentos temporales se llama eternidad. Por lo tanto, la revelación, y toma de conciencia de Dios se dan en un proceso de automanifestación de una eternidad viviente en la cual todo el tiempo se diferencia y articula. Esta eternidad tiene un trasfondo de negatividad, ella es siempre un trasfondo oscuro, tenebroso, un principio de ocultamiento, de disimulación y oscurecimiento por lo cual su revelación nunca es inmediata¹⁸⁶⁷.

Con respecto a la segunda pregunta, qué influencia ejerce este planteo de la revelación divina para la constitución del segundo antecedente especulativo de la concepción heideggeriana del tiempo originario, cabe señalar que en esta influencia schellingiana se destaca como la temporalidad se vuelve completamente extraña a una tematización de lo Absoluto, de Dios en tanto eternidad fuera del tiempo¹⁸⁶⁸. En este sentido la posición de Schelling, tanto en su *Freiheitschrift* como en las *Weltalter* y en el *System der Weltalter*, denota que Dios en tanto Absoluto tiene que “ser aprehendido como vida, fuerza, antagonismo y juego de fuerzas”¹⁸⁶⁹, es decir, permite a Heidegger encontrar y fundamentar un principio de temporalización en la eternidad misma. Encontramos así una articulación estricta entre temporalidad y revelación de Dios en tanto eterno: “De este modo Schelling no exceptúa a la divinidad de la ley general según la cual cada cosa tiene su tiempo, arriba en su tiempo y porta de este modo, de manera inmanente, el tiempo en su totalidad, que, a cada instante, es también todo el tiempo, puede caracterizar la función primordial de la creación – primera manifestación general de Dios en lo Absoluto”¹⁸⁷⁰. Debido a la influencia schellingiana en la interpretación llevada adelante por Heidegger, este último descubre una suerte de principio de individuación temporal en la eternidad misma e “introduce la disyunción temporal en el corazón de la eternidad sin fondo de la esencia divina, cavando hasta la noche del tiempo”¹⁸⁷¹.

¹⁸⁶⁵ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 203, (p. 188).

¹⁸⁶⁶ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 204, (pp. 188-189). Los términos destacados en bastardillas son de Schelling.

¹⁸⁶⁷ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 221.

¹⁸⁶⁸ Cfr. Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), pp. 9-30; p. 11.

¹⁸⁶⁹ Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), pp. 9-30; p. 12.

¹⁸⁷⁰ Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), pp. 9-30; pp. 15-16.

¹⁸⁷¹ Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), pp. 9-30; p. 16.

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: Consolidación del segundo antecedente especulativo.

En virtud del recorrido realizado cabe señalar en primer lugar que para Heidegger hay una nueva dimensión especulativa de la temporalidad originaria. La misma se explicita en su exégesis del tratado de Schelling de 1809, en la cual la “eternidad (*Ewigkeit*)” es reformulada hasta el punto de convertirse en la nueva forma que adquiere la temporalidad originaria. La eternidad así redefinida por las lecturas heideggerianas de Schelling se asocia al devenir divino de Dios, con lo cual se convierte en la temporalidad en su sentido más originario, pues es la temporalidad de Dios en su revelación. En este sentido, ya no es una temporalidad extática horizontal, pero ello no significa que la noción de horizonte se pierda como concepto fenomenológico rector para Heidegger. Por el contrario, la totalidad del tiempo pasa a estar contenida en un solo “golpe (*Schlag*)” y, en tanto ese golpe abarca al tiempo en su conjunto en el instante, se convierte en el horizonte general del tiempo, dándole unidad al mismo. Por ende, la eternidad, no solo deja de ser concebida por Heidegger como un concepto que representa la supratemporalidad o la mera duración de un presente continuo y homogéneo, sino que pasa a significar la originariedad del tiempo mismo. En este sentido encontramos una profundización de la noción de horizonte, éste ya no está en relación con una esquematización de los éxtasis temporales, sino que su alcance es mayor¹⁸⁷². Como señalaba Heidegger, en la reconstrucción que realizamos en el Capítulo, la eternidad solo puede ser pensada verdaderamente si la concebimos como la “temporalidad más originaria (*als ursprünglichste Zeitlichkeit*)”, y eso implica diferenciarla del sentido común, que meramente señala que la eternidad es lo contrario de la temporalidad y la concibe como la eliminación de todo tiempo.

La eternidad, concebida como la “temporalidad más originaria” es, precisamente, el modo de ser más propio del tiempo y su fuente de unidad. Ella se constituye en la “temporalidad absoluta” del “devenir divino” que no puede, señala Heidegger, ser puesto en el final de un proceso, entendido como un sucederse de tramos temporales separados, según la sucesión del tiempo habitual. Por el contrario, ese devenir es “simultáneo (*gleichzeitig*)”, pero simultáneo (*gleichzeitig*) no significa aquí que el pasado (*Vergangenheit*) y el futuro (*Zukunft*) abandonan su esencia y se “sobre”vienen (“über”gehen) en el “puro presente (*reiner Gegenwart*)”; veámoslo siguiendo a Heidegger que por el contrario: la “iso-cronía originaria (*ursprüngliche Gleichzeitigkeit*)” consiste en que el “ser-sido (*Gewesensein*)” y el “porvenir (*Künftigen*)” se afirman y se engranan de un golpe uno en el otro con el “ser presente (*Gegenwärtigsein*)” “en la plenitud esencial del tiempo mismo (*als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen*)”.

Esta radicalización y revisión de la noción de eternidad, inspirada en su exégesis de la filosofía schellingiana, tiene como eje articulador una reflexión en torno a la negatividad como núcleo del tiempo originario. El mal como negatividad radical nos permitió fundamentar un principio de temporalización en la esencia misma de Dios. El

¹⁸⁷² Dice Heidegger acerca del mostrarse del ente: “El despliegue de la patencia del ente es en general posible sólo cuando el hombre está en una relación con el ente, y esa relación con el ente, que el hombre no es, tiene que ser a su vez diversa según el modo de ser del ente. Por otra parte, esa relación del hombre con el ente tiene que constituir algo esencial para el propio ser del hombre mismo, si es que el despliegue de la verdad y su conservación no representan para él algo arbitrario (*Beliebigen*), y si es que el conocer y el saber pertenecen a la esencia del Dasein humano”. (Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 91. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

mal es la forma de negatividad ontológica que revela el aspecto temporal de lo eterno, esto es, da cuenta del devenir de Dios, mostrando la separación y división en el seno de la esencia divina misma. Se trata de la negatividad inherente a Dios en tanto fundamento. Cabe señalar entonces que hemos descubierto que el examen de esta negatividad en la esencia divina caracterizada por el mal revela las nociones de “proto-fundamento (*Urgrund*)” y de “infundamento (*Ungrund*)”. Ellas indican una profundización en la noción de negatividad, pues se convierten en la raíz del devenir temporal. Por eso consideramos que se produce un pasaje desde la segunda reducción ontológica de la negatividad, definida como el fundamento para la libre trascendencia hacia el abismo, a la tercera: la no-esencia, la no-verdad y la sustracción ocultante. Esto es la no-verdad, la sustracción ocultante como condición de la distinción entre fundamento y existencia. Más específicamente reconocer que en Dios hay un fundamento que no es el mismo, introduce una negatividad constitutiva en tanto Dios considerado como fundamento no es todavía “Dios-mismo (*Gott-selbst*)”. En otros términos, como ya vimos en el Capítulo, “Dios, considerado como fundamento de su existencia (*Gott als Grund seiner Existenz*)” implica que “no es todavía propiamente Dios en cuanto él mismo (*nicht Gott eigentlich als er selbst*)”. Pero a pesar de ello, de que no es él mismo, no obstante Dios “es” su fundamento. Complementando esta ontología negativa que permite caracterizar la temporalidad de Dios, podemos mencionar cómo la relación de copertenencia entre fundamento y existencia implica una “separación (*Scheidung*)” y una “discordia (*Zwietracht*)” que se eleva hacia una “concordia más alta (*Eintracht hinaufbildet*)” en Dios mismo. Se rencuentra aquí también el hecho que la negatividad en su máxima radicalidad ontológica implica una dimensión indiferente cuando Heidegger analiza de qué modo la “protoesencia (*Urwesen*)” de Dios es, en cuanto tal, esencia de Dios “antes (*vor*)” de todo fundamento y “antes (*vor*)” de toda existencia, es decir, antes a toda dualidad. Como vimos esa proto-esencia es el “fundamento originario o más bien el *no-fundamento* (“*Urgrund oder vielmehr Ungrund*”)” y es caracterizada como la “Indiferencia absoluta (“*absolute Indifferenz*”)”. Tenemos el no-fundamento o in-fundamento que es una suerte de negatividad originaria previa a todo dualismo, motivo por el cual es denominada indiferencia originaria. Heidegger precisa esta noción de indiferencia en los términos siguientes: “Con la indiferencia (*Mit der Indifferenz*), la indistinción (*Nichtunterschiedenheit*), con la intuición intelectual alude Schelling a aquel aprehender en el que el pensar es intuitivo y el intuir es pensante. La indiferencia (*Die Indifferenz*) es aquello en lo cual, en tanto uno, concuerda todo lo diferente (cfr. el “proto-fenómeno” de Goethe)”¹⁸⁷³.

En torno a la noción de “antecedente especulativo”¹⁸⁷⁴ cabe señalar que encontramos una modificación del mismo. Comenzamos señalando que a juicio de Heidegger debía

¹⁸⁷³ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 77. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁸⁷⁴ Con respecto al alcance del término especulativo ha de recordarse que Kant fija en la segunda parte de la *Kritik der reinen Vernunft* dedicada a la doctrina trascendental del método su modo específico para la razón pura en su uso teórico y lo contrapone al canon para el uso práctico de la razón pura, cfr. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A796-B824, en ese sentido este uso especulativo tiene un carácter siempre trascendente cfr. A799-B827. A partir de reconocer este carácter trascendente con respecto al ámbito entitativo del carácter especulativo para delimitar un uso específico de la expresión en la física especulativa schellingiana cfr. López Domínguez, Virginia, *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, 1995, pp. 31-33; 59. Con respecto a diferentes alcances del término “especulativo” en la obra schellingiana tomada de conjunto cfr. Tilliet, Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1970, Tomo I, pp. 335-407.

diferenciarse la filosofía trascendental kantiana –reconstruida por él y analizada por nosotros en el Capítulo previo- de la apropiación que el idealismo alemán hizo de la misma. El carácter especulativo que habíamos reconocido en el Capítulo previo, cuando reconstruimos su tratamiento de Kant, a saber, la imaginación trascendental como núcleo formativo del tiempo, parece no continuarse en el presente Capítulo. Desde nuestro punto de vista la tendencia a concederle cierta autonomía al tiempo originario con respecto a un ente privilegiado para su mostración, tema analizado en el tratamiento que Heidegger realiza de la imaginación trascendental, tiene una continuidad en su análisis de la noción schellingiana de eternidad como “devenir eterno” y “devenir absoluto” de Dios que es, como ya señalamos en el Capítulo, el “eterno comienzo en que Dios se divisa a sí mismo, a su fiel imagen, en... el anhelo eterno”. Este devenir del tiempo excede a Dios mismo en tanto ente y se orienta hacia su “preconcepto”. El tratamiento que Heidegger hace de este punto se da en un marco de su apropiación e interpretación de elementos especulativos de la filosofía schellingiana, en especial: la explicación de la relación entre el mal y la libertad, el fundamento e in-fundamento de Dios y especialmente su devenir eterno como “iso-cronía originaria (*ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*)”. Esta influencia especulativa de Schelling debiera de alguna forma ayudar a resolver un problema que enunció Heidegger: “¿Qué es el TIEMPO? Se podría decir que el autor de “Ser y Tiempo” debiera saberlo. Pero, no lo sabe, de modo que hoy todavía se lo pregunta. Preguntar significa: escuchar a aquello que lo interpela a uno (*was sich einem zuspricht*)”¹⁸⁷⁵. Ahora bien, parece haber una respuesta concreta, un saber más específico acerca del tiempo originario que el que Heidegger elaboró en *Sein und Zeit*, ese aporte proviene del análisis de la filosofía especulativa de Schelling. La eternidad como “la temporalidad más originaria” exhibe un nuevo carácter desde la perspectiva de este segundo antecedente especulativo, ya que se trata de una temporalidad que no acaece originariamente en el existente humano, pues el hombre en tanto ente creado proclive al mal tiene su fundamento metafísico en un devenir temporal que se funda en la “temporalidad absoluta llamada eternidad”¹⁸⁷⁶. Schelling refiriéndose a ella como “libertad eterna” dice: “A la mayoría como nunca ha sentido esa libertad suprema, le parece que lo supremo es ser un ente o un sujeto”¹⁸⁷⁷; por eso responden que más allá de ese ente o sujeto no hay nada. Pero esa nada dice Schelling: “Es todo porque sólo de ella, en tanto que libertad eterna, procede toda la fuerza, porque tiene todas las cosas por debajo de sí, porque las domina todas y no es dominada por ninguna”¹⁸⁷⁸. Esto es, una vez que admitimos que la eternidad es “la temporalidad más originaria” ya no puede haber un ente privilegiado o un sujeto de su mostración.

¹⁸⁷⁵ Heidegger, Martín, “Was ist die Zeit?” en *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 13, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 131. El término en mayúsculas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

¹⁸⁷⁶ Dice Slavoj Žižek señalando cómo el apogeo de la propia subjetividad humana solo se alcanza al convertirse en predicado de lo Absoluto: “el hombre alcanza su apogeo cuando convierte su propia subjetividad en el Predicado de una Potencia (en el sentido matemático del término) siempre superior; cuando él, por si decirlo, se rinde ante el Otro, “despersonaliza” su actividad más intensa y la lleva a cabo como si otra Potencia, superior, estuviera actuando a través de él, usándolo como medio; como un artista que, en lo más alto de su creatividad, se experimenta a sí mismo como un medio a través del cual se expresa una Potencia más importante e impersonal”. (Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, p. 138. El término destacado en bastardillas es del autor).

¹⁸⁷⁷ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p. 14.

¹⁸⁷⁸ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p. 15.

Dice Heidegger, a nuestro juicio, en consonancia con estas afirmaciones de Schelling: “El sabio júbilo es un portal hacia lo eterno (*ein Tor zum Ewigen*). Su puerta gira en las bisagras que fueron forjadas antaño a partir del enigma de la existencia por un hábil herrero (*Rätsel del Daseins bei einem kundigen Schmied*)”¹⁸⁷⁹. En el marco de este segundo antecedente especulativo Heidegger iniciará el tratamiento de la poética hölderliniana, tema que abordaremos en el siguiente Capítulo. A propósito de ello cabe señalar dos cuestiones. La primera, Heidegger considera al tratado de Schelling como la “cima (*Gipfel*)” del idealismo alemán¹⁸⁸⁰ y en esa cima Schelling destaca en gran parte por consumir el sentido clásico de eternidad, esto es, por concebirla como un concepto reñido con el de temporalidad¹⁸⁸¹. Dice Schelling al respecto: “Solo por encima del ser reside la libertad verdadera, la libertad eterna. La libertad es el concepto afirmativo de la eternidad o de lo que está por encima de todo tiempo”¹⁸⁸². En tanto la eternidad es concebida “por encima de todo tiempo” Heidegger señala que en la tradición a la cual pertenece Schelling es pensada con “independencia (*Unabhängigkeit*)” del tiempo¹⁸⁸³. En este sentido Heidegger señala complementariamente que existe un desacuerdo entre temporalidad y eternidad¹⁸⁸⁴ cuando esta última es interpretada cristianamente¹⁸⁸⁵. La segunda cuestión, pese a estos señalamientos específicos, lo cierto es que el núcleo de la exégesis de Heidegger en torno a la temporalidad en Schelling no se orienta por este aspecto ontoteológico¹⁸⁸⁶, sino que, por el contrario, enfatiza que la eternidad no es una

¹⁸⁷⁹ Heidegger, Martín, “Der Feldweg” (1949) en *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 13, pp-87-90; p. 90.

¹⁸⁸⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, I. Trimester 1941/Sommersemester 1941, GA, 49, p. 1 y ss.

¹⁸⁸¹ Schelling testimonia esta nota distintiva de su noción de eternidad en esta afirmación: “Es una lucha continua entre el principio ciego y el liberador para que retorne la libertad. Dado que en esta lucha siempre se vence en cierto grado al ser ciego, en cada instante hay un tiempo determinado, que sigue inmediatamente a otro... El tiempo del presente coloca un tiempo sucesivo, pero en cada uno de estos tiempos determinados hay siempre un tiempo total = b; digo el tiempo total, porque lo que no se ha alcanzado todavía en ese tiempo, está contenido como futuro. Cada uno de estos tiempos sucesivos difiere solo en lo que ha devenido pasado en él (*Jede dieser aufeinanderfolgenden Zeiten unterscheidet sich nur durch das, was in ihr vergangen geworden ist*). El contenido del tiempo es siempre uno y el mismo; siempre, en cada tiempo sucesivo está todo el tiempo indivisible contenido de nuevo como un αἰών (*Der Inhalt der Zeit ist immer einer und derselbe, immer ist in jeder aufeinander folgenden Zeit die ganze untheilbare Zeit jede verhält sich wieder als ein αἰών*)”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 209, (p. 194)).

¹⁸⁸² Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p. 14.

¹⁸⁸³ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, I. Trimester 1941/Sommersemester 1941, GA, 49, pp. 83-88.

¹⁸⁸⁴ Dice Schelling en esta dirección de contraposición entre tiempo y eternidad: “Cuántas formas diferentes tiene el aspecto del tiempo! Comparado en el concepto con lo eternamente verdadero, está tan vacío que parece disculpable considerarlo un mecanismo de nuestros pensamientos que acabaría tan pronto como dejáramos de contar horas y días” (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p.13).

¹⁸⁸⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, I. Trimester 1941/Sommersemester 1941, GA, 49, pp. 151-159.

¹⁸⁸⁶ Una afirmación de Schelling que muestra la complejidad y tensión de su análisis de la eternidad es la siguiente: “Este es el verdadero origen del tiempo en que vivimos, el tiempo de este mundo estancado es el tiempo b, porque aún no ha avanzado, todavía no es nuevo, sino que siempre se repite (*Dies ist der wahre Ursprung der Zeit in welcher wir leben, die die Zeit dieser zum Stillstande gekommenen Welt ist*

mera abstracción del tiempo y constituye el aspecto fundamental del “devenir divino” más allá de las dificultades que tengamos cuando “nos adentramos en el largo y oscuro camino de los tiempos”¹⁸⁸⁷. Esta lectura tendrá su consumación en la interpretación heideggeriana de Hölderlin, solo que en el caso de Hölderlin ya no se trata de un Dios único y unitario, sino de los Dioses. El análisis que Heidegger realiza de la reflexión especulativa de Hölderlin ya no atañe a la unicidad temporal eterna de Dios, no es una “especulación sobre la unicidad de un Dios soberano que revela sus profundas implicaciones antropológico-éticas”¹⁸⁸⁸, sino que es una especulación sobre la temporalidad eterna que muestran los Dioses en su retraimiento y huida. En esta consideración sobre la eternidad temporal y los Dioses la historicidad resultará un componente temporal decisivo, estableciéndose así una continuidad especulativa entre las lecturas e interpretaciones heideggerianas de la deidad eterna en la filosofía de Schelling entre 1809 y 1827-28 y las correspondientes a dicho tema en la poética de Hölderlin:

“Libertad humana no es un estar decidido al bien o al mal, sino estar decidido al bien y al mal o al mal y al bien. Solo ese ser libre lleva al hombre en cada caso al fundamento de su existencia, de tal manera que le permite emerger a la unidad de esencia y no esencia, asumida en él. Esa voluntad empuñada (*Dieser ergriffene Wille*) es espíritu y, en cuanto tal, historia (*Geschichte*)”¹⁸⁸⁹.

die Zeit b, denn sie ist noch nicht fortgeschritten, es ist noch keine neue erzeugt, sondern sie wiederholt sich immer). Durante la creación, ella siempre es el tiempo que se repite en una configuración que se renueva. Ahora es comparable a la misma corriente, descansa sin que ese cesar deje de fluir y fluye sin que ese cesar deje de descansar, fluye porque no puede detenerse, descansa porque no puede convertirse en pasado (*Jetzt ist sie dem ganz sich gleichen Strome zu vergleichen, sie ruht ohne daß sie aufhört zu fließen und sie fließt ohne daß sie aufhört zu ruhen, sie fließt weil sie nicht bleiben kann, sie ruht weil sie nicht zur Vergangenheit werden kann*). Afuera en la naturaleza está todo quieto en todas partes, toda movilidad ha pasado al hombre como a un mundo humano e ideal. En la medida en que he guiado la genealogía del tiempo hasta este tiempo, no me queda más que sintetizar todo este sistema en un solo concepto (*Indem ich nun die Genealogie der Zeit bis zu dieser Zeit geführt habe, so bleibit mir nicht mehr übrigs als dieses ganze System in einen letzten Begriff zusammenzufaßen*). (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 210, (pp. 195-196)).

¹⁸⁸⁷ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p.14.

¹⁸⁸⁸ Vetö, Miklos, “L’unicité de Dieu selon Schelling” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine, Jean-François y Marquet, Jean-François editores), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 87-100, p. 99.

¹⁸⁸⁹ Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, GA 42, p. 188.

Capítulo 8: La temporalidad originaria de la historicidad, la temporalidad de “la caducidad de lo eterno” y la negatividad de los Dioses.

Introducción: Historicidad y eternidad de la poesía.

Con posterioridad a *Sein und Zeit* el éxtasis de la historicidad adquiere progresivamente una relevancia en el examen de la constitución temporal cada vez más significativa y es analizado en su centralidad por Heidegger. Este modo en que la historicidad adquiere un lugar preponderante resulta decisivo para comprender su función en la interpretación heideggeriana de los poemas de Hölderlin en una clave temporal y para entender las modificaciones y desplazamientos en el conjunto de la estructura de la temporalidad extático-horizontal:

“*Ser y Tiempo* como análisis fundamental del Dasein no puede aun llegar a preguntarse por la historicidad del ser mismo. Sólo en tanto el historiar se aparta claramente de la historia (que ahora es siempre historia del ser) y se lo señala como metafísico se puede pensar la historia de su procedencia que es más originaria que la metafísica. *Historia del ser* es una expresión que ya no se puede captar metafísicamente en su ambigüedad esencial”¹⁸⁹⁰.

Preguntarse por la historicidad misma en su sentido no metafísico¹⁸⁹¹, es decir, pensarla en su procedencia más originaria y en cómo contribuye esta indagación a la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria y de la Historia del ser nos remite a un análisis de sus diferentes cursos sobre la poética hölderliniana. Desde nuestro punto de vista este tratamiento de la historicidad permitirá también a Heidegger profundizar en una concepción de eternidad que no la reduzca a ser entendida como mera ausencia de tiempo, complementando así los análisis llevados a cabo en el Capítulo precedente. Los Dioses serán eternos y trascendentes “hasta la ausencia”¹⁸⁹², y, debido a ello, son trascendentes en un sentido eternamente temporal y no supratemporal o intemporal. En este sentido el desarrollo de estos cursos le permitirá a Heidegger discutir la siguiente caracterización del tiempo:

“Lo esencial de la llegada se reúne y remite al destino. Lo que de esa manera nunca cae en el curso de lo que fenece (*Vergehen*), supera de antemano cualquier fugacidad. Lo que es solo pasado es ya antes de perecer lo carente de destino (*Geschicklose*). Por el

¹⁸⁹⁰ Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*, Argentina, Los Libros del Mirasol, 1965, p. 99. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹⁸⁹¹ Para una caracterización del valor del abandono de la metafísica para pensar el valor que adquiere la historicidad en la filosofía de Heidegger cfr. Cattin, Emmanuelle, *Sérénité, Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2012, pp. 93-113.

¹⁸⁹² A modo de caracterización de este tipo de trascendencia citamos a Emmanuel Levinas: “En este giro y esta remisión de lo deseable a lo no deseable –en esta extraña misión que ordena el acercamiento a los demás–, Dios es arrebatado a la objetividad de la presencia y al ser. Ya no es objeto ni interlocutor en un diálogo. Su alejamiento o su trascendencia cambia en mi responsabilidad: ¡lo no erótico por excelencia! / Y, a partir del análisis que acabamos de hacer, Dios no es simplemente el primer otro, sino que es distinto a los otros, otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad de los otros, a la construcción ética al prójimo. Y trascendente hasta la ausencia...”. (Levinas, Emmanuel, *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Madrid, Cátedra, 2018, p. 263).

contrario, lo sido (*Ge-wesene*) es lo destinal (*Geschickliche*). En lo presuntamente eterno se esconde algo perecedero y descartado, traspuesto en el vacío de un ahora sin duración (*Im vermeintlich Ewigkeit versteckt sich nur ein abgestelltes Vergängliches, abgestellt in die Leere eines dauerlosen Jetzt*)”¹⁸⁹³.

Encontramos en esta afirmación tres elementos centrales, en primer lugar la distinción entre dos formas de comprender el pasado, el pasado como aquello meramente “carente de destino (*Geschicklose*)” y lo “destinal (*Geschickliche*)” entendido como “haber-sido (*Ge-wesene*)”; en segundo lugar la alusión a una relación estrecha entre lo histórico y la eternidad, y, en tercer lugar, una referencia a que en la eternidad está contenido presuntamente de modo oculto “algo perecedero y descartado (*abgestelltes Vergängliches*)”¹⁸⁹⁴. Es decir, en la eternidad se oculta un aspecto “perecedero (*Vergängliches*)”, a nuestro juicio, este aspecto vinculado al perecer tiene una formulación ambigua que motiva una doble reflexión. Por un lado, que un aspecto que podemos caracterizar como perecedero¹⁸⁹⁵ está traspuesto en la eternidad. Y, por el otro lado, que ese aspecto presuntamente perecedero que se oculta en la eternidad, a su vez, es algo “traspuesto en el vacío de un ahora sin duración (*abgestellt in die Leere eines dauerlosen Jetzt*)”. Es decir, encontramos en la eternidad dos cuestiones centrales, a saber, hay en ella tanto la trasposición a un ahora vacío sin duración, como la trasposición de un aspecto que es perecedero en ella. Esta concepción de la eternidad definida como una trasposición a un vacío constituido por un ahora sin duración, es la concepción que se verá modificada por la relación que la eternidad, como modo de ser temporal de los Dioses, tendrá con la historicidad. Y será esta relación con la historicidad la que revelará que la eternidad tiene un núcleo de negatividad que ya no permitirá concebirla como un ahora que meramente dura sin fin, de este modo en este caso el “traspuesto perecedero (*abgestelltes Vergängliches*)” no es un vacío sin duración. A propósito de ello, recordamos las palabras de Jean Greisch “Obviamente Heidegger ex-matemático y ex-teólogo “convertido” a la filosofía bajo la doble figura de la multiplicidad de sentidos del ser en Aristóteles y de la fenomenología husserliana no podía dejar de encontrar un contraste con el tipo de “eternidad” ofrecida por las idealizaciones matemáticas y también por el discurso teológico cristiano. Pero, la cuestión decisiva es saber si desde su concepto propio de temporalidad originaria se libera un nuevo camino para apropiarse de la idea de eternidad (*to the idea of eternity*)”¹⁸⁹⁶. En este sentido se establecen los aspectos centrales del diálogo de Heidegger con Hölderlin que se analizan a continuación en este Capítulo. Debido a ello merece precisarse la posibles relaciones entre ambos autores en los términos siguientes:

“Ahora bien, Hölderlin contó entre sus amigos de juventud a los principales representantes de este idealismo alemán. Cuando el mismo Hölderlin dice *infinito*, y ésta es una de sus palabras favoritas, ¿no lo piensa pues en el sentido de la metafísica

¹⁸⁹³ Heidegger, Martin, „Wozu Dichter?“ en *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 320.

¹⁸⁹⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1981, pp. 49-77.

¹⁸⁹⁵ Para una caracterización del valor de la finitud y lo perecedero en el planteo de Heidegger cfr. Cattin, Emmanuelle, *Sérénité, Eckhart, Schelling, Heidegger*, pp. 199-216.

¹⁸⁹⁶ Greisch, Jean, “The eschatology of being and the Good of time in Heidegger” en *International Journal of Philosophical Studies*, 4:1, Londres, 1996, pp. 17-42; p. 22. Los términos entrecomillados son del autor.

absoluta de Hegel y Schelling? Pero entonces ¿cómo puede Heidegger, a quien le preocupa el decir de la vuelta (*Kehre*), confiar en este poeta?

Pero la obra tardía de Hölderlin ya no es en absoluto metafísica. Tal vez en él, *infinito* no aluda ya a ninguna determinación temporal vulgar. Tal vez en el retorno a lo natal esté trazado un camino que será significativo para la vuelta (*Kehre*) de Heidegger.

Son cuestiones delicadas. Conducen al centro mismo de la problemática del encuentro de Heidegger con Hölderlin, y de este modo, no sólo a la cuestión de la comparabilidad de dos personajes históricos, sino a aquella que se refiere a la relación de poetizar y pensar en general y a la esencia de lo que Heidegger llama el *diálogo*¹⁸⁹⁷.

En este diálogo no metafísico con la historicidad que caracteriza a la esencia de la poética hölderliana¹⁸⁹⁸ Heidegger encontrará los nuevos elementos para pensar una particular forma de temporalidad de la eternidad que analizamos a continuación.

1. La historicidad del Dasein del pueblo y la historicidad de los Dioses.

Para este punto nos centramos en la *Vorlesung: Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, *Wintersemester* 1934-1935, (GA 39). En este curso la historicidad adquiere dos dimensiones. Por un lado, en el poema *Germanien*, como eternidad suda en el instante y, por otro lado, en el poema *Der Rhein*, como destino. Este desarrollo se complementa con lo tratado en las *Vorlesungen: Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester* 1941-1942, (GA 52); *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, *Sommersemester* 1942, (GA 53) y los *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, 1936-1968 (GA 4).

1.1. La historicidad del Dasein del pueblo.

En su *Vorlesung: Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, *Wintersemester* 1934-1935, GA 39, Heidegger señala la importancia de la historia en el análisis del poema *Germanien*. Luego de *Sein und Zeit*, entendida esta obra como el intento de constituir una temporalidad extático horizontal unitaria, se observa en los cursos posteriores un modo diferente de explicitar la unidad del tiempo. En esta *Vorlesung* ya no es el advenir el éxtasis encargado de garantizar la búsqueda unidad originaria del tiempo, como se señalaba en *Sein und Zeit*, sino la historicidad¹⁸⁹⁹ del pueblo alemán¹⁹⁰⁰. Esta historicidad, tematizada en los Parágrafos 7 a 10 del mencionado curso, demuestra que ahora el éxtasis temporal central es la historia, el haber-sido del pueblo, y no sólo el advenir del Dasein resuelto. En ese marco resulta de fundamental importancia el tratamiento de las dos formas clásicas de eternidad en el Parágrafo 6, y la articulación entre “eternidad (*Ewigkeit*)” y “haber-sido (*Gewesene*)” con el “instante (*Augenblick*)” en el Parágrafo 9, lo cual implica una descripción de la relación instante-eternidad que

¹⁸⁹⁷ Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*, p. 116. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹⁸⁹⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 33-48.

¹⁸⁹⁹ “La esencia de la poesía que funda Hölderlin es histórica en medida suprema porque anticipa un tiempo histórico. Pero como esencia histórica es la única esencial”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 47).

¹⁹⁰⁰ Heidegger presenta la articulación entre el poeta y el pueblo histórico del modo siguiente: “El tiempo es de penuria y por eso especialmente rico su poeta, tan rico, que muchas veces rememora a los que ya han sido o aguarda tenazmente al que ha devenir ya sólo querría quedarse paralizado y dormir en ese aparente vacío. Pero se mantiene firmemente en pie en la nada de esa noche. Desde el momento en que el poeta permanece de esta suerte, recluido en el mayor aislamiento y cumpliendo su determinación y destino en sí mismo, así como consigue realizar en calidad de representante, y por eso de modo verdadero, la verdad para su pueblo”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 47-48).

arroja como resultado que ésta última deje de ser comprendida como un concepto atemporal. En la medida en que, progresivamente, el esquema de la temporalidad extático-horizontal desarrollado en *Sein und Zeit* es revisado, la eternidad puede hacerse manifiesta en su centralidad en la estructura del tiempo. Complementariamente en el análisis de *Der Rhein*, el destino es desarrollado como el concepto temporal central del poema de Hölderlin por parte de la exégesis de Heidegger.

En el análisis del poema *Germanien* Heidegger comienza en el Parágrafo 1 señalando una diferencia muy importante, entre “inicio (*Anfang*)” y “comienzo (*Beginn*)”. “Comienzo (*Beginn*) es aquello con que algo empieza, inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo se origina (*entspringt*)”¹⁹⁰¹. La distinción es central, ya que como aclara Heidegger, el comienzo es dejado atrás “cuando aparece el curso del acontecer (*im Fortgang des Geschehens*)”¹⁹⁰². “El inicio (*Anfang*), el origen (*Ursprung*), en cambio, aparece, antes que nada en el acontecer (*Geschehen*), y está plenamente presente en su final (*an seinem Ende*)”¹⁹⁰³. Esta distinción permite reconocer a “Germania (*Germanien*)”, es decir, a “la patria (*das Vaterland*)” como el “origen silenciado (*der verschwiegene Ursprung*)”¹⁹⁰⁴. En este sentido, reconocer a Germania como el origen silenciado es aceptar la posibilidad de acceder a ella por medio de la poesía de Hölderlin. Y hacerlo a través de su poesía implicará que retornar a ese origen silenciado será la condición del reconocimiento de la historicidad de Germania, esto es, la historicidad devendrá el momento central del tiempo.

En la poesía de Hölderlin, especialmente en *Germanien*, “El Dasein no es otra cosa que la *exposición a la supremacía del ser (Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns)*”¹⁹⁰⁵. El Dasein de los pueblos, esto es, la existencia de los pueblos, surge de la poesía. Por eso hay un “imperar (*Walten*)” de la poesía en dicho Dasein de los pueblos, tanto en el surgimiento como también en el ocaso de un pueblo, si es que este ocaso ha de ser grande y no meramente una “ruina (*Verkommen*)”¹⁹⁰⁶. En este marco, el poetizar es una “acogida de las señas de los dioses y su transmisión al pueblo (*Aufnehmen der Winke der Götter und Weiterwinken in das Volk*)”¹⁹⁰⁷. La poesía es la “transmisión de esas señas (*Weiterwinken dieser Winke*)” al pueblo y quien las transmite es el poeta. Poesía es poner al “Dasein del pueblo (*Dasein des Volkes*)”¹⁹⁰⁸ en el ámbito de esas señas, es decir, un mostrar, un señalar hacia donde los Dioses se manifiestan.

La poesía es así “instauración (*Stiftung*)”, la seña de los Dioses “empotrada (*hineingebaut wird*)” por el poeta en los cimientos del lenguaje para que de esa forma el

¹⁹⁰¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 3.

¹⁹⁰² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 3.

¹⁹⁰³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 3.

¹⁹⁰⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 4.

¹⁹⁰⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 30-31. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

¹⁹⁰⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 20 y ss.

¹⁹⁰⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 31 y ss.

¹⁹⁰⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 32.

ser quede instaurado en el “Dasein histórico de un pueblo (*im geschichtlichen Dasein des Volkes*)”¹⁹⁰⁹, es decir, la poesía tiene una función temporal fundamental. Por intermedio de la poesía, el poeta transmite las señas de los Dioses a un pueblo, revelando así, la historicidad de ese pueblo para el pueblo mismo¹⁹¹⁰. Esa historicidad es el destino de ese pueblo, su ser histórico. Este tiempo histórico de los pueblos no es un tiempo contado por los años, no es un tiempo meramente datable en el calendario. La pregunta es entonces qué tipo de tiempo histórico es este, Heidegger lo define del siguiente modo:

“Pero el tiempo de los años de los pueblos nos es oculto (*Aber die Zeit der Jahre unserer Völker ist uns verborgen*). Y si alguien se eleva más allá de su tiempo propio (*eigene Zeit*) y su calculable hoy, y si, como el poeta, debe elevarse y ganar el campo libre, entonces por otra parte, debe, además distanciarse de aquellos a quien él pertenece por el tiempo de su vida (*Lebenzeit*). Él no conoce a los suyos y es para ellos objeto de escándalo. Requiriendo para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy (*Für die eigene Zeit die wahre Zeit erfragend, stellt er sich aus der Zeit des jeweils Heutigen heraus*)”¹⁹¹¹.

Este tiempo histórico, el tiempo del pueblo, nos resulta desconocido, se nos oculta. Por ello, el tiempo histórico en tanto tiempo originario ha de ser buscado porque no nos está dado de antemano¹⁹¹². Para comprender nuestro tiempo histórico como “un tiempo originario de los pueblos”¹⁹¹³, hemos de colocarnos por fuera del tiempo cotidiano, el tiempo del hoy. A propósito de ello, especificando esta noción del tiempo histórico como un tiempo originario de los pueblos, Heidegger señala lo siguiente:

“No conocemos nuestro propio tiempo histórico (*Unsere eigentliche geschichtliche Zeit kennen wir nicht*). La hora mundial de nuestro pueblo nos es oculta (*Die Weltstunde unseres Volkes ist uns verborgen*). Cuando preguntamos por nuestro propio ser temporal, no sabemos quiénes somos (*Wir wissen nicht, wer wir sind, wenn wir nach unserem Sein, dem eigentlich zeitlichen, fragen*)... Este “no a ellos” con que empieza nuestro poema, es una decisión del tiempo (*Zeitentscheidung*), en el sentido del *tiempo originario* de los pueblos (***urprüngliche Zeit der Völker***)”¹⁹¹⁴.

¹⁹⁰⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 33.

¹⁹¹⁰ En ese sentido la poesía es “exposición al ser y, como tal, es el acontecer fundamental de la existencia histórica del hombre”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 36).

¹⁹¹¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 50.

¹⁹¹² Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 48.

¹⁹¹³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 49.

¹⁹¹⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 50-51. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

El tiempo originario de los pueblos se revela como la historicidad de los mismos. Ahora bien, “el tiempo de los años de los pueblos nos es oculto”, con lo cual nos es desconocido. Por lo tanto, tanto nuestro “propio tiempo histórico (*eigentliche geschichtliche Zeit*)” como la “hora mundial de nuestro pueblo (*Die Weltstunde unseres Volkes*)”, ambos, también nos son ocultos. Estos tres aspectos no presentes a nosotros como pueblo constituyen los aspectos centrales de la revelación del Dasein histórico y “de la proximidad escalonada de la altura abismal”¹⁹¹⁵ de este tiempo histórico propio de los pueblos que ha de ser transmitida por el poeta; lo cual determina que la temporalidad tenga una relación central con el lenguaje poético¹⁹¹⁶. A propósito de ello dice Heidegger:

“La poesía misma es un acontecer eminente (*das ausgezeichnete Geschehen*) solamente en el acontecimiento lingüístico, en cuyo poder esta el hombre en cuanto histórico. Lo poético es el ensamblaje fundamental del Dasein histórico, y esto significa ahora: el lenguaje como tal constituye la esencia originaria del ser histórico del hombre (*das ursprüngliche Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen*)”¹⁹¹⁷.

En este sentido es que “Nosotros somos: un acontecimiento lingüístico, y este acontecer es temporal, pero no sólo en el sentido eterno en que el tiempo –que transcurre según un comienzo, duración y término– es, en cada caso temporalmente mensurable, sino que el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo auténticamente histórico del hombre (*das Sprachgeschehnis ist der Anfang und Grund der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschen*)”¹⁹¹⁸. Hay una articulación entre lenguaje transmitido por la poesía, lenguaje que es un acontecimiento temporal, y la historicidad como tiempo del hombre y de los pueblos. El lenguaje, en tanto fenómeno temporal, constituye la historicidad del hombre y de los pueblos¹⁹¹⁹: “Este originario tiempo histórico de los pueblos (*Diese ursprüngliche, geschichtliche Zeit der Völkern*) es, por tanto, el tiempo del poeta, del pensador y del estadista, es decir, de aquellos que

¹⁹¹⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 153.

¹⁹¹⁶ Dice Heidegger al respecto de esta función del poeta: “El poeta, del tiempo futuro, poetisa, con ello se quiere decir, que este poeta se *fund*a a sí mismo”. (Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 6. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

¹⁹¹⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 67.

¹⁹¹⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 69.

¹⁹¹⁹ Para un análisis de la noción de lenguaje en Hölderlin cfr. Hiller Marion, “>... der Güter gefährlichtes, die Sprache...< Dichtung und Philosophie bei Hölderlin” en Frischmann, Bärbel, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg/München, Karl Alber, 2010, pp. 36-60; en especial pp. 43-55. En este sentido se plantea la relación entre filosofía y literatura, dice al respecto Hölderlin en *Anmerkungen zur Antigonä*: “Como siempre, a saber, la filosofía se ocupa solo de una facultad del alma, de modo que la representación de esa capacidad unitaria constituye una totalidad, y a la mera conexión *de articulación* de esa capacidad unitaria se la denomina lógica, la poesía se ocupa de las diversas capacidades del hombre, de modo que la representación de esas diversas capacidades constituye una totalidad y a la conexión de las *partes independientes* de las diversas capacidades se la denomina, en el sentido más elevado, el ritmo o la ley calculable (Hölderlin, Friedrich, *Anmerkungen zur Antigonä* en *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe*, (“*Stuttgarter Ausgabe*”), München, Wien, Hansen, 1992, Band 2, p. 369. Los términos destacados en bastardillas son de Hölderlin).

propriadamente fundan y fundamentan el Dasein histórico de un pueblo”¹⁹²⁰. De esta forma el tiempo histórico de los pueblos es un tiempo orginario, es originario porque es el tiempo de aquellos que son hacedores del ser histórico de dicho pueblo. De esta forma en el tiempo histórico del pueblo articula a dicho pueblo con sus Dioses por medio de la palabra poética, así lo señala Heidegger:

“Los tiempos de los creadores (*Die Zeiten der Schaffenden*): montaña en alto oleaje, cumbres de montañas que se yerguen solitarias en el éter, y eso significa en el ámbito de lo divino. Estos tiempos de los creadores se destacan por sobre la mera sucesión de los presurosos días en la trivialidad de lo cotidiano, y sin embargo, no son un más allá rígido y atemporal (*kein starres, zeitloses Darüberhinaus*), sino tiempos que esparcen por la tierra sus propios torrentes *eigenes Fluten* y su propia ley ”¹⁹²¹.

Los tiempos de los creadores “que están situados sobre las cumbres con su privilegiada determinación”¹⁹²² nos ponen en contacto con lo divino y en ese contacto se articula la historicidad. Por ser tiempos que nos colocan en contacto con lo divino han de sobrepasar el mero tiempo cotidiano, se destacan por sobre él, pero eso no significa que sean un mero más allá intemporal, sino todo lo contrario: esparcen su ley por la tierra. De este modo el tiempo de los creadores, la historicidad y la lenguaje poético permiten redefinir la noción de eternidad comprendida como un mero ahora traspuesto sin duración. Por eso Heidegger afirma: “Los fundadores del ser y los fundadores de la verdad del ser, poetas y pensadores en un largo aislamiento y rareza, primero deben ayudar a una historia en su *esencia*, para que a través de *la historia* nuevamente sea devuelta a la tierra su intangibilidad y su ley sea respetada, y para que toda alternación causada por la furia del calcular sea forzada a una única mansedumbre y bajo ella pulverizada”¹⁹²³.

1.2. La historicidad de los Dioses: “el Dios mismo es tiempo”.

Dice Heidegger refiriéndose al modo en que a su juicio Hölderlin presenta la articulación del tiempo histórico de un pueblo con la temporalidad de sus Dioses:

“Esta solitaria y confiada culminación de los tiempos de los pueblos y de aquellos creadores no es empero, para Hölderlin, un navegar directamente en lo intemporal (*Zeitloses*) o supratemporal (*Überzeitliches*), algo eterno en ese sentido (*ein Ewiges in diesem Sinne*). Ciertamente ahí en lo alto, ellos, sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo, son los más duramente expuestos a los rayos de los Dioses; pero el Dios mismo es “tiempo (*Zeit*)” ”¹⁹²⁴.

¹⁹²⁰ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 51.

¹⁹²¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 52.

¹⁹²² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 53.

¹⁹²³ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 8. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹²⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 54. El términos entrecomillado es de Heidegger.

El “Dios mismo es tiempo”, es decir, el ámbito de lo divino es temporal y no meramente “intemporal (*Zeitloses*)” o “supratemporal (*Überzeitliches*)”, los Dioses no son eternos en un sentido extraño y ajeno al tiempo. Pero, si los Dioses son temporales y, por lo tanto no son eternos en el sentido de una intemporalidad o supratemporalidad, entonces por ser temporales y estar “sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo” han de ser eternos en otro sentido que debiera ser compatible con la temporalidad que expresan. Por ello, desde nuestro punto de vista, es relevante la aclaración que realiza Heidegger diferenciando “los dos conceptos de eternidad”¹⁹²⁵ clásicos de un “tiempo largo esenciante”¹⁹²⁶ que es una forma de eternidad “pensada mas rica y profundamente (*am reichsten und tiefsten gedacht wurde*)”:

“Se acostumbra situar a los Dioses y lo divino fuera del tiempo y se les dirige la palabra como a lo eterno (*Sonst pflegt man die Götter und das Göttliche außerhalb der Zeit zu setzen und als das Ewige auszusprechen*)... En general, se conocen dos conceptos de eternidad: 1) como sempiternitas, el continuo ininterrumpido del tiempo (*das fortgesetzte Weitergehen*), un incesante etcétera sin final (*unaufhörliches Undsowweiter, nie ein letztes Jetzt*); 2) como aeternitas, el nunc stans, el ahora permanente, el perpetuo presente (*das stehende Jetzt, immerwährende Gegenwart*). Ambos conceptos surgen del pensamiento antiguo o del cristiano y se encuentra allí donde la eternidad es pensada más rica y profundamente (*wo seitdem die Ewigkeit am reichsten und tiefsten gedacht wurde*), en la filosofía de Hegel. Lo que viene después es una mala imitación”¹⁹²⁷.

A partir de esta cita podemos concluir que las dos nociones clásicas de eternidad implican o bien el continuo ininterrumpido del tiempo o bien el ahora permanente, el perpetuo presente. Estos dos modos de entender la eternidad, que implican ambos una ausencia o cancelación de la temporalidad, no permiten explicar la temporalidad de los Dioses. Pues si estos tienen que ser temporales siempre, y en algún sentido, tienen que ser también eternos, pero eternamente temporales. Los Dioses remiten a los creadores y expresan que el tiempo histórico de los pueblos es el tiempo de esos creadores. Dice Heidegger: “El largo tiempo, que requiere la preparación de la verdad, ha encontrado su instante (*ihren Augenblick*) a través de esta poesía misma y de la corta ex-sistencia de este poeta, cuando en lo más profundo de la deformidad (*Ungestalten*) “con la que es el Dios” - y todo se orienta hacia un origen a partir del ser”¹⁹²⁸. Ese tiempo de los creadores debe permanecer temporalmente para “el más arriesgado salto en el ser”¹⁹²⁹ con lo cual la eternidad ha de ser pensada “más rica y profundamente” acorde a esta necesidad. Resulta interesante destacar que el propio Heidegger señala en esta cita que

¹⁹²⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 54.

¹⁹²⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 55.

¹⁹²⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 54-55.

¹⁹²⁸ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 31. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹²⁹ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 31.

ese modo más rico y profundo se encuentra en la filosofía de Hegel¹⁹³⁰. Heidegger pretende delimitar el concepto específico de eternidad que permita una adecuada exégesis interpretativa de la poesía de Hölderlin mostrando su originariedad frente a los otros dos conceptos derivados de eternidad en los términos siguientes:

“Pero, ambos conceptos de eternidad surgen también de una determinada experiencia del tiempo, a saber, del tiempo como *puro expirar del ahora en la sucesión (als des reinen Vergehens des Jetzt im Nacheinander)*. En primer lugar, el tiempo es lo no discontinuo (*Nie-Aufhören*) de la sucesión del ahora. En segundo lugar, es la previa detención de un abarcador ahora. Pero aquel concepto del tiempo (*Zeitbegriff*) ni aprehende la esencia del tiempo (*Wesen der Zeit*), ni afecta a la esencia de la eternidad (*das Wesen der Ewigkeit*), de la que el concepto de eternidad depende totalmente (*ganz abhängige Ewigkeitsbegriff*), de modo que podamos en general pensarla (*soweit wir das überhaupt zu denken vermögen*). Estas representaciones son completamente inadecuadas para manejar pensantemente la experiencia poética del tiempo en Hölderlin”¹⁹³¹.

Hacia un concepto y esencia de la eternidad diferente se orienta, entonces, la reflexión de Heidegger dado que ni la concepción sucesiva del tiempo, ni la noción de un ahora extenso que dura alcanzan a dar cuenta de la “esencia de la eternidad (*Wesen der Ewigkeit*)”. El tiempo que solo expira no alcanza ni la esencia del tiempo, ni la esencia de la eternidad. Para alcanzar esta última la noción específica se precisa como una “preparación del durar”¹⁹³² para un “tiempo sobre las cumbres (*Zeit auf den Gipfel*)” en los términos siguientes:

“¿Cuál es el tiempo largo? “El tiempo” cotidiano (*“Die Zeit” des Alltags*) y el tiempo sobre las cumbres (*die Zeit auf den Gipfeln*), pero cada uno de una manera diferente. El tiempo cotidiano es “largo” en el aburrimiento, cuando el tiempo nos retiene y nos deja, por ello, vacíos, cuando arrastramos, precipitada e indiscriminadamente, lo que disipa el tiempo largo o lo hace entretenido. El tiempo de las cumbres es largo porque sobre las cumbres señorea un incesante esperar y esperar *sobre el acontecimiento apropiador (auf das Ereignis)*, no hay aburrimiento, ni pasatiempos. El tiempo ahí no pasa, ni tampoco se mata, sino que su duración y su plenitud (*Dauer und Fülle*) son conquistadas y salvaguardadas con celo. El tiempo de las cumbres es *esencialmente (wesenhaft)* largo, pues la preparación de lo verdadero que una vez debe acaecer no acontece durante la noche ni por encargo, sino que consume varias vidas humanas, “generaciones” incluso”¹⁹³³.

¹⁹³⁰ En ese sentido se patentiza la importancia de la filosofía alemana para la verdad del ser: “En efecto, la determinación histórica de la filosofía alemana pronto no será otra que realizar *esa* meditación sobre la verdad del ser de la cual la capacidad de escuchar al poeta recibe esa determinación y disposición, la decisión por el cuestionamiento y la sencillez de la creación”. (Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 333. El término destacados en bastardillas es de Heidegger).

¹⁹³¹ Heidegger, Martín, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 55. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹³² Heidegger, Martín, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 56.

¹⁹³³ Heidegger, Martín, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 55-56. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

El tiempo comprendido como un “tiempo sobre las cumbres (*die Zeit auf den Gipfeln*)” que es el tiempo largo en el cual señorea un incesante esperar y expectar sobre el “acontecimiento (*Ereignis*)” será un tiempo vinculado a la eternidad, pero no a la eternidad comprendida como un fenómeno “intemporal (*Zeitloses*)” o “supratemporal (*Überzeitliches*)” sino como “el tiempo que llega”¹⁹³⁴ en el cual nos “golpea el rayo”¹⁹³⁵ de la divinidad. Una eternidad temporal, que en tanto tal, se expresará primordialmente en una forma del tiempo pasado, sin identificarse totalmente con él. Esto es, el pasado comprendido en su permanencia no lineal, constituirá un modo específico de la temporalidad eterna en tanto es un tiempo que “no pasa, ni tampoco se mata”, sino que tiene “duración y plenitud” al tomar parte en la poesía¹⁹³⁶. Por eso consideramos que ese modo de comprender el tiempo eterno lo identifica como el tiempo de los Dioses, el cual así entendido, se relaciona con la historicidad de un pueblo¹⁹³⁷. El tiempo sobre las cumbres es un “tiempo del acontecimiento del durar”¹⁹³⁸ que todavía no es, por eso es un tiempo largo que necesita consumir generaciones y se liga tanto a la historicidad del hombre y los pueblos como a la historicidad de los Dioses. Mientras tanto la poesía y el lenguaje como “el más peligroso de los bienes”¹⁹³⁹ protegen al hombre de los Dioses¹⁹⁴⁰ en tanto son el “ensamble fundamental del Dasein histórico”¹⁹⁴¹. Este tiempo de las cumbres es histórico porque es un tiempo donde se encuentran hombres y Dioses en los términos siguientes:

“La tierra aquí es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo (*die geschichtliche Sendung eines Volkes*) ... La tierra es en cuanto suelo natal (*heimatlich*) cultivada por los dioses... De aquí que el devenir suelo patrio (*Das Werden von Heimat*) tampoco acontece por un mero asentamiento, si, a la par, la tierra no es cultivada por los Dioses, si el cambio de las estaciones y sus fiestas no es confrontado con el imperar de los Dioses (*dem Walten der Götter*). En el “preludio” de un tiempo más rudo (*einer rauheren Zeit*) ya acontece que, recién entonces, la tierra llega plenamente al auténtico juego, es decir, la historia (*die Geschichte*) y el tiempo histórico (*die geschichtliche Zeit*). El tiempo histórico es el gran juego que juegan los Dioses con los pueblos y con un pueblo; pues un juego son

¹⁹³⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 58. El término destacados en bastardillas es de Heidegger.

¹⁹³⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 58.

¹⁹³⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 58-59.

¹⁹³⁷ “Con la afirmación “pero lo que perdura lo fundan los poetas”, dice Hölderlin al mismo tiempo, quiénes son los poetas: los fundadores de lo que perdura (*die Stifter des Bleibenden*). Pero, ¿qué significa lo permanente? Algo “eterno”. ¿Se puede fundar algo así por siempre (*jemals erst noch*)? ¿Y cuales son esos poetas referidos? ¿Los poetas, en todas partes, en cualquier momento?”. (Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 10. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

¹⁹³⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 56.

¹⁹³⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 60.

¹⁹⁴⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 66.

¹⁹⁴¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 67.

las grandes épocas del tiempo del mundo (*denn ein Spiel sind die großen Zeiten der Weltzeit*) así lo dice un antiguo filósofo griego, Heráclito al que llamaban el oscuro, y cuyos pensamientos más profundos fueron nuevamente pensados, precisamente por Hölderlin¹⁹⁴².

En este tiempo del mundo que es “un tiempo más rudo (*einer rauheren Zeit*)”, acontecen los cambios históricos en los pueblos. En ese sentido, es que “la tierra llega plenamente al auténtico juego”, es decir, a “la historia (*die Geschichte*)” y “el tiempo histórico (*die geschichtliche Zeit*)”, pues en él hombres y Dioses se encuentran y los Dioses juegan con los pueblos en ese tiempo, de allí que Heidegger afirme en la cita: “El tiempo histórico es el gran juego que juegan los Dioses con los pueblos y con un pueblo”. A este tipo de cambio - que es una “torsión de la temporalidad”¹⁹⁴³ o auténtico juego producido en un tiempo histórico en el cual se expresa la historia del pueblo- Heidegger lo denomina un cambio que proviene del abismo y lo hace en los términos siguientes:

“Las grandes épocas de cambio de los pueblos siempre vienen desde el abismo (*Immer kommen die großen Wendezeiten der Völker aus dem Abgrund*), y cada vez en la magnitud en que un pueblo se posee a sí mismo, y eso significa que se sumerge en su tierra y en su patria (*Heimat*). De ahí que no se lleguen a experimentar los tiempos de cambio de un pueblo, menos aun a entender, cuando se permanece adherido al chato nivel de la trivialidad del parloteo cotidiano y en las siempre torcidas consideraciones subyacentes, y a todas las contingencias, ciegos para el origen y la venida de lo necesario (*blind für Ursprung und Ankunft des Notwendigen*). Esto no es calculable por el cálculo de causa y efecto, sino que se fundamenta solamente en el abismo”¹⁹⁴⁴.

Queda así preparada la experiencia para una eternidad temporal como historicidad que exprese el tiempo rudo de cambios en los pueblos. En este punto Heidegger explicita el temple fundamental del duelo que “es alternante y, por ende, una movilidad originariamente propia (*wechselbezüglich und somit eine ureigene Bewegtheit ist*)”¹⁹⁴⁵ en tanto corresponde a la huida de los antiguos Dioses¹⁹⁴⁶ y a la “necesidad de divinidad”¹⁹⁴⁷ del Dasein histórico. De esta movilidad originariamente propia de los pueblos se constituye el haber-sido como un momento temporal que redefinirá la noción de eternidad. En este sentido, Heidegger diferencia entre un pasado sido, referido a los Dioses, de un mero pasado, como algo ya acontecido en los términos siguientes:

¹⁹⁴² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 104-105. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁹⁴³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 103.

¹⁹⁴⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 106.

¹⁹⁴⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 107.

¹⁹⁴⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 78-96.

¹⁹⁴⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 97.

“Los antiguos Dioses, en tanto huidos, están precisamente en el no-permitido-ya-invocar, no como ahí presentes, sino en el Dasein renunciante como los que han sido, es decir, que aún esencian. Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido (*Abwesend wesen sie gerade in der Abwesenheit des Gewesenen*). Lo sido y su carácter de haber-sido (*das Gewesene und seine Gewesenheit*) es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado (*das Vergangene und seine Vergangenheit*). Por cierto, no denominamos a ambos unívocamente en el lenguaje, en parte porque ya en el opinar corriente no experimentamos ninguna diferencia entre el tiempo y los momentos del tiempo. Lo sido es para nosotros lo pasado, y a la inversa (*Das Gewesene ist uns das Vergangene und umgekehrt*). Tan esencial puede ser el lenguaje en su decir, como tantas veces el uso inmediato de la palabra es causal y arbitrario. Esto quiere decir: el uso lingüístico no es una “terminología” oficial y escolar, y va contra el sentido del lenguaje querer reglar terminológicamente todo uso verbal. Cuando, nos decidamos, empero, en la denominación, por una determinada delimitación del significado del carácter de haber-sido y también del haber pasado, eso acontece por la necesidad de establecer una diferencia esencial en la esencia del tiempo (*Wenn wir uns jedoch für eine bestimmte bedeutungsmäßige Abgrenzung von Gewesenheit und Vergangenheit, so geschieht es aus der Notwendigkeit der Aufrichtung eines Wesensunterschiedes im Wesen der Zeit*)”¹⁹⁴⁸.

Hay dos elementos centrales para comprender que la eternidad se temporalice. Por un lado, que ella se enlace con el pasado, con una forma muy específica del pasado, esto es, como haber-sido que se orienta a la “tierra natal”¹⁹⁴⁹, se constituye así una “experiencia de la tierra natal... hacia la misión histórica de un pueblo”¹⁹⁵⁰. Por el otro lado, que se articula con la negatividad constitutiva expresada como ausencia de los Dioses. El motivo por el cual es necesario pensar la eternidad de los Dioses, como una eternidad temporal, es porque los Dioses están huidos y, por ende, están ausentes. Pero como están ausentes, esencian negativamente, esencian en tanto se han sustraído, esto es, no están, ni nos son presentes, por ende, “Los tiempos de cambio de los pueblos provienen del abismo”¹⁹⁵¹. El estar ausentes es su modo propio de esenciar, es decir, son en alguna medida pasados –porque no son presentes- pero un pasado que se perpetúa esenciando, y lo hace de un modo viviente, así ha de comprenderse a nuestro juicio la afirmación contenida en la cita precedente que señala: “Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido (*Abwesend wesen sie gerade in der Abwesenheit des Gewesenen*)”. Su “movilidad originaria”¹⁹⁵² radica en que son sidos, pasados, pero por ello mismo por ser ausentes y sidos es que tiene su “tiempo histórico”¹⁹⁵³. A tales efectos hay que distinguir dos formas posibles de comprender el pasado: “Lo sido y su

¹⁹⁴⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 107-108. El término entrecomillado es de Heidegger.

¹⁹⁴⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 103.

¹⁹⁵⁰ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 104.

¹⁹⁵¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 105.

¹⁹⁵² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 107.

¹⁹⁵³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 104.

carácter de haber-sido (*das Gewesene und seine Gewesenheit*) es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado (*das Vergangene und seine Vergangenheit*). Lo cual implica reconocer que el pasado en el cual los Dioses están ausentes y huidos no es algo cancelado, pues si lo fuese perderían su vigencia: “Lo pasado está irremediamente concluido, irrecuperable; yace fijo en el carácter de pasado (*Das Vergangene ist unabänderlich abgeschlossen, unwiederbringlich; es liegt fest in der Vergangenheit*)”¹⁹⁵⁴. Por lo tanto hay que caracterizar al pasado en otros términos que no refleje un mero estar “irremediamente concluido” e “irrecuperable”, para que pueda enlazarse a la eternidad temporal de los Dioses huidos y ausentes¹⁹⁵⁵. Heidegger señala en relación a este punto que:

“Lo pasado yace ante el portal del presente, y jamás puede volver a entrar en él (*Das Vergangene liegt vor dem Tor zur Gegenwart und kann nie wieder in diese zurück und hinein*). Pero, lo sido es lo que aún esencia (*Das Gewesene aber ist das noch Wesende*), lo que nosotros mismos somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia adelante o incluso, queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos dentro, en nuestro ser-ahí (*Da-sein*)”¹⁹⁵⁶.

Este sido que esencia, abarcando de modo privilegiado a los otros dos éxtasis temporales: presente y advenir, caracteriza a la “diferencia esencial en la esencia del tiempo”; esa diferencia esencial es la que permite reconocer en la temporalidad originaria una relación entre la historicidad y la esencia de los Dioses y una definición de eternidad que no este reñida con este carácter temporal de los mismos.

1.3. La caducidad de la eterno.

La temporalización del tiempo originario como un haber-sido que es eterno – entendiéndolo por tal el esenciar de los Dioses ausentes que abre la dimensión de lo sido y del futuro- será el acontecimiento fundamental del templo y de aquella “movilidad originaria” que de unidad a todo el proceso temporal. A este respecto señala Heidegger:

“En este imperar hacia adelante (*Nach-vorne-walten*) de lo sido hacia el advenir, que inaugura retrospectivamente lo que temprano ya se prepara como tal, impera a una lo por-venir (*Zu-kommen*) y lo que-aún-esencia (advenir y haber-sido): el tiempo originario (*die ursprüngliche Zeit*). La temporalización de este tiempo es el acontecimiento fundamental, el templo en el que se funda la poesía. Este tiempo originario transporta nuestro Dasein hacia el advenir y el haber-sido (*Zukunft und Gewesenheit*) o más bien: hace que nuestro ser como tal sea transportado, suponiendo que él sea propio (*eigentlich*). Es impropio (*Uneigentlich*) cuando, en oposición al éxtasis (*Entrückung*), está acurrucado en sí (*in sich Zusammenhocken*) sobre un hoy siempre cambiante. En el tratado “Ser y Tiempo” he expuesto la constitución esencial

¹⁹⁵⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 108.

¹⁹⁵⁵ Señala Heidegger a respecto: “En tanto la tierra deviene patria, se abre al poder de los Dioses. Ambas son lo mismo, en incluyen en sí una tercera cosa: el que la tierra misma, en la tormenta de lo divino, se resquebraja en sus fundamentos y abismos”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 105).

¹⁹⁵⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 108.

de esta temporalidad originaria y sus posibilidades esenciales (*dieser ursprünglichen Zeitlichkeit und wesentliche Möglichkeiten*)¹⁹⁵⁷.

Heidegger menciona en la cita precedente que ese “tiempo originario (*ursprüngliche Zeit*)” como unidad de advenir y haber-sido ya fue desarrollada, como vimos en el Capítulo 5, en su tratado *Sein und Zeit*. No obstante ese desarrollo parece aquí introducir un elemento diferencial, mientras que en *Sein und Zeit* la unidad de la temporalidad originaria estaba determinada por el primado del advenir, en este curso sobre Hölderlin Heidegger parece identificar dicha “temporalización del tiempo originario”¹⁹⁵⁸ con el haber-sido. Por eso señala en la cita: “impera a una lo por-venir (*Zu-kommen*) y lo que aún-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario (*die ursprüngliche Zeit*)”, con lo cual también indica que “La temporalización de este tiempo es el acontecimiento fundamental el temple, en el que se funda la poesía” y sabemos que la temporalización que “funda” la poesía es la historicidad de los pueblos que asienta en el haber-sido. De allí que la cita previa también afirme: “Este tiempo originario transporta nuestro Dasein hacia el advenir y el haber-sido (*Zukunft und Gewesenheit*)”. De esta forma, el haber-sido como “destino”¹⁹⁵⁹ cobra una relevancia que complementa¹⁹⁶⁰ la explicitada en *Sein und Zeit*. Heidegger recuerda que Hölderlin en *Die Titanen* y en *Anmerkungen zur Antigonä* llama a este tiempo originario “desgarrante (*reissende*)”:

“... porque es en sí el vibrante desgarramiento hacia el porvenir (*Zukunft*) y un ser lanzado de vuelta hacia el haber-sido (*Rückwurf in die Gewesenheit*). En el paso de las horas de este tira y afloja de la constantemente nueva salvaguarda de lo sido y la constantemente nueva expectativa de lo venidero (*Im Stundengang dieses Hin- und Herrisses er stets neuen Bewahrung des Gewesenen und der stets neuen Erharrung des Künftigen*), se temporiza aquel tiempo de un pueblo en virtud del cual ingresa al estar-abierto de valle y ríos para que sea dicho lo venidero (*Künftigen*) desde los montes, aquellas cimas del tiempo sobre las que habitan los creadores. En tal tiempo como en el temple fundamental –más verdaderamente dicho: como el nombrado temple fundamental- se estremece en el Dasein del pueblo, en tal tiempo “habrá (*wird es*)” tiempo, deviene aquel tiempo justo (*rechte Zeit*) que no es un destiempo (*Unzeit*) que, como todo lo constreñido y sólo producto del cálculo, es odioso a los Dioses”¹⁹⁶¹.

De esta forma, la decisión a favor del “tiempo propio (*eigentliche Zeit*)” de la poesía es una decisión a favor de la inserción en el temple fundamental, en el cual hay un “tiempo justo (*rechte Zeit*)”. A nuestro juicio este pasaje que señala “el paso de las horas” para “la constantemente nueva salvaguarda de lo sido y la constantemente nueva expectativa

¹⁹⁵⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 109. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

¹⁹⁵⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 109.

¹⁹⁵⁹ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 349.

¹⁹⁶⁰ Heidegger señala a este haber-sido como “... lo propio, en el destinar de la historia”. (Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 361. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

¹⁹⁶¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 109. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

de lo venidero” marca el primado temporal del haber-sido en tanto “efímero”: “Perecer no significa aquí irse a pique, sino: pasar,... no estar ahí permanentemente presenciante, sino: esenciante como lo que ha sido”¹⁹⁶². Así se produce la “salvaguarda de lo sido (*Bewahrung des Gewesenen*)” ya que al esenciar se convierte en “la nueva expectativa de lo advenidero (*neuen Erharrung des Künftigen*)” con lo cual lo sido se vuelve “presenciante en un presión inminente”¹⁹⁶³. La experiencia fundamental del destino¹⁹⁶⁴ de un pueblo ingresa en esa dimensión sida siempre advenidera, que se eterniza esenciando temporalmente. Esta eternidad sida constituye el “tiempo justo (*rechte Zeit*)” o “tiempo propio (*eigentliche Zeit*) del poetizar como decisión”¹⁹⁶⁵. En el desgarramiento del tiempo entre la salvaguarda del haber-sido y la nueva expectativa de lo advenidero se tensiona un nuevo concepto de eternidad cuya duración no cancela el tiempo, sino que lleva a “las disputas esenciales”¹⁹⁶⁶. Dice Heidegger a propósito de ello:

“Pero tal tiempo propio (*eigentliche Zeit*) es difícil de reconocer, y el saber acerca de él es fácilmente destruible por lo cotidiano omnisciente y el permanente ayer. Ninguna de las medidas del conocimiento histórico sirve aquí. Además, es inútil reemplazar por otra cosa los temas históricos hasta ahora sabidos y discutidos, si la historicidad del Dasein no se apodera de la simple cotidianeidad. Pues nunca podremos tener nuestro tiempo propio, nuestra verdadera historia, en tanto no seamos históricos, y no lo somos en tanto permanezcamos sin recursos para experimentar a fondo el poder de la temporalidad (*Macht der Zeitlichkeit*), de modo que nos instalemos en medio de su desgarramiento (*Fortriß*), y eso significa a la vez, mientras permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es el constante presente (*Bild der Ewigkeit haften bleiben, das nur die ständige Gegenwart ist*), y en cuanto tal, cómoda de pensar; mientras la eternidad deviene antigua y sida (*während Ewigkeit alt und gewesen wird*)...”¹⁹⁶⁷.

El “tiempo propio (*eigentliche Zeit*)” experimentado históricamente expresa un “poder de la temporalidad (*Macht der Zeitlichkeit*)”, el cual en tanto es un “desgarramiento (*Fortriß*)” evita que “permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es el constante presente (*Bild der Ewigkeit haften bleiben, das nur die ständige Gegenwart ist*)”. De esta forma el tiempo propio necesita una imagen de la eternidad más originaria. La eternidad que “deviene antigua y sida (*alt und gewesen wird*)” es una eternidad en la cual el instante y el haber-sido se articulan. Se expresa así el “poder de la disposición fundamental”¹⁹⁶⁸ del temple del duelo que da cuenta de la nota distintiva de la eternidad en tanto antigua y sida e igualmente abierta al advenir, a saber, “la caducidad de lo eterno (*Die Vergänglichkeit des Ewigen*)”. A nuestro juicio

¹⁹⁶² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 111.

¹⁹⁶³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 111.

¹⁹⁶⁴ Cfr. Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 351.

¹⁹⁶⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 110.

¹⁹⁶⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 113.

¹⁹⁶⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 110.

¹⁹⁶⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 113.

“caducidad” significa apertura de la eternidad que abarca no solo el éxtasis del haber-sido, sino también lo advenidero y el presente como instante. En otros términos, la eternidad lejos de ser un ahora meramente ya pasado es un pasado que esencia por la ausencia de los Dioses, dura instantáneamente, y al durar de esa forma abre la dimensión del advenir¹⁹⁶⁹. “La caducidad de lo eterno (*Die Vergänglichkeit des Ewigen*)” remite a un recordar “en que se despliega la cercanía de los Dioses”¹⁹⁷⁰, Heidegger lo describe del siguiente modo:

“La caducidad de lo eterno (*Die Vergänglichkeit des Ewigen*) no es en vano, sino que precisamente lo pasado es el tipo de presencialidad de los Dioses (*die Art der Anwesenheit der Götter*), la fugacidad (*Flüchtigkeit*) de un guiño apenas perceptible que, en el momento de pasar, puede mostrar desnudamente toda la bienaventuranza y todo el espanto (*alle Seligkeit und alle Schrecken*). El Dios tiene su propia medida, él dura solo un instante (*Der Gott hat eigene Maße, einem Augenblick nur währt er*), afectando apenas las vivencias de los hombres, y estos no saben propiamente que es eso, ni pueden tampoco saberlo mientras están atrapados en el tipo de saber con el cual saben de las cosas, sus circunstancias y de sí mismos”¹⁹⁷¹.

Se articulan así la eternidad y su haber-sido, la eternidad al haber-sido deja de constituirse como una mera cancelación del tiempo, pues incluye su “caducidad (*Vergänglichkeit*)” y el “instante (*Augenblick*)” que duran los Dioses. Los Dioses son eternos porque están transidos por la “fugacidad (*Flüchtigkeit*)” y el “instante (*Augenblick*)”, por eso, señala Heidegger: “El Dios tiene su propia medida, él dura solo un instante (*Der Gott hat eigene Maße, einem Augenblick nur währt er*)” y al durar así afecta a los hombres. En ese sentido la historicidad de un pueblo depende de esta actitud temporal de los Dioses hacia dicho pueblo. Alcanzamos así un concepto de eternidad que, en tanto es el tiempo propio, permite redefinir la estructura de la temporalidad en su conjunto. En este marco, Heidegger recuerda que en el poema *Germanien* en el “No a ellos” de la estrofa inicial “hay una decisión acerca del tiempo”¹⁹⁷². Comprender la eternidad como sida e instantánea lleva a una elucidación del tiempo propio. Por ello, “Recién ahora entendemos correctamente que eso no alude a la mera opción entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo de antaño y lo de hoy, sino que la decisión a tomar es ésta: si acaso nos decidimos a favor del tiempo propio (*eigentliche Zeit*) de la poesía con su haber-sido, su advenir y su presente (*Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart*), o si permanecemos aferrados a la experiencia cotidiana del tiempo, la que aprueba solamente todo lo “cronológicamente-histórico” ”¹⁹⁷³. Esa forma temporal de la

¹⁹⁶⁹ Esta apertura del tiempo que posibilitan los Dioses en su esencia, y que la poesía de Hölderlin hace patente, puede relacionarse con el sentido poético de dicha poesía. En el sentido en que Hölderlin alude al “ser divino infinito” en su *Hyperion*, cfr. Arndt, Andreas, “Poesie und Poiesis. Anmerkungen zu Hölderlin, Schlegel und Hegel” en Frischmann, Bärbel, *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg, München, Karl Alber, 2010pp. 61-75; p. 63.

¹⁹⁷⁰ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 111.

¹⁹⁷¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 111.

¹⁹⁷² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112.

¹⁹⁷³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

eternidad, entendida como sida e instantánea interroga por el “verdadero conocimiento”¹⁹⁷⁴ del tiempo. O bien el tiempo histórico de la poesía en su haber-sido, advenir y presente expresa la historicidad de un pueblo, o bien el tiempo es entendido como un tiempo meramente cronológico. La “decisión propia”¹⁹⁷⁵ por uno o por otro depende de que tan fuerte “se experimente una necesidad”¹⁹⁷⁶ por los Dioses en el temple fundamental del duelo. De este modo Heidegger confronta y relaciona la “inesencia del tiempo” y la “esencia del tiempo” del modo siguiente:

“Si tomamos lo temporal sólo como lo tomamos habitualmente, a saber, calculadoramente entonces, nos domina la *inesencia del tiempo (Unwesen der Zeit)*. Esta inesencia del tiempo, precisamente de la que comúnmente sabemos en forma más o menos consciente, no es una nada, sino un poder propio que pertenece a la esencia del tiempo (*Wesen der Zeit*). La decisión es, o permanecemos apresados solamente en la inesencia del tiempo (*Unwesen der Zeit*), sin siquiera reconocerla como tal, o experimentamos la esencia del tiempo y aceptamos la inesencia de la confrontación con ella (*oder das Wesen der Zeit erfahren und das Unwesen in die Auseinandersetzung mit ihm stellen wollen*). Pues la esencia del tiempo (*Wesen der Zeit*), por sí aisladamente, se deja tan poco experimentar o poseer, como la inesencia se deja denegar (*wie sich das Unwesen ja verleugnen läßt*)”¹⁹⁷⁷.

La eternidad instantánea y sida se convierte en la “esencia del tiempo (*Wesen der Zeit*)” y la posibilidad de experimentar y poseer dicha esencia en la poesía implica la confrontación con la “inesencia del tiempo (*Unwesen der Zeit*)”. Por ello, la esencia del tiempo solo se experimenta, y posee, en una unidad con su inesencia temporal y Heidegger aclara, solo: “... así sale al encuentro lo sido, lo aún esenciante”¹⁹⁷⁸. Gracias a la eternidad sida e instantánea se puede “en un prolongado recordar y retener”¹⁹⁷⁹ experimentar la mencionada cercanía de los Dioses, pues, “... preguntando al tiempo largo ellos han persistido en su haber-sido”¹⁹⁸⁰. En este contexto, Heidegger señala las dificultades que conlleva decidirse a favor de este “tiempo propio” en los términos siguientes:

“Pero, decidirse a favor del tiempo propio de la poesía significa, ingresar en el temple fundamental de la sagrada doliente y dispuesta opresión (*Für die eigentliche Zeit der Dichtung sich entscheiden, heißt aber: in die Grundstimmung der heilig trauerden, bereiten Bedrängnis eingehen*). Tal cosa no se consigue incondicionalmente, por la

¹⁹⁷⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112.

¹⁹⁷⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112.

¹⁹⁷⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 113.

¹⁹⁷⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁹⁷⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112.

¹⁹⁷⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 111.

¹⁹⁸⁰ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112.

fuerza y artificiosamente, vale decir, se somete a decisión si experimentamos a fondo en nuestra situación inicial qué y cómo queremos tomar parte en la creación de las presuposiciones de tal experiencia, o si la obstaculizamos, aunque sea sólo por indiferencia o perplejidad (*durch eine Gleichgültigkeit und Ratlosigkeit*)”¹⁹⁸¹.

En este marco la explicación de la temporalidad definida como “tiempo propio (*eigentliche Zeit*)”, y tomando en cuenta las dificultades mencionadas, tiene en la patria su lugar en tanto ser histórico de un pueblo. Refiriéndose a las menciones que Hölderlin realiza en *Germanien* sobre este punto señala Heidegger: “Él mienta el “país de los padres (*Land der Väter*)”, él se refiere a nosotros, este pueblo de esta tierra en cuanto histórica, en su ser histórico (*in seinem geschichtlichen Sein*)... Este ser histórico del pueblo, la patria, está clausurado en el misterio, y ciertamente de un modo esencial y siempre (*Dieses geschichtliche Seyn des Volkes, das Vaterland, ist im Geheimnis verschlossen, und zwar wesensmäßig und immer*)”¹⁹⁸². La dificultad para ingresar en el temple de la poesía y alcanzar el tiempo propio esta dado porque la historicidad del pueblo y de la patria se caracterizan por un misterio que no es superficial, sino esencial y duradero¹⁹⁸³. La historicidad del pueblo en tanto está afectada por la caducidad de los Dioses y su fugacidad revela su misterio en el decir poético en tanto se trata de “... la esencia del lenguaje poético originariamente instaurador”¹⁹⁸⁴. Desde nuestra perspectiva Heidegger da cuenta con esta caracterización de lenguaje poético e historicidad del pueblo de la presencia en este análisis de la tercera reducción a la negatividad, la reducción a la verdad del ser: “Si hay que buscar la esencia de la verdad en la patencia del ente, entonces se evidencia el ocultamiento y velamiento (*Verborgenheit und Verhüllung*) como un modo propio de la patencia”¹⁹⁸⁵. De este modo el misterio de la historicidad y la eternidad sida cobran su relevancia en el lenguaje poético: “Un misterio (*Geheimnis*) que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuando más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto mas genuino el decir de él como tal, tanto mas intacto permanece su poder ocultante (*seine verbergende Macht*)”¹⁹⁸⁶. Ello se debe a que en el marco de esta tercera reducción: “El decir poético del misterio es la *negación (Verleugnung)*”¹⁹⁸⁷. En este sentido el carácter sustractivo ocultante propio de la tercera reducción se hace manifiesto en este tipo de señalamientos, sintetizando lo señalado afirma Heidegger:

¹⁹⁸¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 112.

¹⁹⁸² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 120. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹⁸³ Por ello Heidegger aclara que el Dasein que se instala en *Germanien* debe concebirse en el “horizonte del pensamiento de Heráclito” aludiendo con ello a la tensión que lo caracteriza: “El decir poético del temple fundamental en el instalarse y dirimir las disputas esenciales”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 115). En este mismo sentido Heidegger busca explicar esta conflictividad que subyace a la comprensión del ser hölderliniana desde el poder del pensamiento de Heráclito, cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 123-129.

¹⁹⁸⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 119.

¹⁹⁸⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 119.

¹⁹⁸⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 119.

¹⁹⁸⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 119.

“La “patria” es el ser mismo (*Das “Vaterland” ist das Seyn selbst*), que porta y ensambla (*trägt und fügt*) desde el fundamento la historia de un pueblo en cuanto existente: la historicidad de su historia (*Geschichtlichkeit seiner Geschichte*). La patria no es una idea supratemporal, abstracta, sino que el poeta ve la patria en un sentido originariamente histórico (*in einem ursprünglichen Sinne geschichtlich*)”¹⁹⁸⁸.

2. La negatividad del destino en “la caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”.

En su *Vorlesung: Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“, Wintersemester 1934-1935*, (GA 39) Heidegger señala la importancia de la historia no solo en el poema *Germanien*¹⁹⁸⁹ sino también en el análisis de *Der Rhein*¹⁹⁹⁰: “Sabemos empero que los Dioses siempre son Dioses del pueblo; en ellos se desvela y se cumple la verdad histórica del pueblo (*die geschichtliche Wahrheit des Volkes*)”¹⁹⁹¹. Esta verdad histórica nuevamente hace patente la importancia del haber-sido como éxtasis temporal y la negatividad de ese destino expresa, a nuestro juicio, la previamente mencionada “caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”. Dice Heidegger:

“Dentro del arrojamiento que lo transporta hacia lo sido (*Innerhalb der Entrückung zum Gewesenen*), y sólo en él, es posible algo in-sospechado (*Un-vermutete*). Solo quien sospecha, aquel cuyo sentido y ánimo y afectos están realmente puestos en algo, puede ser alcanzado por algo in-sospechado. En tanto el poeta dirige su pensamiento hacia la tierra patria (*über die Heimat*), la esencia humana y el Dasein de los antiguos Dioses, él está en la orientación desde la cual aquello puede alcanzarlo y afectarlo”¹⁹⁹².

Es precisamente este reconocimiento de la importancia temporal que para el pueblo reviste la “verdad histórica (*geschichtliche Wahrheit*)” y el haber-sido como éxtasis temporal hacia el cual nos “transportamos (*Entrückung*)” que el destino se vuelve el concepto temporal fundamental en este segundo poema, Heidegger lo explicita en los términos siguientes:

“Con la palabra “destino (“*Schiksaal*”)” acertamos con la palabra fundamental (*Grundwort*) de este poema y con ella, tenemos la clave de la poesía. “Destino (“*Schiksaal*”)” es el nombre para el ser de los semidioses. Según lo antes dicho, el

¹⁹⁸⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“, Wintersemester 1934-1935*, GA 39, p. 121. Los destacados en bastardillas y el término destacado en bastardillas y entrecorillado son de Heidegger.

¹⁹⁸⁹ Tarea tanto más acuciante en cuanto Heidegger señala que: “El Dasein se ha vuelto extraño a su esencia histórica, a su misión y a su encargo”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“, Wintersemester 1934-1935*, GA 39, p. 135).

¹⁹⁹⁰ Por ello Heidegger señala una transición conceptual de un poema hacia el otro y recuerda la importancia de *Der Rhein* en tanto pertenece a los poemas fluviales, cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“, Wintersemester 1934-1935*, GA 39, pp. 148-151.

¹⁹⁹¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“, Wintersemester 1934-1935*, GA 39, p. 170.

¹⁹⁹² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“, Wintersemester 1934-1935*, GA 39, p. 170.

pensar este ser debe inaugurar un recinto que es lo bastante amplio y profundo como para que el ser de los Dioses y el de los hombres pueda ser pensado”¹⁹⁹³.

La pregunta central es qué significa destino en el contexto de este poema y cual es su valor temporal al articularse con el ser de los Dioses, los semidioses¹⁹⁹⁴ y de los hombres, es decir, es una pregunta por el término “destino” en tanto es la “palabra fundamental de este poema”¹⁹⁹⁵. Heidegger lo explica del siguiente modo: “La palabra muestra aquí una polisemia característica, incluso prescindiendo de su significado propio: Destino, 1) como un determinado poder dominante. 2) como un modo de ser, y 3) como un ente cada vez determinado de la clase de este ser, que se encuentra bajo aquel poder”¹⁹⁹⁶. El primer punto que debemos aclarar es que destino no significa un mero *Fatum* o fatalidad para Hölderlin, según aclara Heidegger: “Con el destino (*Schicksal*) es pensado el ser de los semidioses (*das Seyn der Halbgötter*)- un ser sobrehumano y, a la vez, subdivino (*ein übermenschliches und zugleich untergöttliches Seyn*), de modo que, precisamente el ser-hombre y el ser-Dios corresponden, cada uno a su modo, a este ser como destino, es decir, tienen una relación respectiva y propia con él”¹⁹⁹⁷.

De esta forma “el destino es el ser de los semidioses”¹⁹⁹⁸ y por ello la palabra encuentra su especificidad en el poema¹⁹⁹⁹. Heidegger aclara que nuestro ser es tal que estamos arrojados en él sin conocer nuestra “trayectoria (*Wurfbahn*)” y sin que la mayoría de las veces asumamos propiamente este “carácter de arrojado (*Geworfenheit*)”. De una o de otra manera debemos responder al ser al cual estamos arrojados, pues nuestro ser no es solo este mencionado carácter de arrojado sino que es “proyecto (*Entwurf*)”²⁰⁰⁰ en el cual de una o de otra manera se inaugura como envío y misión la trayectoria del ser o en clausura de la misma. En “El ser ultrahumano (*Das übermenschliche Seyn*)”²⁰⁰¹ según el cual un hombre no es simplemente y nada más que un hombre, sino que es una especie conforme a la cual asume el ser “padece (*leidet*)” en un “padecer (*Leiden*)” que no tiene que ser entendido como una dolencia sino como una “pasión (*Leiden-schaft*)”, se constituye el destino como temporalidad de un pueblo, un destino en su sentido temporal específico. Dice Heidegger: “Sólo en tal padecer (*Leiden*) nos atrapa un destino (*Schicksaal*), que nunca es ante los ojos (*vorhandet*), sino

¹⁹⁹³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 172. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹⁹⁴ Los semidioses adquieren así el carácter fenomenológico “en tanto medio transmisor entre Dioses y hombres”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 163).

¹⁹⁹⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 171.

¹⁹⁹⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 172.

¹⁹⁹⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 174.

¹⁹⁹⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 179.

¹⁹⁹⁹ Dice Heidegger en torno al sentido propiamente alemán de “destino”: “Debemos aprender a usar esencialmente esta esencial palabra alemana como denominación de un ser esencial, en su contenido verdaderamente alemán, y eso significa también: raro”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 173).

²⁰⁰⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 175.

²⁰⁰¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 175.

destinación (*Schickung*), es decir, no es enviado (*geschickt*), de modo que el padecer nos envía al encuentro de nuestra determinación, supuesto que nosotros mismos nos enviamos verdaderamente en ello, y sabemos de lo destinal (*das Schickliche*) y, lúcidamente, lo queremos”²⁰⁰².

Ahora bien todavía no sabemos cuál es ese destino: “Si bien no tenemos aún un concepto de destino, la poesía tampoco quiere ni puede darlo. Sin embargo lo dicho sirvió para dejar entrever –en general- el círculo del ser, en relación con esta palabra que ha nombrado auténticamente una fuerza”²⁰⁰³. No sabemos cual es el destino, pero hay una indicación en dirección a él. El destino se vinculará al “padecer (*Leiden*)” como “co-padecer (*Mit-leiden*)” de los semidioses. Ellos tienen la clave para explicitar el destino de un pueblo. El “padecer (*Leiden*)” es un “co-padecer (*Mit-leiden*)” que se expresa de esta forma:

“Si inquirimos por el temple fundamental (*Grundstimmung*), entonces debemos atenernos ahora al concepto desarrollado provisionalmente. De él se ha dicho, primaria y radicalmente: el temple (*Stimmung*) es 1) transportante (*entrückend*) en lo ente en la totalidad; 2) insertante (*einrückend*) en la tierra; 3) apertura inaugural del ente; 4) fundación del ser”²⁰⁰⁴.

El temple es siempre temple fundamental y el propio ser del poeta se extiende hacia el ser de los semidioses. Esto es posible porque el temple, en tanto temple fundamental, es constante y no algo esporádico, Heidegger aclara al respecto: “El Dasein histórico del hombre ha sido radicalmente portado y conducido por el ser que el poeta ha previamente experimentado, primeramente, velado en la palabra y, así, lo ha puesto en el pueblo. Aprehendemos este acontecer cuando decimos: el poeta instaura el ser”²⁰⁰⁵. En tanto el ser de los semidioses es un “padecer (*Leiden*)” el instaurar este ser solo puede ser un “co-padecer (*Mit-leiden*)” que siempre es un “pre-padecer (*vor-leiden*)”. En todo este marco se establece cómo debe ser comprendida la noción de destino: “Este destino único (*Dieses einzige Schicksal*) tampoco es pensado como un caso particular de una esencia universal de destino, sino que esta índole tiene su propia esencialidad *histórica* (*geschichtliche Wesentlichkeit*)”²⁰⁰⁶.

Reflexionando sobre la primera estrofa de *Der Rhein* Heidegger observa que en la expresión “Sentado sobre la oscura hiedra (*Im dunklen Epheu sass ich*)” la “hiedra (*Epheu*)” no tiene una conexión con el paisaje original de Hölderlin, pero sí con el paisaje al cual se halla habituado el campesino griego. La hiedra es la planta favorita del semidiós griego, a quien admiraba Hölderlin, llamado por él Dios del vino, “Dionisos

²⁰⁰² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 176.

²⁰⁰³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 180.

²⁰⁰⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p.181.

²⁰⁰⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 184.

²⁰⁰⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 185-186. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

como testigo del ser divino y humano”²⁰⁰⁷. Esta referencia permite a Heidegger una consideración sobre el ser en los griegos y su continuación en la poética de Hölderlin²⁰⁰⁸, lo cual a su vez, es una consideración sobre el valor de la ausencia y de la negatividad en su tematización de la ontología, dice Heidegger:

“Pero ser, para los griegos significa “presencia”, παρουσία. Presenciante, este semidiós se ausencia y, ausente despliega su presencia. El símbolo de la ausencia pre-senciante y la presencia ausente es la máscara; es un símbolo insigne de Dionisos, griego-metafísicamente comprendido: la referencia mutua y originaria de ser y no-ser (presencia y ausencia). Inversamente es precisamente este símbolo de Dionisos una prueba más que decisiva para la verdad de nuestra exégesis de la experiencia griega del ser (*Sein aber heißt für die Griechen “Anwesenheit”, παρουσία. Anwesend west dieser Halbgott ab und abwesend west er an. Das Sinnbild des anwesenden Abwesenden und des abwesenden Anwesenden ist die Maske. Diese ist ein ausgezeichnetes Symbol des Dionisos, d.h. metaphysisch-griechisch verstanden: der ursprünglichen Bezogenheit von Sein und Nichtsein (Anwesenheit und Abwesenheit) aufeinander. Umgekehrt ist gerade dieses Symbol als Dionysos ein entscheidender Beleg für die Wahrheit unserer Deutung der Seinserfahrung der Griechen*)”²⁰⁰⁹.

Cabe destacar la importancia de la negatividad como constitutiva del destino de los semi-dioses, esto es, de la ausencia como instauradora de lo que presencia, esta función de la negatividad en la noción griega de ser resulta constitutiva y profundiza en el alcance de la tercera reducción a la negatividad, la verdad del ser²⁰¹⁰ como sustracción ocultante. En este sentido comprendemos lo que Heidegger señala en la cita precedente: “Presenciante, este semidiós se ausencia y, ausente despliega su presencia (*Anwesend west dieser Halbgott ab und abwesend west er an*)” este espacio de juego entre la presencia que se ausencia y lo que se ausencia desplegando presencia: “El símbolo de lo que hace ausencia presenciando y presenciando hace ausencia (*Das Sinnbild des anwesenden Abwesenden und des abwesenden Anwesenden*)” no solo enmarcan la experiencia griega del ser, sino que también enmarcan el modo en que se deben entender el destino y la historicidad de un pueblo. Es decir, el nivel de temporalización de la temporalidad entendido como un juego de presencia y ausencia. La ausencia como modo de ser de la negatividad cobra aquí toda su relevancia para explicitar el movimiento y la movilidad del tiempo y redefine el concepto de presencia, por el cual esta deja de ser lo a la vista o lo meramente presente o mera “presencia (*Anwesenheit*)”²⁰¹¹ para constituir una experiencia originaria del movimiento temporal

²⁰⁰⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 187.

²⁰⁰⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 189.

²⁰⁰⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 189-190. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁰¹⁰ Dice Heidegger sobre Dionisos en este aspecto: “Dionisos: el semidiós por antonomasia, aquel ser que, en cuanto tal, esencialmente no ser, inversamente, este Dios es llamado el portador de la hiedra... Es el ser de la noche, el dominio del desorden, de la lúgubre violencia y furia; el reino de Dionisos y sus sacerdotes...”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 190).

²⁰¹¹ Dice Heidegger sobre esta noción de presencia especificando su alcance: “Ser quiere decir estar presente (*Anwesen*). Este rasgo fundamental del ser, que se dice pronto, el estar presente (*Anwesen*), se

como lo ausente presente y lo presente ausente. Dionisos da cuenta entonces de este juego en tanto el símbolo de la ausencia presenciante y la presencia ausente es la “máscara (*die Maske*)” entendida como “un símbolo insigne (*ein ausgezeichnetes Symbol*)” de él. Dionisos expresa así una rehabilitación de la negatividad: “Dionisos no es sólo un semidiós entre otros, sino que es uno insigne; es el Sí de la más agreste e inagotable vida, en el impulso engendrador y testimoniante, y es el No de la más temida muerte, la aniquilación. Él es la bienaventuranza de la seducción mágica y el horror de un caótico espanto”²⁰¹². La máscara revela de este modo la no-esencia y no-verdad de la sustracción ocultante en la tercera reducción.

Der Rhein es un semidiós y en tanto tal indica un destino para el pueblo constituye así, según un pasaje previamente citado “un destino único” que tiene su esencialidad histórica porque es “lugar del origen del más noble de los ríos alemanes”²⁰¹³. En esta misma consideración *Der Rhein* no debe ser entendido en tanto río como un elemento más de la naturaleza comprendida en el sentido científico moderno de naturaleza. La naturaleza en el sentido griego originario del término permanece oculta por su tematización en la ciencia moderna, debido a ello para comprender a *Der Rhein* en su esencia, en su modo griego, debemos abandonar esta conceptualización moderna de la naturaleza²⁰¹⁴. Dice Heidegger sobre el carácter histórico de *Der Rhein*:

“Debemos, por tanto, dejar aparte la representación de la naturaleza, en tanto todavía tenemos una, cuando se habla del río y las aguas. Tierra y patria natal son estimados históricamente (*Erde und Heimat sind geschichtlich gemeint*). El río es histórico (*Der Strom ist geschichtlich*). Por lo tanto, no es que el poeta tome prestado de la naturaleza un símbolo para el ser de los semidioses, sino a la inversa: el pensar poéticamente este ser crea anticipadoramente las condiciones para experimentar el río y la patria natal en lo que son, es decir, históricamente (*was sie sind, d.h. geschichtlich zu erfahren*). Es por ello que el poeta no sólo puede, sino que debe alternadamente decir río y destino (*vom Strom und vom Schicksal sagen*); y él no alude justamente con el río (*Strom*) a la imagen ilustrativa y, con destino (*Schicksal*) no se alude a un añadido concepto abstracto, sino que –en ambos- uno y el mismo. El río Rin es un destino y solamente

hace sin embargo misterioso en el instante en que despertamos y consideramos adónde aquello que nosotros llamamos presencia (*Anwesenheit*) remite nuestro pensar.

Lo presente (*Anwesendes*) es lo que mora y perdura, y que esencia en dirección al desocultamiento y dentro de él. El estar presente (*Anwesen*) acaece de un modo propio sólo donde prevalece ya el estado-de-desocultamiento. Pero el presente (*Anwesendes*), en tanto que mora y perdura entrando en el estado-de-desocultamiento, es presente (*gegenwärtig*).

De ahí que el estar presente (*Anwesen*) no sólo le pertenezca el estado-de-desocultamiento sino el presente (*Gegenwart*). Este presente que prevalece en el estar presente (*Diese im Anwesen waltende Gegenwart*) es un carácter del tiempo. Pero la esencia de este no se deja aprehender por medio del concepto de tiempo heredado de la tradición.

En el ser, que ha aparecido como estar presente (*Anwesenden*) queda, sin embargo, no pensado el estado de desocultamiento que allí prevalece, del mismo modo contra la esencia de presente (*Gegenwart*) y tiempo que prevalece allí”. (Heidegger, Martin, „Was heißt Denken?“ (1952) en *Vorträge und Aufsätze, GA 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 127-143, (pp. 123-137); p. 142 (pp. 136-137)).

²⁰¹² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, *GA 39*, p. 189.

²⁰¹³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, *GA 39*, p. 191.

²⁰¹⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, *GA 39*, p. 195.

deviene destino en la historia de este río (*Der Rheinstrom ist ein Schicksal, und Schicksal wird nur in der Geschichte dieses Stromes*)”²⁰¹⁵.

La historicidad destinal del río se vuelve un concepto central para dar cuenta de la historicidad de un pueblo que se vincula a dicho río. Por eso, la cita señala que “el poeta no sólo puede, sino que debe alternadamente decir río y destino (*vom Strom und vom Schicksal sagen*)” en lo que atañe al origen²⁰¹⁶. En este sentido el destino expresa una cierta caducidad de los semi-dioses en tanto juego de presencia y ausencia en su origen: “Sólo lo originariamente grande tiene destino (*Schicksal hat nur das in sich ursprünglich Große*). Este llega a ser a través de la reversión de su rumbo que ha cortado el camino, pero no lo ha destruido. En la ruptura y el quebrantamiento de la dirección (*Im Bruch und in der Gebrochenheit der Richtung*), es asumida la determinación y sólo así puede, por la fuerza del origen (*Kraft des Ursprungs*), asumirla y padecer hasta el final. Pues el origen no surgiría constantemente como el que es, ni habría un río (*kein Strom*), si lo fracturado no pudiera derramarse en su curso inicial (*in seinen anfänglichen Lauf Gebrochene nicht verströmen*)”²⁰¹⁷.

Para Heidegger el motivo por el cual dentro de los “poemas fluviales (*Stromdichtungen*)” de Hölderlin ha elegido a *Der Rhein* obedece a que el uso de la palabra “destino (*Schicksal*)” al interior del poema permite pensar a los semidioses en forma originaria²⁰¹⁸. Ahora bien ese destino es concebido “... no como algo individual, como un caso especial, sino uno en cuanto único, en su unicidad y con ello precisamente él encuentra su esencia (*eines nicht als Einzelnes als gesonderten Fall, sondern eines als Einziges, in seiner Einzigkeit, und damit gerade trifft er das Wesen*)”²⁰¹⁹. Por todo ello, es que el destino, tal como ha sido definido, es quien determina que el pueblo en su historicidad no pueda ser entendido como una instancia individual, sino colectiva. Heidegger señala de este modo la contraposición entre “individualidad” y “unicidad” estableciendo un vínculo entre unidad, historicidad y destino del pueblo:

“Se hace necesario que la individualidad de lo individual (*die Einzelheit des Einzelnen*) sea rota y fundada de otro modo por la comunidad (*die Gemeinschaft*). Pero tanto la comunidad como los individuos siguen estando en la errancia (*verbleiben im Irrtum*), en tanto no busquen la unicidad como su verdad y, en ella afiancen su voluntad.

²⁰¹⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 196. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁰¹⁶ Heidegger realiza en torno a esta noción de origen la siguiente aclaración: “Mientras más elevado el origen, es menor la adherencia –en el origen– al mero lamentarse de una casual terquedad y al mero desear, que no llegan más allá de la irreflexión”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 207).

²⁰¹⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 208.

²⁰¹⁸ Heidegger señala en virtud de ello lo siguiente: “Mientras más elevado el origen, más originario, y esto quiere decir de mayor, de mayor amplitud y abarcadora es la voluntad propia”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 208).

²⁰¹⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 227.

La unicidad del Dasein histórico es el destino (*Die Einzigkeit des geschichtlichen Daseins ist das Schicksal*). Tales cosas piensa el poeta en su poema “El Rin”²⁰²⁰.

En este marco, Heidegger aclara que en la interpretación de la primera estrofa de la poesía que se ha seguido, Dionisos entendido como una “confusión primigenia (*“uralte Verwirrung”*)”²⁰²¹ es una referencia “a un semidiós delirante y enmascarado (*auf den rasenden, maskenhaften Halbgott*)” para el que la muerte es vida y la vida es muerte, y ese desarrollo envuelve toda la poesía. Así es como hay que entender la ceguera de los semidioses, como “exuberancia de la determinación”²⁰²², allí radica su “riqueza”²⁰²³. En este marco el significado de la “montaña de los Alpes (*Alpengebirgs*)” no es una descripción pintoresca del paisaje, sino la pleamar en descenso escalonado. Se trata del “castillo de los Dioses (*Burg der Götter*), las cimas que se elevan hacia la luz, y que albergan en lo profundo de sus senos los oscuros precipicios (*die ins Licht hinauffragenden Gipfel, die tief in ihrem Schoße die dunklen Felsenklüfte bergen*)”²⁰²⁴. Aclara Heidegger que la segunda estrofa piensa al río en su origen y que origen “es una determinación esencial del ser como destino (*eine Wesenbestimmung des Seyns als Schicksal*)”²⁰²⁵. En esa determinación “los Dioses dejan surgir al rabioso encadenado, y en el dejar surgir lo abandonan a este origen que lo determina arrolladoramente (*Die Götter lassen den in den Fesseln Rassenden springen und im Springenlassen überlassen sie ihn diesem Ursprung und der in ihm sich fortwälzenden Bestimmung*)”²⁰²⁶. Lo rabioso encadenado que los Dioses dejan surgir y abandonan a su origen constituye una llamada hacia los hombres. En términos más específicos, cabe señalar que según el modo en que estos hombres se comporten ante la indicación de los Dioses, frente a lo rabioso encadenado y abandonado en el origen, será el modo en el cual se vinculen con la temporalidad, y Heidegger constata que mayormente los hombres no están preparados para esta exigencia del destino a esta forma en que la ontología negativa del destino se patentiza como lo inhóspito en el marco de la tercera reducción a la negatividad: “Los hombres son capaces de no prestar oído a este bramido y rabia, huyendo. Ser como destino es lo inhóspito, lo excesivo que siempre es gravoso para todo lo pequeño y calculado (*Die Menschen vermögen dieses Toben und Rasen nicht anzuhören, sie fliehen. Seyn als Schicksal ist das Unheimliche, das Übergroße, was allem Kleinen und Berechnenden jederzeit lästig bleibt*)”²⁰²⁷.

El destino comprendido como el destino del ser de un pueblo histórico, esto es, como modo de expresión temporal de dicho pueblo –y en este sentido *der Rhein* es un

²⁰²⁰ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 228. Los términos entrecorridos son de Heidegger.

²⁰²¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 228. La expresión es entrecorrida por Heidegger.

²⁰²² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 206.

²⁰²³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 209.

²⁰²⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 229.

²⁰²⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 229.

²⁰²⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 229.

²⁰²⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 229.

semidios²⁰²⁸- está marcado por una negatividad constitutiva²⁰²⁹ en su esencia que se expresa como “lo inhóspito (*das Unheimliche*)”. En la temporalización como destino, “lo inhóspito (*das Unheimliche*)” se convierte en “lo excesivo (*das Übergroße*)”. Cuando los hombres son capaces de escuchar “una determinación esencial del ser como destino (*eine Wesenbestimmung des Seyns als Schicksal*)”, esto es, al río en su historicidad, ingresan en una temporalidad que es la del destino entendido como “lo inhóspito (*das Unheimliche*)” y “lo excesivo (*das Übergroße*)”²⁰³⁰. Este modo de temporalizarse se opone a otro centrado en lo “pequeño y calculado (*Kleinen und Berechnenden*)”. Constatamos así dos formas distintas de temporalizarse, una vinculada al destino con las notas que acabamos de enunciar: “lo inhóspito (*das Unheimliche*)” y “lo excesivo (*das Übergroße*)”; otra referida a un modo de temporalización que por estar ligado a lo “pequeño y calculado (*Kleinen und Berechnenden*)” no es parte de una temporalización originaria del destino. Tenemos de este modo “los momentos esenciales del destino en cuanto ser de los semidioses”²⁰³¹. Con respecto a estos dos momentos cabe señalar que el ser de los semidioses entendido como “lo inhóspito (*das Unheimliche*)” y “lo excesivo (*das Übergroße*)” tiene una particularidad: “Tal ser permanece inaccesible a la sensatez del pensar cotidiano, que quiere reducir todo a denominador común. Allí donde hay cadena y ruptura, tal pensar ve inmediatamente sólo carencia. Pero el ser destinal es la ventaja y condición de su grandeza (*Aber dem schicksalhaften Seyn ist das Vorzug und Bedingung seiner Größe*)”²⁰³².

Heidegger utiliza la expresión “puramente brotado (*Reinentsprungene*)” tomada del poema de Hölderlin *Der Rhein* para caracterizar el movimiento del destino, o mejor dicho, como movimiento en “el ser destinal (*dem schicksalhaften Seyn*)”, por ello señala que el “misterio (*Geheimnis*) es lo “puramente brotado (*Reinentsprungene*)”. Sólo en él mismo, en el misterio, el origen *es* cada vez plenamente como origen. Éste no es abandonado y dejado atrás, como un comienzo consolidado por sí; lo que el río desborda en su torrente, está en cada paraje de su torrente, eso es el origen”²⁰³³. El

²⁰²⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 228.

²⁰²⁹ Dice Heidegger sobre esta negatividad de los Dioses: “No hay que acentuar: *falta* del Dios, sino falta del *Dios*. Lo cual quiere decir: en tanto que la falta es una falta del Dios. Con ello se explicita lo que mienta “falta del Dios”. No una ausencia del Dios, sino una presencialidad –el no exponer ante el Dios la fatal determinación. Ésta es, en la asunción siempre una falta y una deficiencia, no por debilidad, sino por el debe soportar lo sobre-poderoso”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 232. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger). En ese sentido la noción de falta toma su carácter negativo no como mera ausencia, sino en su función constitutiva: “... la falta es, para los semidioses, algo divino, no es un error en el que ellos incurrir, sino la dote de su origen, es decir, la *falta de Dios*”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 233. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁰³⁰ Un aspecto destinal central radica en el cambio de dirección del río: “La forma de orientarse del río desde el origen- se dirige hacia el este, al país de los griegos- que repentinamente se quiebra hacia el norte, hacia el país alemán... Con este empujón que lo aleja de la dirección originaria, llega algo así como una contravoluntad en el río, que él debe cumplir”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 230).

²⁰³¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 233-234.

²⁰³² Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 234.

²⁰³³ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 234. El término destacado en bastardillas y la expresión entrecorillada son de Heidegger.

destino remite a un origen que está en el río en su brotar incesante²⁰³⁴, se trata de un comienzo que es, precisamente, ese origen del río. Esto da al destino su nota específica, el “misterio (*Geheimnis*)” de ese brotar del río²⁰³⁵. Dice Heidegger al respecto:

“El ser como destino no carga su origen en las espaldas como algo fatal (*Das Seyn als Schicksal hat den Ursprung nicht im Rücken als einmal Verhängtes*), asignado, como una inalterable “lotería”, como una determinación que simplemente rueda y aplasta y pasa por encima de lo siguiente, sino que el sobrellevar la ruptura y el volver a querer desde ésta al origen caracteriza al ser como destino (*Seyn als Schicksal*). Pero todo esto pertenece al misterio de lo puramente brotado. El misterio de este ser es lo que hay que desvelar (*Das Geheimnis dieses Seyns gilt es zu enthüllen*)”²⁰³⁶.

Concebir el misterio del “ser como destino (*Seyn als Schicksal*)” es la tarea de pensar el origen. En tanto ese origen es un destino es una tarea de elaboración temporal en torno a dicho origen: “Mientras más puro el origen, es más puro e incondicionado el conflicto de los poderes del origen. La originariedad del conflicto es más genuina, mientras más se oculta de éste (*Die Ursprünglichkeit des Wiederstreites ist um so echter, je mehr dieser sich verbirgt*)”²⁰³⁷. De esta forma, el origen de un pueblo histórico se anuda tanto

²⁰³⁴ Por eso Heidegger habla de “Lo puramente brotado como querella (*Streit*) en el medio del ser (*in der Mitte des Seyns*)”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 239).

²⁰³⁵ “Así pues, lo puramente brotado aparece ahora como inhibido y, en tal inhibición se modera y contiene a sí, creando disciplinariamente. Lo puramente brotado en el contraviraje (*Das Reintsprungene in der Gegenwendung*), contra el iniciarse dichoso y salvaje júbilo y arrebatado es llevado a la plenitud”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 264).

²⁰³⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 235. El término entrecomillado es de Heidegger. En este mismo sentido: “El ser de lo brotado (*Das Sein des Entsprungenen*) se gira precisamente ahora, en esta armonía, contra sí mismo, y salta hacia atrás, al origen. El haber-brotado no sería lo puramente brotado, si pudiera olvidar su origen. ¿Cómo el río habría de ser un río, es decir, correr en torrentes, si no estuviera brotando constantemente (*Wie sollte der Strom ein Strom sein, d.h. strömen, würde er nicht von allem anderen ständig entspringen?*)?. El torrente entero es cada vez creador, cultivando, nutriendo, fundando. En tal obra acontece la delimitación. Este contentarse no es un repliegue hacia un sosegamiento y una despreocupación. Tampoco es un mero afluir hasta el fin de lo que una vez fue decretado y que es simplemente aceptado como lo inmutable. Destino en este sentido fatalista, no tiene lugar en el círculo del ser de lo puramente brotado (*Schicksal in diesem fatalistischen Sinne hat im Umkreis dieses Seyns des Reintsprungenen keinen Platz*). La domesticación de la voluntad inicialmente desbordante (*Die Bändigung des anfänglich überströmenden Willens*) no lo ahoga, en tanto lo domesticado –precisamente porque ahora es arrojado de vuelta sobre sí– justamente por eso, debe interiorizar su proveniencia”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 265).

²⁰³⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 244. “Lo puramente brotado –por mor de su haber brotado (*Das Reintsprungene muß unwillen seines Entsprungenseins*)- debe querer el origen. Esta voluntad deviene contra-voluntad contra los poderes del origen que quieren la destinación del haber-brotado (*die Bestimmung des Entsprungenseins*). La contravoluntad (*Der Gegenwille*) hacia los poderes del origen es empero, la voluntad de pasar por encima de los límites de la desigualdad originaria (*die Grenze der ursprünglichen Ungleichheit*)... La enemistad, que esencia en lo puramente brotado mismo, lo impele a la temeridad y terquedad contra los dioses, y a menospreciar las sendas de los hombres. Tal es el ser de los semidioses. Tal es el aspecto del medio del ser: contravirado hacia ambos lados, pero contravirado exclusivamente para salvaguardar originariamente el nexo de dioses y hombres con el origen y con lo creado al haber-brotado (*im Entsprungensein*)”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 267. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

a su destino de pueblo histórico como al conflicto de poderes que le subyace, el cual está marcado por una negatividad que consiste en ocultarse. Es así que tenemos a “Río y poeta en su copertenencia originaria a la esencia del ser”²⁰³⁸. En la siguiente cita se aprecia el modo en que Heidegger relaciona el origen del pueblo histórico con su destino en cuanto tal y qué función cumplen los semidioses en este misterio en el cual se aprecia a la “Poesía como el apenas-permitido-develar el misterio”²⁰³⁹:

“Los semidioses ahora están pensados, apenas desvelados en el canto; el ser de los semidioses –el destino (*das Schicksal*)- esté poéticamente instaurado. Esto que se dijo es insertado en medio del lenguaje del pueblo. Sólo un pueblo histórico es verdaderamente un pueblo (*Nur ein geschichtliches Volk ist wahrhaft ein Volk*). Pero, es histórico cuando acontece desde el fondo del medio del ser; cuando el entre está ahí; cuando los semidioses, los creadores y el acontecer en historia (*das Geschehen als Geschichte*) se hacen efectivos. Un pueblo histórico es, en cuanto pueblo, comunidad, sólo cuando sabe, y esto quiere decir que la comunidad sólo puede ser en cuanto histórica (*Ein geschichtliches Volk ist als Volk nur Gemeinschaft, wenn diese es weiß, und das heißt will, daß Gemeinschaft als geschichtliche nur sein kann*), cuándo aquellos otros en cuanto los otros arriesgan y soportan su ser otro. En efecto, esta necesidad de ser otro de los otros no es una licencia para cualquier pequeña obstinación y vanidad, para una amargura estéril que tiene por un logro lo que es una mera marginación. La necesidad de ser de los otros sólo viene desde y por una penuria (*Not*) de los creadores efectivos, es decir, a causa de la obra realizada”²⁰⁴⁰.

En tanto *Der Rhein* es un semidiós que presencia en su ausencia y en dicha ausencia presencia y por esenciar de este modo tiene su ser en “lo inhóspito” y “lo excesivo” entonces, a nuestro juicio, este modo en que el destino de ese semidiós eterno esencia expresa otra forma de la “caducidad de lo eterno”, es decir, de cómo lo eterno de los Dioses y semidioses está atravesado por una negatividad abismal constitutiva que tiene su asiento en la tercera reducción a la negatividad, la verdad del ser; especialmente como sustracción ocultante. Este modo permanente de esenciar desde la ausencia cuando se inserta en el lenguaje poético le da al pueblo que tiene su relación con ese río semidiós su carácter histórico²⁰⁴¹ y muestra la posibilidad de caducar para los semidioses. Su destinarse se emparenta con su sustraerse, es decir, su poder de caducar. Los Dioses no son intemporales, son temporalmente eternos, por ende, los semidioses como *der Rhein* y Dionisos también son temporalmente eternos. Esta caducidad de su destinarse tiene una continuidad en el análisis de Heidegger, de allí que afirme: “El mar es -para ir hacia la fuente- la salida, especialmente porque el mar mismo no es otro que el esenciar de la fuente desplegada -el mar “*es*” la fuente en la próxima abundancia en expansión y abismamiento solitario”²⁰⁴².

²⁰³⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 259.

²⁰³⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, p. 259.

²⁰⁴⁰ Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 283-284.

²⁰⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein“*, Wintersemester 1934-1935, GA 39, pp. 261-263.

²⁰⁴² Heidegger Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, pp. 15-16. El término destacado en bastardillas y entrecomillado es de Heidegger.

3. Lo “destinal (*das Schickliche*)” y el “morar (*Weilen*)” como formas de “la caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”.

En su *Vorlesung: Hölderlins Hymne „Andenken“, Wintersemester 1941-1942*, (GA 52) Heidegger analiza una forma de historicidad que se expresa como mora de la fiesta y destino²⁰⁴³. Consideramos que este análisis también complementa la noción de “caducidad de la eternidad (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)” ya mencionada por el autor en el poema *Germanien*. En lo que sigue explicitamos la relación entre mora y destino entendidas como formas de una historicidad que permite profundizar en la redefinición de la noción de eternidad previamente alcanzada en la exégesis de *Germanien*.

Hay una “fiesta nupcial (*Brautfest*)” que es entendida como una fiesta en la cual se reúnen hombres y Dioses²⁰⁴⁴, y Heidegger señala que para Hölderlin: “*“la fiesta” es en sí misma el fundamento y la esencia de la historia*”²⁰⁴⁵. En este sentido, la fiesta refleja en el tiempo del calendario la festividad de un pueblo en la cual se patentizan sus Dioses²⁰⁴⁶. De esta forma: “La fiesta es el acontecimiento de complacencia (*Ereignis des Entgegenkommens*) de Dioses y hombres. Lo festivo de la fiesta es el acontecimiento que no puede ser causado por los Dioses, ni hecho por los hombres”²⁰⁴⁷. Este acontecimiento, por lo tanto, es entendido como “el acontecimiento del saludo inicial (*das Ereignis des anfänglichen Grußes*)” entre hombres y Dioses. “Ese saludo inicial es la esencia oculta de la historia (*das verborgene Wesen der Geschichte*)”²⁰⁴⁸ y en tanto saludo inicial es el acontecimiento “en el sentido del arribo de lo sagrado (*Im Sinne des Kommens des Heiligen*)”²⁰⁴⁹. En este arribo de lo sagrado²⁰⁵⁰ acontece la

²⁰⁴³ Para un análisis de la relación entre estas nociones de fiesta y destino desde el punto de vista de la palabra poética y el poetizar, cfr. Frischmann, Bärbel, “Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlinkonzeption” en Frischmann, Bärbel, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg, München, Karl Alber, 2010, pp. 76-94; en especial, pp. 88-93.

²⁰⁴⁴ Heidegger aclara esta relación del siguiente modo: “La palabra *fiesta* tiene en Hölderlin un sentido elevado a la vez que simple. La *fiesta nupcial* es el encuentro de esos hombres y esos dioses que da lugar al nacimiento de los que se encuentran a medio camino entre los hombres y los Dioses y soportan y mantienen ese “entre”. Se trata de los *semidioses*, los ríos, que *tienen que estar aquí a modo de signo* (“El Ister”). Y esos que señalan o dan signos son los poetas”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, p. 103. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

²⁰⁴⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“, Wintersemester 1941-1942*, GA 52, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 68. La expresión destacada en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁰⁴⁶ En virtud de ello señala Heidegger la relación entre el día de fiesta y la fiesta comprendida como nupcial o esponsal por medio de los dioses y o semidioses: “El *día de fiesta* permanece inmediatamente vinculado al nacimiento del semidiós y, en esa misma medida, a la *fiesta nupcial*”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, pp. 103-104. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁰⁴⁷ Heidegger, Martin, *Holderlins Hymne „Andenken“, Wintersemester 1941-1942*, GA 52, p. 69.

²⁰⁴⁸ Heidegger, Martin, *Holderlins Hymne „Andenken“, Wintersemester 1941-1942*, GA 52, p. 70.

²⁰⁴⁹ Heidegger, Martin, *Holderlins Hymne „Andenken“, Wintersemester 1941-1942*, GA 52, p. 70.

²⁰⁵⁰ A propósito de ello hay una relación entre lo sagrado, la festividad y la historia a ser aclarada. Heidegger indica, precisando la relación entre lo sagrado y la festividad, lo siguiente: “Lo primero destinado por lo sagrado es la fiesta. Lo festivo de la fiesta tiene el fundamento de su determinación en lo sagrado. Lo sagrado permite que la fiesta sea justamente lo que es: la fiesta nupcial. Y este dejar ser a algo que es en su propia esencial es en lo que consiste el saludar originario. La fiesta es el acontecimiento del saludo, en el que *lo sagrado* saluda y aparece saludando. Por medio de los que son saludados de este modo en la fiesta nupcial, el propiamente saludado es el semidiós nacido de ella. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, pp. 104-105. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). A los efectos de especificar la relación entre lo sagrado de la fiesta y la historia, Heidegger indica lo siguiente: “La fiesta que fuera enviada por vez primera por lo sagrado

fiesta nupcial como encuentro complaciente entre hombres y Dioses. Por todo ello la fiesta²⁰⁵¹ es el acontecimiento de este saludo inicial entre hombres y Dioses y este saludo en tanto los hace comparecer contiene la esencia de la historicidad.

La explicitación de esta historicidad oculta, la esencia oculta de la historia, que trae aparejado lo sagrado producto de este encuentro y saludo inicial entre hombres y Dioses se puede constatar en el poema en la referencia al “tiempo de marzo (*Märzenzeit*)” como un tiempo previo a la fiesta. Este tiempo es entendido como un tiempo de “transición (*Übergang*)”, pero este transición no es meramente “pasajera (*Vorübergehende*)” o marcada por la “fugacidad (*Flüchtige*)”, sino que debe ser comprendida como un “traspaso hacia el otro lado (*Hinübergang auf die andere Seite*)”²⁰⁵², de modo que el lado del cual proviene el traspaso no es, en dicho traspasar, algo destinado a ser abandonado en el olvido²⁰⁵³. Por ello: “Transición es la réplica de hombres y Dioses: la fiesta. Pero, tránsito es también el traspaso de la fiesta sida a la advenidera. Tránsito es también un tránsito de lo transitado. En este reino de lo transitable está, por lo tanto, en todas partes en primer lugar el “entre”, lo esencial. (*Übergang ist die Entgegnung von Menschen und Göttern: das Fest. Übergang ist aber auch der Hinübergang von gewesenen Fest zum künftigen. Übergang ist so ein Übergang von Übergängen. In diesem Reich des Übergänglichkeiten ist daher überall zuerst das “Zwischen” das Wesentliche*)”²⁰⁵⁴. Heidegger especifica este carácter de transición del tiempo de marzo aclarando su particular modo de duración, su particular temporalidad centrada en la demora en tanto es “El tiempo de una transición”²⁰⁵⁵, en los términos siguientes:

seguirá siendo el origen de la historia. La historia es el “conjunto de los destinos”, a la manera en que la cordillera es el conjunto de las montañas, o lo que es lo mismo, es el rasgo fundamental que unifica y determina los diversos destinos del destino. Pero si la fiesta es el origen esencial de la historia de una humanidad y si el poeta también surge de la fiesta, entonces el poeta se convertirá en el fundador de la historia de una humanidad”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 106. El término entrecomillado es de Heidegger).

²⁰⁵¹ Heidegger explicita la noción de fiesta en sus *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung* del siguiente modo: “Los días de fiesta son festivos. En primer lugar, “festivo” significa que se abandona el quehacer cotidiano y se descansa del trabajo... En ese caso constituyen una distracción en la marcha habitual del trabajo y por lo tanto no serían, en definitiva, más que una pausa instaurada en beneficio del propio trabajo. Pero los días festivos, en sentido estricto, son algo bien distintivo del mero vacío causado por una interrupción... detener el trabajo supone un suspenderse, un detenerse-en-sí (*An-sich-halten*)... el detenerse-en-sí nos traslada afuera, a un ámbito apenas experimentado desde el que se determina nuestro ser. Festejar es quedar libre para lo desacostumbrado de ese día que, a diferencia de los días cotidiano, grises y sin brillo, es un día luminoso. Un festejar que se agota únicamente en el hecho de cesar el trabajo, de suyo ya no tiene nada que pueda festejar y, por ende, esencialmente ya no es un festejo. El festejo se define únicamente por aquello que festeja. Y precisamente eso es la fiesta”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, pp. 102-103. El término entrecomillado es de Heidegger).

²⁰⁵² Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 85. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁰⁵³ “Traspaso (*Hinübergang*) no es la mera continuación, sino el saludar desde allá (*Herübergrüßen*) Transición (*Übergang*) es aquello donde el ir y venir de ambos lados, el oponerse de uno a otro, se encuentran primeramente y se reúnen en la unidad originaria para recibir de esa unidad inicial la determinación esencial (*Hinübergang ist nicht bloßer Fortgang, sondern Herübergrüßen. Übergang ist das, worin im Hin und Her beide Seiten, die einander entgegenstehen, erst sich finden und aus ursprünglicher Einheit sich sammeln, um von dieser anfänglichen Einheit die Wesensbestimmung zu erhalten*) (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 97).

²⁰⁵⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 98. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁰⁵⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 83.

“Es un tiempo de transición. La transición parece que sólo sirviera para mediar. De modo que lo transitorio parece ser más bien lo pasajero, lo que solo dura un tiempo y no permanece. Sin embargo, el tiempo de marzo no tiene nada de apremiante y violento. En una especie de íntima contención se prepara la reconciliación del invierno con el verano. Pero esa contención no es en absoluto un quedarse detenido, sino un único alzarse y un velado surgir: la reconciliación del rigor y la rigidez del invierno con la ligereza y fuerza del verano... Una transición así es del mismo tipo que ese equilibrio cuya esencia corresponde al momento en el que el destino permanece y se demora. Esta transición no es un apresurado pasar de largo, sino el quedarse que es en sí un seguir andando, en el cual o lo uno o lo otro llegan a encontrar el reposo de su ser. El tiempo de transición es la preparación de la fiesta. El tiempo de marzo es tiempo de festejo (*Übergangszeit ist Vorbereitung des Festes. Märzzeit ist Feiertagszeit*)”²⁰⁵⁶.

En el “tiempo de marzo (*Märzzeit*)”, tiempo de la mencionada “transición (*Übergang*)”, se produce una igualación entre el “día (*Tag*)” y la “noche (*Abend*)”. Dicha igualación no hay que entenderla como una mera “igualdad (*Gleichermachen*)”, sino como un “equilibrio (*Ausgleich*)” el cual constituye una “reconciliación (*Versöhnung*)” ente el día y la noche, entre hombres y Dioses²⁰⁵⁷. Se trata, en ese tiempo de marzo, de un equilibrio entre la finalización del invierno que llega a su disolución y la fuerza del verano que se pre-anuncia en la primavera²⁰⁵⁸. En este mismo sentido de reconciliación, la oscuridad de la noche no es meramente una fuerza negativa opuesta a la luz del día, ni la luz del día es lo meramente opuesto a la oscuridad de la noche “sino que la noche es el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) de la plena referencia propia a los Dioses, particularmente a la complacencia (*Entgegenkommen*) que trae y determina a hombres y Dioses”²⁰⁵⁹. La negatividad ontológica que caracteriza a la tercera reducción, en especial en este caso a la sustracción ocultante, se expresa ahora en este curso como noche en su relación con el día, en otros términos, oscuridad en su vínculo con la claridad. Se constituye así la noción de “tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)” como una forma de la noche y el día en la cual se complacen hombres y Dioses en el saludo²⁰⁶⁰ dando así su historicidad a la fiesta. Heidegger lo expresa del modo siguiente: “Noche y día” denominan los espacios tiempo (*die Zeiträume*) de la oscuridad y la claridad, de la reconciliación y la apertura, del ocultamiento y el desocultamiento, de lo lejano y lo cercano. Pero, todo esto en relación a la complacencia de Dioses y hombres, así pues con vistas a la fiesta”²⁰⁶¹.

²⁰⁵⁶ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, p. 109.

²⁰⁵⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 86.

²⁰⁵⁸ Parece subyacer aquí un juego de visibilidad e invisibilidad de la naturaleza en la poética hölderliniana que recuerda el tratamiento temprano del concepto de naturaleza en Schelling, para reconstruir ese concepto de naturaleza en el joven Schelling a los efectos de un paralelismo comparativo: cfr. Tilliette, Xavier, “La Nature, l’Esprit, le visible et l’invisible” en Tilliette, Xavier, *L’Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 44-55 (Originalmente publicado en *Studi Urbinati*, LI, Nuova Serie B, N.1-2, 1977, Argalia Editore, pp. 383-393) y también cfr. Tilliette, Xavier, *Une Introduction à Schelling*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2007, especialmente pp. 25-62.

²⁰⁵⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 87.

²⁰⁶⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, pp. 79-81.

²⁰⁶¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 87. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

La fiesta remite a un equilibrio entre la noche y el día, abre los “espacios tiempo (*Zeiträume*)” en los cuales los opuestos se disuelven²⁰⁶². En esos “espacios tiempo” la “noche (*Nacht*)” constituye el momento en el cual la temporalidad se expresa como una negatividad que no es la mera “ausencia de los Dioses (*Abwesenheit der Götter*)”, por eso la noche, así entendida, no contiene una “esencia negativa (*negativen Wesens*)”. Por el contrario encontramos en esta descripción fenomenológica de la noche los aspectos de no-esencia y no-verdad específicos de la tercera reducción a la negatividad: “La noche (*Nacht*) asume, en verdad, el crepúsculo (*Dämmerung des Abend*) en el ocaso y trae la aurora (*Dämmerung des Morgens*) a la patencia”²⁰⁶³. De esta forma se produce el equilibrio entre día y noche durante el “tiempo de marzo (*Märzenzeit*)” que Heidegger expresa en los términos siguientes: “El equilibrio esencial entre día y noche no conlleva la desaparición de ambos, sino que trae a cada uno a su esencia más propia y ambos alternan (*wechselweise*) en la unidad de la pertenencia”²⁰⁶⁴. En este equilibrio la noche, la ontología negativa contenida en ella, cumple una función muy importante que Heidegger reconstruye del siguiente modo:

“En otras ocasiones solemos emplear la secuencia día y noche. Evocamos primero el día como si fuera lo “positivo”. Y dejamos que le siga la noche por ser su desaparición. De modo que la noche es una ausencia de día. Pero, para Hölderlin es la noche, que precede al día, la que alberga un rebosamiento del día que aún está sin decidir. La noche es la madre del día. En la medida en que lo sagrado viene a nosotros cuando amanece, cuando se nos regala la garantía de la próxima llegada de los Dioses, la noche es el tiempo de la falta de los Dioses”²⁰⁶⁵.

De este modo la noche como madre del día tiene una función fundamental en el mantenimiento del equilibrio con el día: “La noche es el tiempo que alberga a *los Dioses pasados (des Vergangengöttlichen)* y esconde a los dioses venideros (*Verbergung der kommenden Götter*)”²⁰⁶⁶, es por ello que “la noche, como madre del día que trae lo sagrado, es *noche sagrada*”²⁰⁶⁷. En este sentido se produce el mencionado equilibrio del día y la noche: “Pero, si la noche es *igual* al día quiere decir que está dispuesta a dejarle al día la primacía que la alza por encima de ella, aunque sin renunciar a su propia esencia. Ha llegado el tiempo del equilibrio. El día que nace entona festivamente el ánimo para celebrar la fiesta nupcial (*die Feier des Brautfestes*)”²⁰⁶⁸. Y el equilibrio del día y la noche trae aparejado lo sagrado de la festividad: “Ese equilibrio más elevado es el signo de la esencia de la fiesta, del acontecimiento de complacencia entre los Dioses y los hombres”²⁰⁶⁹. En ese equilibrio

²⁰⁶² Para una caracterización del concepto hölderliniano de naturaleza que aquí subyace cfr. Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Madrid, Guillermo Escolar Editor S.L., 2020, pp. 57-71.

²⁰⁶³ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 87.

²⁰⁶⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 88.

²⁰⁶⁵ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, pp. 109-110. El término entrecorinado es de Heidegger.

²⁰⁶⁶ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, p. 110. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰⁶⁷ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, p. 110. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰⁶⁸ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, p. 110. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁰⁶⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 88.

acontece el destino que se expresa como el “destinarse (*sich schicken*)” de hombres y Dioses²⁰⁷⁰ y como lo “destinal (*das Schickliche*)” en ese destinarse. Hombres y dioses, Dioses y hombres “son en el modo de destinarse en lo destinal (*Schickliche*)”²⁰⁷¹.

De esta forma el destinarse (*sich schicken*) y lo destinal (*das Schickliche*)_constituyen una unidad en la que se expresan Dioses y hombres de modo histórico. En este sentido según Heidegger: “Lo destinal (*Das Schickliche*) es entonces propiamente la correspondencia misma (*Gehörige selbst*)... La correspondencia en tanto destinal es aquello que dispone al corresponderse (*das Sichgehörige*) de forma que ensambla (*fügt*) a todo aquello, que debiendo permanecer en la esencia, debe ensamblarse en ese ensamble (*dieser Fügung sich fügen muss*)”²⁰⁷². De esta forma: “La fiesta y el destino se copertenecen en unidad”²⁰⁷³. En ese sentido, en el desarrollo de esta copertenencia unitaria: “La fiesta es para Hölderlin fundamento y esencia de la historia. Todo lo que se encuentra en el destino (*im Schicksal*) es histórico. El acontecimiento de la fiesta trae al más elevado equilibrio a todo destinarse (*Sich-schicken*) y a todo lo destinal (*das Schickliche*) y con ello al destino en una consonancia (*Einklang*)”²⁰⁷⁴. De esta forma aclara Heidegger:

“Los días de fiesta son las vísperas (*Vortage*) de la fiesta, los tiempos previos (*die Vorzeiten*) al equilibrio más elevado. Los días de fiesta son la vigilia (*Nachtwachen*) para el destino. Una mora (*Weile*) es balanceada en el destino. Normalmente, y la mayor parte del tiempo, también se desbalancean: Dioses y hombres, y todo aquello que se interpreta y prepara a la destinación (*die Schickung*) y a lo destinal (*das Schickliche*) en su réplica, no se encuentra regularmente en lo destinal (*das Schickliche*)”²⁰⁷⁵.

De este modo los días de fiesta constituyen el aspecto destinal para hombres y Dioses, en ese sentido: “Lo destinal para hombres y Dioses es lo sagrado. El envío de la articulación como dejar-ser”²⁰⁷⁶. Es así como el destino en su historicidad instala una temporalidad específica en la cual “Todo esta en tránsito (*Übergang*)”²⁰⁷⁷, es decir, se trata de la temporalidad del morar que Heidegger describe del modo siguiente:

“El tiempo de la fiesta es en la mora (*Die Zeit des Festes ist der Weile*). Por lo tanto el día previo de la fiesta debe corresponderse a esa mora. El día de fiesta es un permanecer templado (*gestimmtes Verweilen*) y propio a partir de la fiesta hacia y solo desde ella...

²⁰⁷⁰ Las referencias a lo sagrado no han de ser entendidas como un fenómeno religioso usual, a propósito de ello dice Heidegger: “No debemos desfigurar la poesía de Hölderlin con lo “religioso” de la “religión”, que sigue siendo cosa de la interpretación romana de la relación entre los hombres y los Dioses. No debemos sobrecargar la esencia de esa poesía convirtiendo al poeta en un “vidente” en el sentido de un adivino. Lo sagrado que ha sido predicho poéticamente sólo se abre en el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) de una aparición de los Dioses e indica el lugar donde habita el hombre histórico sobre la tierra”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, p. 114. Los términos entrecorriados son de Heidegger).

²⁰⁷¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, pp. 88-89.

²⁰⁷² Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 89.

²⁰⁷³ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 91.

²⁰⁷⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 92.

²⁰⁷⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, pp. 92-93.

²⁰⁷⁶ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 99.

²⁰⁷⁷ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 98.

El tiempo de la permanencia (*Die Zeit des Verweilens*) es una espera, es ya un arte de la transición (*Übergang*), es el tiempo de Marzo”²⁰⁷⁸. Es así como: “La destinación ensambla las relaciones de lo sagrado hacia los hombres y hacia los dioses, las relaciones de los Dioses y de los hombres hacia lo sagrado, las relaciones de hombres y Dioses de unos con los otros y las relaciones de ese uno con los otros mismo hacia lo sagrado. (*Die Schickung fügt die Bezüge des Heiligen zu den Menschen und zu den Göttern, die Bezüge der Götter und der Menschen zum Heiligen, die Bezüge der Menschen und Götter zueinander und die Bezüge dieses Zueinander selbst zum Heiligen*)”²⁰⁷⁹.

Heidegger señala que: “El tiempo de la fiesta es en la mora (*Die Zeit des Festes ist der Weile*)”, en este sentido, el día de la fiesta consiste en un “permanecer templado (*gestimmtes Verweilen*)” con el cual alcanzamos: “El tiempo de la permanencia (*Die Zeit des Verweilens*)” para la fiesta. Este complejo temporal que caracteriza a la fiesta como una “mora (*Weile*)” y un “permanecer (*Verweilen*)” indica que la forma en que el tiempo dura, transcurre, abarcando la fiesta no es meramente lineal. Por el contrario, el tiempo de la fiesta del pueblo es un durar, un permanecer, un morar que no es meramente cancelación del tiempo, sino un “tránsito (*Übergang*)”²⁰⁸⁰. Este modo de entender la duración temporal, a nuestro juicio, es una nueva forma de “la caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)” en tanto el “morar (*Weilen*)” es un durar que permanece, pero al igual que la eternidad suda, permanece caducando ya que mientras dura, al mismo tiempo, constituye un “tránsito (*Übergang*)”. De esta forma la historicidad que se expresa en la fiesta como acontecimiento en el cual se destina la relación entre hombres y Dioses y el equilibrio entre el día y la noche establece como tiempo de la misma al morar de lo que dura²⁰⁸¹: “La fiesta es la mora del destino equilibrado. Los días de fiesta son las vísperas de la fiesta, sus esperas, y por ello ya desde aquella mora se orienta a un estar durando, que no templa una transición apresurada (*Das Fest ist die Weile des ausgeglichenen Schicksals. Feiertage sind die Vortage des Festes, seine Erwartungen, und daher schon von jener Weile zum verweilenden, nicht eiligen Übergang gestimmt*)”²⁰⁸².

Desde nuestra perspectiva que la transición de los días de fiesta no sea apresurada, sino por el contrario, que la fiesta sea el acontecimiento que dura morando y, al morar, equilibra el día y la noche²⁰⁸³ constituye una duración en la cual la fiesta acusa su historicidad²⁰⁸⁴. En este sentido la historicidad es el fundamento de la fiesta en tanto

²⁰⁷⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 94.

²⁰⁷⁹ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 100.

²⁰⁸⁰ Ha de tenerse en cuenta entonces lo que señala Heidegger al respecto: “Esencialmente pensado y al mismo tiempo dicho nuevamente en forma aproximada...: el tránsito es lo primero y permite que esto desde dónde y hacia donde él esta en tránsito surja en la transición y a partir de ella”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 97).

²⁰⁸¹ En ese sentido cabe la siguiente reflexión de Heidegger sobre el “tránsito”: “Cuanto mayor es la altura desde la que descende el puente, tanto más se lo rebasa y más cerca están las orillas”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 97).

²⁰⁸² Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, p. 104.

²⁰⁸³ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, pp.149-155.

²⁰⁸⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Wintersemester 1941-1942, GA 52, pp. 160 y ss.

destino propio²⁰⁸⁵ de un pueblo que reúne a hombres y Dioses en ese morar que dura equilibrando. Entonces este particular modo de durar implica una noción de permanencia, que no es mera duración intemporal de lo mismo, sino que por el contrario la fiesta es un morar que durando caduca en tanto constituye una transición hacia²⁰⁸⁶. Es así como la historicidad en tanto mora y demora propia del día de fiesta es un durar, una forma de permanecer, que no obstante caduca porque su permanecer es solo como “pasaje (*Gang*)”²⁰⁸⁷. Por ende la historicidad de la fiesta esta transida tanto de la mora del durar como de la caducidad de su tránsito, de allí que lo más importante de la fiesta no es ella misma como tal sino sus vísperas, los días previos como tránsito hacia ella²⁰⁸⁸. A los efectos de especificar este vínculo entre la historicidad, entendida como una mora que está preñada de la caducidad del tránsito, y la eternidad sída conviene señalar lo que refiere Heidegger en torno al permanecer²⁰⁸⁹. Refiriéndose a la última estrofa de *Andenken*, la cual afirma: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” Heidegger señala lo siguiente:

“*Lo que permanece*: es lo permanente... Lo permanente es lo que no se transforma. Pero eso también puede desaparecer en un instante con toda su inmutabilidad. Y por eso sólo permanece lo que no se marcha porque no es algo que pasa y desaparece justamente porque es lo pasajero. Lo no pasajero se muestra como lo que siempre dura. Permanecer consiste en persistir, en el sentido de presencia constante (*nach dem Sinn der beständigen Anwesenheit*). Pensamos lo que permanece de este modo fugaz, pero no prestamos atención al hecho de que incluso ese resto que aún perdura de algo que apenas ha conseguido permanecer podría tal vez durar para siempre”²⁰⁹⁰.

²⁰⁸⁵ Cuando se trata de lo propio de los alemanes cfr. Heidegger, Martin, *Holderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, pp. 140-145; y cuando el pueblo son los alemanes, sino también los griegos en lo que tienen de propios cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, pp. 128-132.

²⁰⁸⁶ Combinando estas nociones de un tiempo que dura, la festividad, la transición y la alteridad, la extrañeza, la negatividad dice Heidegger: “Aprendizaje “durante años” de lo extraño en el viaje por mar de un tiempo largo y festivo (*einer langen festlosen Zeit*)”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, p. 178. El término entrecomillado es de Heidegger).

²⁰⁸⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, pp. 169 y ss.

²⁰⁸⁸ Se combinan de este modo el tímido presentir del inicio y la historia junto con el valiente olvidar para el viraje que introduce el tránsito hacia lo extraño (cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, pp. 185-193) es por este tránsito que puede interrogarse en este durar por la “amistad venida” (cfr. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, pp. 166-169) es así como se da acceso a lo poético que Heidegger destaca como: “La fundación del sagrado venir a la palabra”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA 52*, p.193).

²⁰⁸⁹ Heidegger explicita esta noción de permanencia de un modo preciso en los términos siguientes: “¿Puede el recuerdo en absoluto *en tanto* recuerdo mantenerse en lo que dura (*das Wahre*) - lo permanente (*das Bleibende*), para devenir en un original, es decir, libre, es decir, *a partir* de la necesaria insistencia en el ser? ¿La memoria no permanece solamente en lo que depende de lo ya permanente (*das Bleibende*), en la adherencia a lo subsistente (*an Vorhandenes*)? ¿Es esa subsistencia en absoluto lo permanente (*das Bleibende*)? ¿Y lo permanente (*das Bleibende*), lo que permanece (*Bleiben*), significa y sigue siendo la mera continuación de algo que ha evadido el cambio?” (Heidegger, Martin, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, *GA 75*, p. 13. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁰⁹⁰ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, *GA 4*, p. 136. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Hemos insistido, siguiendo los señalamientos de Heidegger en *Germanien*, que la eternidad no es entendida como un concepto meramente atemporal o intemporal, en virtud de su relación con la negatividad inherente que conlleva su caducidad. Por ende esta definición de permanencia dada por Heidegger no podría aplicársele a la noción de eternidad así analizada y definida, pues, como estamos señalando desde la interpretación de *Germanien*, la eternidad no es un mero permanecer, no pasajero, caracterizado por la inmutabilidad. Por el contrario la eternidad puede ser considerada una permanencia en otro sentido, este caso particular que analizamos en esta sección, acorde a la historicidad de la fiesta que hemos desarrollado y Heidegger lo expresa así:

“Permanecer es ir hacia la proximidad del origen. El que mora en esa proximidad satisface la esencia del permanecer... Eso ocurre porque mediante la peregrinación a lo extraño ella se convierte previamente en eso lejano a lo que se puede aproximar un regreso o llegada al hogar (*Heimkunft*) cuando se ha convertido en una vuelta hacia casa (*Heimkehr*). A partir de este venir-de-lo-próximo tiene que surgir el propio-morar-próximo-al-origen... Es necesaria la fidelidad a la esencia del origen. Pues el origen se supera a sí mismo en ese surgimiento que de él brota y nunca se basta a sí mismo”²⁰⁹¹.

Esta nueva acepción de permanencia entendida como una proximidad a un origen²⁰⁹² que se mantiene en una extrañeza y lejanía indica que esta nueva forma el permanecer solo es posible a través de un rodeo por lo extraño. Este modo de permanecer es completamente distinto al de una mera duración inmutable, y al surgir del “propio-morar-próximo-al-origen” que “se supera a sí mismo en ese surgimiento que de él brota y nunca se basta a sí mismo” es totalmente compatible con la noción de una eternidad caracterizada por la caducidad. Se torna claro en esta explicación nuevamente el carácter sustractivo de la tercera reducción negativa a la verdad del ser²⁰⁹³ como “esencia conflictiva de la verdad”²⁰⁹⁴ aplicada a la conflictividad del origen, Heidegger señala:

“La “verdad” nunca es “en sí”, disponible por sí misma, sino que tiene que ser conquistada en la lucha. El desocultamiento es apartado del ocultamiento en una lucha con éste. El desocultamiento no sólo es conquistado por medio del conflicto en el sentido general de que entre los hombres la verdad es algo que tiene que buscarse y

²⁰⁹¹ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, pp. 145-146.

²⁰⁹² Heidegger articula el lenguaje y lo originario del modo siguiente: “... lo *original* y lo *primero* es y sigue siendo siempre toda la *multiplicidad indivisa*, a partir de la cual luego y en determinados casos y tendencias enunciativas del discurso se mienta sólo un significado –o predominantemente uno. La multiplicidad original, pero inarticulada y no realizada, de eso que ya significa de entrada *ser*, pasa a ser en cada caso un significado determinado mediante limitación, merced a lo cual el conjunto de la multiplicidad, que ya se ha comprendido entre otras cosas, no se elimina, sino que justamente es puesto de modo conjunto”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Wintersemester 1929/1930*, GA 29/30, p. 483. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁰⁹³ Se trata de la “contra-esencia” de la verdad como “encubrir” y “dejar aparecer” cfr. Heidegger, Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942/1943*, GA 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 42-83.

²⁰⁹⁴ Heidegger, Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942/1943*, GA 54, p. 25.

lucharse. Más bien, lo buscado y luchado en sí, prescindiendo del conflicto del hombre por ello, es en su esencia una lucha: “desocultamiento”.²⁰⁹⁵.

El poeta es el encargado de establecer la relación entre esta permanencia que no es un mero durar con los hombres y los Dioses, es de este modo como se puede “experimentar propiamente la lucha que acontece en la esencia de la verdad”²⁰⁹⁶, Heidegger así lo señala:

“El poeta mora cerca del origen en la medida en que muestra aquello lejano que se acerca en la venida de lo sagrado... En efecto recordando lo que ha sido durante la peregrinación y lo que tiene que aprender del lugar donde está su casa, el poeta se muestra abierto para lo divino y lo humano, y es sólo por este motivo por lo que tiene la mirada capaz de señalar ese espacio abierto que también es el único espacio en el que los Dioses pueden llegar a presentarse como huéspedes y los hombres construirse una habitación en cuyo interior se encuentra lo verdadero, al cual son capaces y están deseosos de atenerse finalmente”²⁰⁹⁷.

El poeta morando cerca del origen, permaneciendo allí en el sentido de un permanecer que no es mera duración sino como una peregrinación que temporalmente mora en torno al origen, donde lo lejano que se aproxima en lo sagrado indica formalmente un espacio en el cual se presentan los Dioses y los hombres pueden habitarlo. Se trata de un “espacio abierto” a la historicidad²⁰⁹⁸ “en cuyo interior se encuentra lo verdadero”, tenemos así “la forma de la “negatividad” dentro de la esencia de la verdad”²⁰⁹⁹. El modo en que puede establecer esta relación señalada por el poeta²¹⁰⁰ es a través de un concepto central que enunciaremos aquí y que desarrollaremos en la sección siguiente, los ríos como semidioses. Heidegger lo explicita en los términos siguientes:

“El discurrir del río funda el permanecer (*Das Strömen des Stromen stiftet das Bleiben*). Esto permanente prepara el lugar histórico en el que la humanidad alemana debe empezar a aprender a sentirse en casa para que así, cuando llegue el momento, pueda

²⁰⁹⁵ Heidegger, Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942/1943, GA 54*, p. 25. Los términos entrecomillados son de Heidegger

²⁰⁹⁶ Heidegger, Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942/1943, GA 54*, p. 25.

²⁰⁹⁷ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968), GA 4*, p. 148.

²⁰⁹⁸ Explicitando este carácter histórico en lo poético y la salida hacia lo extraño para poder morar de modo cercano al origen, dice Heidegger: “Para fundar el morar humano como un morar poético, lo primero que tiene que conseguir el espíritu poético mediante el decir poético es sentirse él mismo en casa en la ley de su esencia. Esta ley del quehacer poético de los futuros poetas es la ley fundamental de la historia que ellos han de fundar. La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, y dicho retorno sólo puede llegar a ser bajo la forma de un viaje de salida a lo extraño”. (Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968), GA 4*, p. 95).

²⁰⁹⁹ Heidegger Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942/1943, GA 54*, p. 27. El término entrecomillado es de Heidegger.

²¹⁰⁰ Sobre esta función del poeta dice Heidegger: “La actividad violenta del decir poético, del proyecto pensante, de las configuraciones constructivas...es... una sujeción y doblegamiento de la violencia... en virtud de la cual el ente se abre como tal, al insertarse el hombre en él”. (Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik, Sommersemester 1935, GA 40*, Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1983, p. 166).

demorarse en un momento de equilibrio del destino. Sólo el que haya remontado hasta este permanecer será lo bastante fuerte para tal demorarse en un momento de equilibrio del destino. Sólo el que se haya remontado hasta este permanecer será lo bastante fuerte para tal demorarse. La verdad poética de la memoria esta garantizada por el *discurrir* de los ríos”²¹⁰¹.

El discurrir de los ríos²¹⁰² funda el tipo de permanecer que no es el permanecer de la mera duración sucesiva sino “El reino del origen”²¹⁰³, es decir, el permanecer de la proximidad de un origen en el cual se patentiza lo sagrado²¹⁰⁴. En tanto “lo sagrado”²¹⁰⁵ de los Dioses se aproxima al origen su eternidad esta transida de una caducidad que expresa el lugar histórico de ellos y los hombres.

4. El “peregrinaje (*Wanderschaft*)” temporal y la “localidad (*Ortschaft*)” espacial como “caducidad de lo eterno (*die Vergänglichkeit des Ewigen*)”.

Lo dicho por Heidegger en sus *Vorlesungen* sobre *Der Rhein* y *Andenken* encuentra, desde nuestro punto de vista, su complemento en la *Vorlesung: Holderlins Hymne „Der Ister“*, *Sommersemester* 1942, recogido en *GA* 53. *Der Ister* como río le permite a Heidegger reflexionar sobre su temporalidad y espacialidad originarias. En este poema encontramos que la temporalidad originaria definida como “caducidad de lo eterno” tendrá ahora una relación equi-originaria con el espacio que genera el río. De esta forma se complementarán de modo originario tiempo y espacio en dicho río del modo siguiente:

“El río es la localidad del peregrinaje (*Ortschaft der Wanderschaft*). Pero el río es también peregrinaje de la localidad (*Wanderschaft der Ortschaft*). Semejantes oraciones resuenan como si se acoplasen palabras vacías unas con otras y se las entrelazara, dicho procedimiento solo exacerba la indeterminación ya existente de su significado y del sentido de su esencia”²¹⁰⁶.

Para comprender lo que esas palabras “declaman (*vortragen*)” y no caer ni en la exacerbación de la indeterminación del significado de las mismas, ni en el desconocimiento del sentido de su esencia, hay que partir del hecho que el río como tal es un “misterio (*“Rätsel”*)”²¹⁰⁷. El misterio radica, precisamente, en explicar la doble relación entre “localidad (*Ortschaft*)” y “peregrinaje (*Wanderschaft*)”. El río es la localidad del peregrinaje en tanto determina un ahí, una localidad para el peregrino. En ese sentido dicha localidad, como espacio del peregrinaje, implica una “acogida

²¹⁰¹ Heidegger, Martin, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, *GA* 4, p. 150. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²¹⁰² Cfr. Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942*, *GA* 53, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 199-206.

²¹⁰³ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA* 52, p. 172.

²¹⁰⁴ Heidegger lo expresa como un “viaje por mar del poeta hacia lo extraño”. (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA* 52, p. 175).

²¹⁰⁵ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Wintersemester 1941-1942*, *GA* 52, p. 158.

²¹⁰⁶ Heidegger, Martin, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942*, *GA* 53, pp. 39-40.

²¹⁰⁷ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942*, *GA* 53, p. 40. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

(*Heimischwerden*)”²¹⁰⁸. Lo cual conlleva pensar tanto “dónde arriba la acogida (*wo das Heimischwerden ankommt*), pero también desde dónde la acogida toma su salida (*von wo es aber auch las Heimischwerden seinen Ausgang nimmt*)”²¹⁰⁹. Complementariamente, el río es también el peregrinaje de la localidad, la esencia del lugar en el cual la acogida encuentra su “salida y su entrada (*Ausgang und Eingang*)”²¹¹⁰. En este sentido: “La esencia de ese peregrinar es el río (*Das Wesen dieses Wanders ist der Strom*)”²¹¹¹. El “lugar (*Ort*)”²¹¹² es un “allá (*dort*)” y un “aquí (*hier*)”, pero no entendidos como dos ámbitos intercambiables en los cuales se “va del uno al otro (*Nacheinander*)” o simplemente están “uno junto al otro (*Nebeneinander*)”. Por el contrario, “El lugar es allá y aquí no casualmente, sino bajo la ley oculta de un peregrinar (*Der Ort ist dort und hier, nicht zufällig, sondern unter dem verborgenen Gesetz einer Wanderung*)”²¹¹³. Por ende en este peregrinar de la localidad el “allá (*Dort*)” y el “aquí (*Hier*)” tienen una relación de reciprocidad gracias al río que aúna localidad y peregrinaje, peregrinaje y localidad: “Por lo tanto, denominamos el allá y aquí, ya como el tránsito entre ambos lugares, por doquier a través del río (*Deshalb sind das Dort und Hier, ja sogar der Übergang zwischen beiden Orten, überall durch Ströme genannt*)”²¹¹⁴.

El río se vuelve así metáfora de la temporalidad originaria, su peregrinaje es temporal y espacial de modo igualmente originario. El resultado de esta sistemática presentación de la eternidad como temporal, en tanto lo eterno porta su caducidad, radica en que no sólo se vuelve móvil y diversifica el concepto de tiempo originario sino, también el espacio que este tiempo habita. Dice Heidegger al respecto: “El río es localidad y peregrinación. La unidad enigmática de esa determinación esencial se expresa formalmente en las frases: el río es la localidad del peregrinaje. El río es el peregrinaje de la localidad”²¹¹⁵. Heidegger se pregunta si este enigma del río puede resolverse asociando las nociones de “localidad (*Ort*)” y “peregrinaje (*Wanderschaft*)” a las de “espacio (*Raum*)” y “tiempo (*Zeit*)”. La aclaración central es que la unidad de localidad y peregrinaje “no es la unidad calculada claramente determinante, privativa de espacio y tiempo”²¹¹⁶, sino que la unidad de localidad y peregrinaje tiene que ser pensada bajo otro tipo de unidad espacio-temporal. Si bien localidad y peregrinaje se corresponden mutuamente como espacio y tiempo, el “espacio (*Raum*)” que explica la “localidad (*Ort*)” no ha de ser entendido como un lugar “en un ámbito (*im Raum*)”²¹¹⁷, ni el “tiempo (*Zeit*)” que dé cuenta del “peregrinar (*Wandern*)” ha de ser entendido como una serie de puntos aislados que constituyen una “sucesión de uno sobre otros (*Aufeinanderfolge*)”²¹¹⁸. Lo cual implica poner en discusión las nociones

²¹⁰⁸ Cfr. Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 42 y ss.

²¹⁰⁹ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 42.

²¹¹⁰ Cfr. Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 42.

²¹¹¹ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 42.

²¹¹² Ese “lugar (*Ort*)” y „localidad (*Ortschaft*)“ del río, también ha de ser concebido como un lugar o ámbito, que no es meramente geográfico, sino que constituye el acontecer del pensar, cfr. Zovko, Jure, “>Ereignet sich das Dichterische, dann wohnt der Mensch menschlich ...< Ein Vergleich von Friedrich Schlegels und Martin Heideggers Metaphysikkritik” en Frischmann, Bärbel, *Sprache –Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, pp. 95-111; p. 111.

²¹¹³ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 42.

²¹¹⁴ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 42.

²¹¹⁵ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 52.

²¹¹⁶ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 46.

²¹¹⁷ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 46. La expresión es entrecorillada por Heidegger.

²¹¹⁸ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 46.

metafísicas de espacio y tiempo para poder articularlas con las de localidad y peregrinaje. Dice Heidegger a este respecto:

“El río determina el ser hogareño de la acogida del hombre histórico. El río es la localidad del lugar familiar. El río determina al mismo tiempo el devenir del ser hogareño del hombre histórico. El río es el peregrinaje del peregrinar en el cual tiene su esencia el devenir del ser hogareño. (*Der Strom bestimmt das Heimischsein des Heimischwerdens des geschichtlichen Menschen. Der Strom ist die Ortschaft des heimischen Ortes. Der Strom bestimmt zugleich das Werden des Heimischseins des geschichtlichen Menschen. Der Strom ist die Wanderschaft der Wanderung, in der das Werden des Heimischseins sein Wesen hat*)”²¹¹⁹.

La historicidad del hombre se relaciona con el río en el cual tiene su “localidad (*Ortschaft*)” espacial y su “peregrinaje (*Wanderschaft*)” temporal, de modo equioriginario. Esta historicidad, lleva a modificar tanto las nociones de tiempo como la de espacio heredadas metafísicamente, dice Heidegger: “El río no es solo lo uno (localidad) y también además el otro (peregrinaje). El río es ambos, es decir, en una unidad originaria. El hombre histórico se funda en esa esencia del río (*Der geschichtliche Mensch ist in dieses Stromwesen gegründet*)”²¹²⁰. La unidad del río como localidad y peregrinaje es así fuente de la historicidad del hombre y esta historicidad así comprendida conlleva la revisión de la forma en que la tradición ha transmitido las nociones de espacio y tiempo, de esta forma es posible “que intentemos pensar unitariamente bajo los nombres de localidad y peregrinaje el origen esencial (*Wesensursprung*) de espacio y tiempo que yace oculto en la esencia metafísica”²¹²¹. La articulación entre historicidad y tiempo-espacio por medio del río se vincula con la “acogida (*Heimischwerden*)”²¹²² del hombre, en este acostumbrarse para devenir histórico en un espacio y un tiempo no metafísicos se da un “paso a través de lo extraño (*Durchgang durch die Fremde*)” y una “confrontación con lo extraño (*Auseinandersetzung mit der Fremde*)”²¹²³. Lo “extraño (*Die Fremde*)” que alude “al hombre lo más inhóspito de lo siniestro (*Der Mensch das Unheimlichste des Unheimlichen*)”²¹²⁴ es otra forma de entender la ontología negativa que subyace a todo el proceso explicativo. De este modo, al igual que en el caso del destino del semidiós *Der Rhein*, la localidad y el peregrinaje del río semidiós *Der Ister* que funda la esencia del hombre histórico cuya “acogida (*Heimischwerden*)” atraviesa por un “paso a través de lo extraño”²¹²⁵, muestra que esta forma de esencia de los Dioses en su eternidad esta transido de negatividad, esto es, de caducidad, con lo cual la eternidad se ratifica así nuevamente como la temporalidad originaria.

²¹¹⁹ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 51.

²¹²⁰ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 51.

²¹²¹ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 58.

²¹²² Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 60.

²¹²³ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 67.

²¹²⁴ Cfr. Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, pp. 63-69 y 143-152.

²¹²⁵ Dice Heidegger sobre esta relación entre lo hogareño y lo extraño: “Los movimientos expansivos están relacionados con el asentamiento y la reubicación. Como contra-movimiento, el asentarse es un movimiento para unirse a un lugar. Pero aquí, también, nuestro campo de visión es demasiado limitado para poder decidir, o incluso simplemente asumir, si el estrangulamiento de los aventureros implica volverse hogareño, o al menos ser capaz de identificar una condición para ello”. (Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942, GA 53*, p. 59).

De este modo el tiempo-espacio en su juego de presencia y ausencia nos remite a un punto central, a saber, “En los tiempos del tiempo juega el claro (*Lichtung*)”²¹²⁶ para el *Ereignis* y su clarear en el ámbito de la “presencia (*Anwesenheit*)” que examinaremos en el Capítulo 10 en los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* y en la Conferencia *Zeit und Sein*:

“¿Y la unidad del espacio y el tiempo es primera? La mutua pertenencia de ambos no es ni espacial ni temporal. Pero el claro presumiblemente gobierna en su copertenencia. Pero, ¿existe ella por sí misma, por encima y junto al espacio y el tiempo? ¿O el claro solo clarea a la manera del espacio y el tiempo y en su enigmática unidad? ¿O el claro de ningún modo se agota en el espacio del espacio y en los tiempos del tiempo?

Preguntas tras preguntas, que como no interrogan por el pensar de la naturaleza de la filosofía, mucho menos se pueden responder. Porque tales preguntas impulsan al pensamiento primeramente, cuando lo que queda incuestionable para la filosofía, la presencia como tal (*die Anwesenheit als solche*), se ha vuelto interrogable”²¹²⁷.

La mutua pertenencia de espacio y tiempo, tiempo y espacio conjuntamente con el volver interrogable “la presencia como tal” destacan dos aspectos del concepto de naturaleza que alcanzamos por medio de esta descripción fenomenológica de la poética hölderliniana. El primero de ellos apunta a una crítica a un concepto lineal de tiempo, si bien aquí encontramos una continuidad en la crítica heideggeriana al tiempo vulgar y natural desarrollada en *Sein und Zeit*, cabe destacar un aspecto específico de la misma: “En decir aunque su crítica del tiempo lineal es aquí esencialmente la misma que en *Ser y tiempo*, sin embargo, ya no es una crítica que proceda de un análisis fenomenológico de la temporalidad fundamental del Dasein (*Zeitlichkeit*)”. Más bien, su referencia es a la Naturaleza misma (el Ser mismo)”²¹²⁸. De este modo se testimonia el segundo antecedente especulativo presentado en detalle en el Capítulo precedente y desarrollado en este, partir del análisis de la temporalidad del ser en general y no de la temporalidad extático-horizontal del Dasein. Por eso refiriéndose al concepto de naturaleza en el segundo Heidegger dice Richard Capobianco: “Lo que recogemos de esto es que la temporalidad auténtica y fundamental del Dasein, tal como fue elaborada en *Ser y tiempo*, toma un nuevo significado. La temporalidad del Dasein está estructurada como tal *solo porque* está en correlación con la temporalidad (*Temporalität*), el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) del Ser mismo. El Ser despliega el Dasein. El Ser temporaliza al Dasein. Este es el *leitmotiv* del pensamiento del Heidegger tardío sobre el tiempo...”²¹²⁹. De esta manera se testimonia el predominio del segundo antecedente especulativo, esto es, el primado de la búsqueda del sentido temporal del ser desde la *Temporalität* que hemos visto asociada en este Capítulo a la caducidad de los Dioses como forma de definir su ser eterno. En cuanto al segundo aspecto ha de notarse que esta forma de entender la naturaleza tendrá su contraste en el Capítulo siguiente con la interpretación que Heidegger realice del eterno retorno en la filosofía de Nietzsche. En

²¹²⁶ Heidegger, Martin, “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (30. Oktober 1965)” en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), *GA* 16, pp. 620-633; p. 631.

²¹²⁷ Heidegger, Martin, “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (30. Oktober 1965)” en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), *GA* 16, pp. 620-633; p. 631.

²¹²⁸ Capobianco, Richard, *La vía del Ser en Heidegger*, p. 65. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²¹²⁹ Capobianco, Richard, *La vía del Ser en Heidegger*, p. 65. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

el pasaje desde este examen de la poética de Hölderlin al que veremos de Nietzsche consideraremos las modificaciones que asume el aspecto central de la mostración temporal presentada por Heidegger, esto es, nos centraremos en otra vertiente de cómo: “el *punto focal* del pensar de Heidegger fue la automostración temporal de las cosas, es decir, su apertura, manifestación y relucir ante nosotros”²¹³⁰ y como a partir de ellos: “El tiempo desoculta y oculta”²¹³¹.

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: el “tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)”²¹³² de lo Sagrado en la tercera reducción fenomenológica a la negatividad.

En este Capítulo se comprueba que la historicidad, asociada a una determinada forma de entender el pasado como haber-sido, se constituye nuevamente en un éxtasis temporal central como lo era cuando analizamos la noción de Ciencia histórica en el Capítulo 2 y la historicidad la vida fáctica en el Capítulo 3. La diferencia central con lo analizado en aquellos Capítulos es que aquí, en el examen de dicha noción en la poética de Hölderlin, aparece asociada ya no en el contexto de las Ciencias históricas, ni en el ámbito de la vida fáctica, sino en el marco sacro-sagrado de la huida de los antiguos Dioses y la espera expectante por la venida de los nuevos. En tanto estos Dioses son definidos tanto como eternos como, en cierto sentido, históricos, Heidegger señala una eternidad descrita de modo temporal originario como fuente del tiempo mismo, el carácter temporal de esta eternidad radica en que puede caducar, por ello Heidegger habla de ella como sida. La eternidad al igual que la historicidad en su forma más propia es siendo sida. La historicidad como encuentro entre los hombres y los Dioses se revela en el marco de una redefinición de la noción de eternidad y contribuyen a la misma los poetas que cantan este encuentro entre los Dioses eternos y, por ello originalmente temporales, y los hombres históricos: “Esos destellos (*Vorscheine*) que fundan historia al brillar en la palabra del poeta son los *dioses*, los mensajeros (*Bote*) de lo Sagrado”²¹³³. En ese sentido se puede afirmar sobre lo eterno como temporalidad originaria que “lo “velozmente perecedero” sea lo divino”²¹³⁴. De este modo, interpretando lo señalado por Heidegger, afirmamos siguiendo nuevamente a Félix Duque: “El Dios o los dioses son, en efecto, *la revelación en cada caso distinta de lo Sagrado*. Dan la medida a los hombres porque ellos proceden de lo no susceptible de medida (*Unmessbar*). Pero precisamente por ello deben estar alejados, separados de los hombres, como lo está el cielo respecto de la tierra... El hombre habita la tierra sirviéndose de las medidas del Dios ausente, cuya falta le ayuda en su mortalidad. Por el contrario, y en estricta justicia, si un Dios tuviera que habitar la tierra se encontraría desplazado, fuera de lugar. Así se entienden las palabras de Hölderlin sobre la angustia

²¹³⁰ Capoblanco, Richard, *La vía del Ser en Heidegger*, p. 78. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²¹³¹ Heidegger, Martin, *Parménides, Wintersemester 1942-1943, GA 54*, p. 211.

²¹³² Heidegger en el curso dedicado a Parménides en el *Wintersemester 1942-1943* explica la articulación entre tiempo y espacio de un modo que permite especificar los resultados que hemos alcanzado al respecto: “El “tiempo” entendido de manera griega χρόνος corresponde en esencia a τόπος, el cual traducimos erróneamente por “espacio”. τόπος es lugar y, en realidad, el lugar al cual pertenece algo, por ejemplo, el fuego y la llama arriba, agua y tierra abajo. Así como τόπος dispone la pertenencia de un ente al lugar que habita, así el χρόνος regula la pertenencia del aparecer y del desaparecer en su destinado “luego” y “cuando”. (Heidegger, Martin, *Parménides, Wintersemester 1942-1943, GA 54*, pp. 209-210. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²¹³³ Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo Sagrado en Hölderlin y Heidegger)” en *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, Año 35, Número 16, Enero-Abril, 2003, pp. 45-74; p. 55. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²¹³⁴ Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo Sagrado en Hölderlin y Heidegger)” en *Revista de Filosofía*, pp. 45-74; p. 61 Los términos entrecomillados son del autor.

de Cristo en la noche de Getsemaní. Él sabe que pronto morirá, mientras que su condición de Hijo le debiera asegurar la inmortalidad”²¹³⁵. Heidegger señala en este sentido: “Pero, el dolor es el propio saber del hecho de ser diferentes, en cuanto que es la mutua pertenencia de hombres y Dioses la primera en poseer el carácter de separación de la lejanía y de tener, por ende, la posibilidad de la cercanía y, así, la dicha del aparecer”²¹³⁶.

Hölderlin de esta forma se convierte en un autor de referencia para el planteo fenomenológico de Martin Heidegger. A partir de este análisis la noción de antecedente especulativo cobra otra dimensión, preanunciada y desarrollada en la interpretación fenomenológica que Heidegger hace de la filosofía schellingiana que examinamos en el Capítulo anterior, la originariedad del tiempo ya no se vincula a una forma de subjetividad procedente del marco de una Gramática especulativa o de una Teología especulativa, las cuales centran la explicación del tiempo originario en una forma de subjetivación, sino que dicha originariedad se asocia a una forma de mostración expresada como un destino y su morar a partir de la sustracción negativa de los Dioses. En este marco la noción de negatividad cobra importancia central y experimenta, a su vez, una modificación, pues ya no se encuentra vinculada a una temporalidad en general, sino a la eternidad constituyendo la condición ontológica fundamental de la misma: su caducidad. De este modo, a nuestro juicio, se observa la consolidación de la tercera reducción a la negatividad. La “caducidad de lo eterno” como temporalidad originaria de los Dioses explicita que dicha temporalidad se revela en una sustracción ocultante de la no-esencia y de la no-verdad. De este modo aclara Heidegger: “En la verdad la preparación para el encuentro festivo de los Dioses y los hombres aconteció en el lugar inicialmente fundado de la patria histórica (*am beginnlich gegründeten Ort der geschichtlichen Heimat*)”²¹³⁷. Es decir, la verdad del ser entendida como el esenciar destinal y el morar de los Dioses que se presentan por medio de su ausencia indica que esos Dioses están sustraídos de modo originario. Esta sustracción, este modo de esenciar de la negatividad, es, por ende, su modo temporalmente originario de esenciar. En este marco de una noción de eternidad de los Dioses, de lo Sagrado, atravesada por la negatividad de su caducidad, los semidioses que son ríos nos muestran fenomenológicamente una nueva relación entre el tiempo y el espacio; la espacialidad ya no es un fenómeno fundando en la temporalidad originaria, sino que hay una relación equi-originaria entre ambos, el “tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)”, del cual puede decirse que: “No es siquiera un lugar, sino *Zeit-Raum* que *da* lugar y demora a la vida de los mortales, si éstos saben escuchar-descifrar las señas de los *angeloi*, de los dioses, mensajeros de lo Sagrado”²¹³⁸. Heidegger lo señala de este modo: ““Pero” - ¿dónde están las alegrías? Aquí se pregunta por un *dónde* y, al mismo tiempo, la esencia de aquellos, en los cuales está ese *dónde* del tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) de su esencia”²¹³⁹. Testimonia esta importancia de la tercera reducción a la negatividad el valor que, como vimos, tiene la noche para Heidegger en su interpretación de Hölderlin: “... para Hölderlin, la noche no es simplemente el “tiempo impío (*“götterlose Zeit”*)”, - sino el tiempo de extraviarse, de la búsqueda significativa, de la espera ansiosa del día (-

²¹³⁵ Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo Sagrado en Hölderlin y Heidegger)” en *Revista de Filosofía*, pp. 45-74; p. 67. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²¹³⁶ Heidegger, Martín, *Hymne „Der Ister, Sommersemester 1942*, GA 53, p. 190.

²¹³⁷ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 52.

²¹³⁸ Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo Sagrado en Hölderlin y Heidegger)” en *Revista de Filosofía*, pp. 45-74; p. 69. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²¹³⁹ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise*, GA 75, p. 15. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

sondern die Zeit der Irre, des sinnenden Suchens, des Erharrens des Tages)... Día y noche no están en el contraste diametralmente opuesto entre la luz y la oscuridad, sino que se pertenecen históricamente el uno con la otra; y la transición alterna entre ellos es aquel tiempo-espacio en el que se inscribe la poesía de Hölderlin porque ella primariamente lo abre²¹⁴⁰. Y cómo ese abrir da lugar a la fiesta nupcial (*Brautfest*): “Más original que esto, lo verdadero de todo amor se recupera en su más pura ignorancia y plenitud luminosa, Mnemosyne pertenece al héroe, para celebrar con él el día nupcial del ser en el instante único del ser”²¹⁴¹. Y dentro de esta fiesta día y noche se reconcilian, siempre mostrando el primado de la noche. Dice Heidegger nuevamente sobre el valor de la noche, es decir, de la negatividad para la claridad del día: “De tal concesión, exagerando su propia naturaleza, se reconcilia con el día en la intimidad del claro más altamente escondido. Esta reconciliación del día y la noche en lo más alto de un ocultamiento más luminoso, que todavía se ha acercado sin nombre, distante en el signo y en tanto es mas cercana deja que “lo más rudo (*“das Grössre”*)” crezca entre los hombres”²¹⁴².

Este mencionado cambio en la consideración de lo que denominamos antecedente especulativo lleva a precisar la ubicación de Hölderlin en el contexto del idealismo alemán²¹⁴³ a los efectos de enmarcar la especificidad y singularidad de la apropiación fenomenológica que sostiene Heidegger de su obra. A propósito, y como transición hacia el próximo Capítulo, señalamos siguiendo a Jean-François Courtine, la siguiente reflexión sobre el lugar de Hölderlin en el idealismo alemán: “Esto implica que el énfasis, en el estudio del idealismo alemán, en los primeros años de su elaboración (1794-1800) debe ser desplazado; pero en esto no se trata tanto de definir en qué Hölderlin pudo haber contribuido a la génesis de este idealismo, especialmente durante el período de Frankfurt y gracias a la proximidad de Hegel, sino de procurar medir la originalidad y relevancia de la *crítica* hölderliniana, tal como se ejerce desde el principio”²¹⁴⁴. El valor de esta crítica hölderliniana a la noción de idealismo resulta

²¹⁴⁰ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise, GA 75*, p. 23. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹⁴¹ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise, GA 75*, p. 31.

²¹⁴² Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise, GA 75*, p. 49. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹⁴³ A propósito de la relación de la obra trágica de Hölderlin con respecto al aspecto especulativo del idealismo alemán dice Jean-François Courtine: “Hay diversas razones poderosas para tener en cuenta esta cuestión de la tragedia en todo el pensamiento poético de Hölderlin; si lo queremos en un punto específico y concreto se trata de poner a prueba la *distancia* y la *proximidad* con respecto a las determinaciones dialéctico-especulativas del idealismo”. (Courtine, Jean-François, “De la métaphore tragique” en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Éditions Galilée, 1990, pp. 45-72; p. 46. Los términos destacados en bastardillas son del autor). Por eso el Courtine semana que esa relación Hölderlin ha cruzado y todo con el idealismo especulativo, cfr. Courtine, Jean-François, “De la métaphore tragique” en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, pp. 45-72; pp. 46-47 y 66-68. En este sentido Hölderlin contribuye en un mismo gesto tanto a la edificación de la dialéctica especulativa del idealismo como así también a deshacer la matriz especulativa trágica desarrollada en el idealismo, por lo tanto la tragedia es un modelo privilegiado para constatar este segundo movimiento de deshacimiento de la matriz especulativa del idealismo, cfr. Courtine, Jean-François, “De la métaphore tragique” en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, pp. 45-72; p. 48.

²¹⁴⁴ Courtine, Jean-François, “La situation de Hölderlin au seuil de l’idéalisme allemand” en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, pp. 15-43; p. 20. El término destacado en bastardillas es del autor. Para una evaluación de las relaciones filosóficas entre Hölderlin y Hegel en el marco el idealismo alemán cfr. Martínez Marzoa, Felipe, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, La balsa de Medusa, 1995, en especial pp. 27-58.

clave de modo retrospectivo para comprender en su mayor alcance la exégesis que Heidegger realizó de Schelling y que, nosotros, analizamos en el Capítulo anterior.

Dieter Henrich señala que en virtud del descubrimiento de los textos juveniles no publicados de Hegel en 1889 en la Königlische Bibliothek de Berlín y del reconocimiento del significado teológico de estos por parte de Dilthey se descubre una nueva dimensión del carácter especulativo del idealismo alemán: “se colocó en su lugar la primera piedra para una nueva comprensión de la filosofía clásica alemana -una comprensión del camino que conduce desde la filosofía trascendental de Kant y Fichte a la construcción de un idealismo que debe considerarse “especulativo” en el sentido técnico de la palabra”²¹⁴⁵. En ese sentido, Hölderlin inició un camino central para el desvelamiento especulativo de la obra de Schelling, camino que seguirá Heidegger, a propósito de ello señala Dieter Henrich: “El surgimiento de la obra de Schelling desde el contexto de los problemas centrales del pensamiento especulativo debe entenderse en relación con la *Lógica*. Ambos deben colocarse junto a la obra poética de Hölderlin, la cual, sobre la base de una perspectiva filosófica focalizada en el centro del pensamiento especulativo, niega que la filosofía sea en sí misma competente con respecto a los mismos problemas que engendra”²¹⁴⁶. En este sentido Hölderlin señala un camino crítico hacia el interior del idealismo alemán siguiendo como criterio la noción de especulación, este aspecto reapareció en la obra de Schelling y fue examinado fenomenológicamente por Martin Heidegger tal como vimos en el Capítulo precedente. En el próximo Capítulo reconstruiremos una crítica desde una posición materialista a este idealismo hölderliniano-schellingiano enmarcada hermenéuticamente en el análisis que Heidegger realiza de la doctrina del Eterno Retorno de Friedrich Nietzsche. Analizaremos que: “Destino e historia, cada una abriendo su *propio tiempo*”²¹⁴⁷ adquieren un sentido distinto al dado por Hölderlin en la interpretación fenomenológica que Heidegger realiza de la mencionada doctrina nietzscheana.

²¹⁴⁵ Henrich, Dieter, “The Path of Speculative Idealism: Retrospect and Prospect” en *The course of remembrance and other essays on Hölderlin*, California, Stanford University Press, 1997, pp. 13-30; p. 13. El término entrecomillado es del autor.

²¹⁴⁶ Henrich, Dieter, “The Path of Speculative Idealism: Retrospect and Prospect” en *The course of remembrance and other essays on Hölderlin*, pp. 13-30; p. 20. El término destacado en bastardillas es del autor. Complementa el autor esta consideración señalando lo siguiente sobre la evolución del término “especulativo”: “La evolución progresiva de la fuerza especulativa no puede ser captada en una serie de intenciones individuales y sus resultados. Uno puede ciertamente encontrar un perfil personal de talentos y problemas, y así una serie de ideas, en cada figura, contribuyeron a la evolución de este pensamiento. Pero todos están tan interconectados en un proceso común de comprensión desde el principio que las ideas que desarrollaron solo pueden entenderse en términos de toda la gama de problemas y posibilidades filosóficas peculiares de la estructura teórica del pensamiento especulativo mismo”. (Henrich, Dieter, “The Path of Speculative Idealism: Retrospect and Prospect” en *The course of remembrance and other essays on Hölderlin*, pp. 13-30; p. 24).

²¹⁴⁷ Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise, GA 75*, p. 350. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Capítulo 9: La permanencia del devenir en el eterno retorno y la negatividad sagrada del nihilismo.

Introducción: El materialismo especulativo²¹⁴⁸ del “eterno retorno de lo mismo”.

La interpretación desarrollada por Heidegger de la obra de Friedrich Nietzsche acontece en el marco de su consideración más amplia sobre la posibilidad de concebir un carácter temporal de la eternidad y, en este sentido, tiene como antecedente conceptual la interpretación de la eternidad como temporalidad originaria en el tratamiento de la relación instante-eternidad en el *Freiheitsschrift* de Schelling desarrollada en el *Sommersemester* de 1936 y de la “caducidad de lo eterno” como modo de esenciar de los Dioses huidos en la poética hölderliniana. Greisch recuerda que algunas veces “Heidegger actúa como si el enfoque teológico del problema de la eternidad fuera, sin más preámbulos, perfectamente asimilable al enfoque plotiniano”²¹⁴⁹. Frente a este enfoque teológico de la eternidad –que lleva a Greisch a

²¹⁴⁸ La importancia del materialismo en la obra de Nietzsche se articula con su interés por los descubrimientos de las ciencias físicas y naturales durante el siglo XIX, conocimientos con los cuales Nietzsche tomó contacto. Dice a propósito de esta influencia su biógrafo Curt Paul Janz, “Nietzsche se había ocupado profundamente de la filosofía positivista de su tiempo y se había dejado enriquecer por ella, eso es indiscutible... quiso conocer, las ciencias naturales, por medio de un estudio concienzudo de ellas”. (Janz, Curt Paul, *Nietzsche, Los diez años del filósofo errante*, Madrid, Alianza, 1994, Tomo II, p. 187). En este sentido señala también Janz “Nietzsche tampoco desconoce el realismo y la fundamentación científico-natural del proceso filosófico”. (Janz, Curt Paul, *Nietzsche, Los diez años del filósofo errante*, Tomo II, p. 189). Por ello cabe destacar entre estas influencias científicas y realistas los “... escritos de ciencia natural... y filosofía positivista: Robert Mayer, Dühring, Spir, Boscovich, y además el “Spinoza” de Kuno Fischer”. (Janz, Curt Paul, *Nietzsche, Los diez años del filósofo errante*, Tomo II, p. 189. El término entrecomillado es del autor). En este contexto de reconstrucción de la influencia materialista y científica en el pensamiento de Nietzsche resulta importante la presencia de Afrikan Spir, para un estudio detallado de este punto cfr. D’ Iorio, Paolo, “La superstición des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 22, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1993, pp. 257-294; como marco general para este tema también puede consultarse Lange, Friedrich Albert, *Historia del Materialismo*, México, Juan Pablo Editor, 1974, en especial el Tomo II de la obra. En consonancia con esta identificación del materialismo como marco general de la obra de Nietzsche han de destacarse los señalamientos de Lou Andreas Salomé acerca de su adhesión al positivismo con todos los matices que tiene dicha adhesión, dice la autora: “Nietzsche se adhirió de manera harto rigurosa a la escuela positivista inglesa y a su conocido método que reduce los juicios de valor moral y los fenómenos a la utilidad, la costumbre y el olvido de las motivaciones utilitaristas originarias; de ahí que sus teorías no necesiten ninguna explicación especial, bastará con indicar el lugar de donde las tomó”. (Salomé, Lou Andreas, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Editorial Minúscula, 2005, p. 159). Aunque es cierto que para la autora este posicionamiento vale solo para la segunda etapa de pensamiento del autor, pues luego Nietzsche abandona a esos “filosofastros de la realidad positivista”. (Salomé, Lou Andreas, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, p. 216). Por eso aclara la autora, “Por un lado, hallamos al Nietzsche positivista, que aún no muestra su autonomía y que en sus nuevas teorías recién adoptadas todavía no nos ofrece casi nada propio, sino que tan solo nos orienta sobre cuál es el lugar en el que ahora se halla, de qué nueva “piel” se ha dejado cubrir casi con pasividad”. (Salomé, Lou Andreas, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, p. 153. El término entrecomillado es de la autora). No obstante, parece más allá del abandono de la posición positivista persistir en Nietzsche una constante preocupación materialista y vital, así lo testimonia Salomé: “Si en un principio Nietzsche pasó de los misteriosos y resplandecientes jardines de la metafísica al sobrio mundo intelectual de la investigación empírica ahora... precisamente lo aventurado y peligroso es para él la mejor confirmación de la senda adecuada, de ese camino que parece conducir al núcleo mismo de la vida, al núcleo de sus fuerzas originarias”. (Salomé, Lou Andreas, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, pp. 217-218).

²¹⁴⁹ Greisch, Jean, “The eschatology of being and God of time in Heidegger” en *International Journal of Philosophical Studies*, pp. 17-42; p. 23.

preguntarse: “¿Significa que el teólogo como tal es un tipo de “teósofo”?”²¹⁵⁰ - el antecedente especulativo de la noción de eterno retorno de lo mismo desarrollada por Nietzsche tiene, en la exégesis que Heidegger le dedica, su base en el examen y alcance del carácter temporal de la eternidad. Carácter especulativo del tiempo en su forma originaria significa aquí elucidar qué significa que el tiempo siempre vuelva y retorne. Este análisis fenomenológico de la noción de eternidad desarrollada por Nietzsche se inscribe en el marco de una consideración de la misma que tiene “dos puntos: la inadecuación del concepto paradójico de *nunc stans*, y la imposibilidad del concepto de *sempiternitas* que arroja la representación de una temporalidad pura, lineal e indefinidamente prolongada. Ambas son aspectos complementarios de la metafísica de la presencia”²¹⁵¹. Se trata de una tensión entre una eternidad que es definida, por un lado, como un ahora permanente que no se modifica y dura persistiendo en el presente y, por otro lado, como una sucesión meramente lineal, donde se enmarca el eterno retornar del tiempo. La reconstrucción de la interpretación heideggeriana de este tema central en la filosofía nietzscheana nos permitirá elucidar en qué sentido ella pertenece a una metafísica de la presencia y cuál es su función al interior de la misma. La base textual de la interpretación de Heidegger sobre la cosmología²¹⁵² del eterno retorno de lo mismo son las siguientes *Vorlesungen: Nietzsche I* (1936-1939) recogido en *GA* 6.1. y *Nietzsche II* (1939-1946) recogido en *GA* 6.2. Este tratamiento de la noción de eternidad en el eterno retorno de lo mismo tiene, como veremos en este Capítulo, una relación directa con la ontología negativa expresada como historia del ser en la Metafísica en tanto historia del nihilismo. En esta delimitación de cierto materialismo²¹⁵³ implícito en la filosofía de Nietzsche frente al idealismo alemán constataremos que en la siguiente alusión de Heidegger a la poética de Hölderlin: “hasta que algo surge: *para ser llevado* allí se necesita *largo tiempo* (conversación). El

²¹⁵⁰ Greisch, Jean, “The eschatology of being and God of time in Heidegger” en *International Journal of Philosophical Studies*, pp. 17-42; p. 23. El término entrecomillado es del autor.

²¹⁵¹ Greisch, Jean, “The eschatology of being and God of time in Heidegger” en *International Journal of Philosophical Studies*, pp. 17-42; p. 24. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²¹⁵² Para una conceptualización del eterno retorno de lo mismo y de los orígenes del término confrontar en el ámbito de la termodinámica y las diferencias con el uso nietzscheano del término cfr. D’Iorio, Paolo, “Cosmologie de l’éternel retour” en *Nietzsche-Studien. Internationale Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 24, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 62-123.

²¹⁵³ La importancia específica que reviste este materialismo en el desarrollo de los principales conceptos de Nietzsche puede rastrearse, muy especialmente, en la influencia sistemática que ejerció ya desde su producción filosófica temprana y juvenil la obra de Lange; a propósito de ello señala Sergio Sánchez: “La influencia de Lange en la obra de Nietzsche es una de las más importantes y duraderas, discernibles desde la época de la primera lectura de la *Geschichte* hasta los fragmentos tardíos de finales de los años ochenta. La importancia de la obra de Lange estriba ... en el hecho relevante de que en ella encuentra Nietzsche una copiosa información actualizada sobre los desarrollos de las investigaciones científicas de la segunda mitad del siglo pasado, lo que posibilita su temprana familiaridad con las ideas –y luego, en muchos casos, con las obras- de investigadores como Du Bois, Raymond, Helmholtz, Zöllner, Czolbe, Fechner, Darwin, etc., ideas que tendrán una notable gravitación en la elaboración de su propia filosofía”. (Sánchez, Sergio, *El problema de conocimiento en el joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1863*, Córdoba, Universitas, Editorial Científica de Córdoba, 2003, pp. 7-8. El término destacado en bastardillas es del autor). Para una reconstrucción sistemática del tema materialismo en Nietzsche cfr. Porta, Gabriela Paula, *El Übermensch de Nietzsche. Una exégesis para su comprensión*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2016, en especial pp. 21-29. Para complementar el tema al interior de la filosofía de Nietzsche puede consultarse: Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México, Sexto Piso Editorial, 2004; Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento revolucionario en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008; Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*, Madrid, Editorial Salamandra, 2003; Safransky, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001.

recuerdo y el largo tiempo”²¹⁵⁴- las nociones de “surgir” y “largo tiempo” adquieren un sentido diferente en la filosofía de Nietzsche al que tenían en la obra hölderliniana.

1. “Lo que deviene es lo mismo”: la eternidad como eterno retorno de lo mismo.

En el caso de la hermenéutica heideggeriana en torno a la obra de Nietzsche²¹⁵⁵ se destaca en relación a la articulación entre negatividad y temporalidad originaria entendida como eternidad que dicha negatividad tomará la forma del nihilismo²¹⁵⁶ y la temporalidad entendida como eternidad se expresará como eterno retorno de lo mismo²¹⁵⁷. A continuación examinaremos en qué sentido ese eterno retorno de lo

²¹⁵⁴ Heidegger, Martin, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, GA 75, p. 281. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²¹⁵⁵ Para una visión integral y evaluación del desarrollo de la interpretación que Heidegger tiene del conjunto de la obra de Nietzsche, y en especial de la influencia de Ernst Jünger en el desarrollo de dicha interpretación, cfr. Zimmerman, Michael E., “Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche Interpretation” en *Heidegger und Nietzsche*, Denker Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger (compiladores), Heidegger Jahrbuch 2, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 2005, pp. 97-116. Para una fijación de los distintos cursos sobre Nietzsche cfr. Meyer, Katrin, “Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers-Nietzsche Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich” en *Heidegger und Nietzsche* (compiladores, Denker Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger (compiladores), Heidegger Jahrbuch 2, pp. 132-156, en especial pp. 153-156.

²¹⁵⁶ Heidegger caracteriza al nihilismo en los siguientes términos. En primer lugar se refiere a: “La pregunta por la esencia del nihilismo... La indicación ilumina un estadio de la metafísica occidental que, presumiblemente, es su estadio final, porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto de sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 209, (p. 193)). En segundo lugar realiza esta consideración: “Ahora se trata de meditar sobre la metafísica de Nietzsche. Su pensamiento se ve bajo el signo del nihilismo. Éste es el nombre para un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó en los siglos precedentes y también determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida por Nietzsche en la breve frase: “Dios ha muerto” ”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 212, (p. 196) Los términos entrecomillados son de Heidegger). En tercer lugar indica lo siguiente: “Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente... El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por eso, no es sólo una manifestación de la edad actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tornó habitual... Del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su origen”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 218-219, (pp. 201-202)).

²¹⁵⁷ Ha de señalarse que existen cambios interpretativos entre el período en que los cursos se dictan 1936-1939 y 1939-1946 y la publicación en dos Tomos de la GA en 1961, en especial en lo que atañe al tratamiento del eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder y la posición metafísica de Nietzsche, es decir, el nihilismo; a propósito de ellos pueden hacerse algunas consideraciones: “Ciertamente que en su primera lectura, de los años 35/37, Heidegger muestra muchas más dudas en cuanto a integrar a Nietzsche en tal estructura histórica y dar respuesta última a la cuestión del nihilismo”. (Calatayud, José Vidal, *Nietzsche “contra” Heidegger, Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*, Madrid, Editorial Dykinson, 2008, p. 84). En este mismo sentido “Convendrá ahora señalar un movimiento estratégico en la obra de Heidegger: en el curso de 1940 en que trataba de la “voluntad de poder”...el orden de los términos fundamentales era totalmente diferente al publicado en 1961 como capítulo 6. Se empezaba por el “nihilismo”, continuando por la “transvaloración” – que en el “Nietzsche” II es sustituida y prácticamente identificada con el “nihilismo” y la “justicia”, cosa que no se hacía en el curso inicial. En aquél parece que Heidegger aún reconozca en tal concepto la posibilidad de provocar un verdadero cambio de época-. Se seguía entonces con la “voluntad de poder”, para pasar al “eterno retorno” y terminar con el “Übermensch” ”. (Calatayud, José Vidal, *Nietzsche “contra” Heidegger, Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*, p. 95. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados y los términos entrecomillados son del autor). En este mismo sentido se comprueba un cambio sobre el tratamiento del eterno retorno de lo mismo acerca de la posición metafísica de Nietzsche: “Y de nuevo en

mismo puede ser llamado temporalidad originaria o si no puede serlo por qué. Para comenzar el análisis señalamos el planteo de Heidegger a propósito de este punto en la cita siguiente:

“La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina del eterno retorno de lo mismo (*Die metaphysische Grundstellung Nietzsches ist durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen bezeichnet*)... La doctrina contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad. La desolación y el desconsuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente. Por ello, apenas la oímos, la rechazamos inmediatamente. Nos resistimos a ella con tanto más vigor en la medida en que encontramos que no se la puede “demostrar” del modo en que uno se imagina corrientemente una “demostración”. Por eso no es de sorprender que escandalice y que se trate, más mal que bien, de arreglar cuentas con ella con diferentes escapatorias. O bien se la expulsa simplemente de la filosofía de Nietzsche, o bien se la registra sólo forzosamente como integrante de la misma bajo la presión del hecho de su inoportuna presencia. En este caso se la explica como algo extravagante e inadmisibles, que solo debe valorarse como una profesión de fe personal pero que no pertenece al auténtico sistema de la filosofía nietzscheana. O por el contrario se la presenta como algo totalmente obvio, lo que resulta tan superficial y arbitrario como su eliminación, pues en esencia la doctrina sigue siendo algo extraño... Ante la variedad de confusiones y perplejidades respecto de la doctrina nietzscheana del eterno retorno es necesario decir de antemano y en un primer momento sólo pude hacérselo en la forma de una afirmación: que la doctrina del eterno retorno de lo mismo es la doctrina fundamental de la filosofía de Nietzsche (*die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist die Grundlehre in Nietzsches Philosophie*). Sin esta doctrina como fundamento, su filosofía es cómo un árbol sin raíz”²¹⁵⁸.

1.1. “La eternidad del instante (*Die Ewigkeit des Augenblicks*)”.

A nuestro juicio el tratamiento de la doctrina del eterno retorno de lo mismo llevará a Heidegger a contraponer la noción de eternidad entendida como temporalidad originaria, que fue descubierta en las hermenéuticas dedicadas a Schelling y a Hölderlin, con el eterno retornar de lo mismo en la filosofía de Nietzsche. Para explicar esta contraposición será fundamental examinar la relación que existe entre el eterno retorno de lo mismo y la negatividad asociada al mismo como nihilismo²¹⁵⁹. Este desarrollo exegético de Nietzsche permitirá a Heidegger identificar la posición

esta cuestión a interpretación que en 1940 ... Heidegger hace de su anterior análisis, de 1937..., es restrictiva, eliminando gran parte de las consideraciones que mostraban que la idea del Retorno excedía la Metafísica”. (Calatayud, José Vidal, *Nietzsche “contra” Heidegger, Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*, p. 111). Por eso puede concluirse que “Esta lectura domina absolutamente desde el cambio de posición de 1940...”. (Calatayud, José Vidal, *Nietzsche “contra” Heidegger, Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*, p. 116).

²¹⁵⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008, pp. 225-226. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹⁵⁹ El nihilismo da así un marco a la consideración metafísica de Nietzsche: “El ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica... La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen. Llamamos a esa caída esencial de lo suprasensible su descomposición”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 221, (p. 204)).

metafísica fundamental del autor en toda su ambigüedad²¹⁶⁰. En ese marco, desde nuestro punto de vista, se explicitará el antecedente especulativo con el cual Heidegger concibe la temporalidad en su interpretación de Nietzsche, es decir, el eterno retorno de lo mismo como una teoría sobre la totalidad del ser del ente, como se señalaba en la cita precedente, “la doctrina del eterno retorno de lo mismo es la doctrina fundamental de la filosofía de Nietzsche”.

Consideramos que el antecedente especulativo de la mencionada teoría radica en que “La doctrina del eterno retorno de lo mismo contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad (*über das Seiende im Ganzen*)”²¹⁶¹. Es decir, la temporalidad entendida como un eterno retorno de lo mismo conlleva una consideración sobre todo el orden del ser. De allí la importancia de centrar la interpretación de Nietzsche en la elucidación de dicha doctrina. Heidegger identifica tres comunicaciones de la doctrina del eterno retorno en la obra de Nietzsche tomada en su conjunto, a saber, la primera en *Die fröhliche Wissenschaft* de 1882²¹⁶², la segunda en *Also Sprach Zarathustra* de 1883-1884²¹⁶³ y la tercera en *Jenseits von Gut und Böse* de 1886²¹⁶⁴; son centrales para nuestro punto las conclusiones que Heidegger obtiene del análisis de la segunda comunicación. En ella son fundamentales los resultados alcanzados en las secciones de “De la visión y el enigma (*Von Gesicht und Räthsel*)” y “El convaleciente (*Der Genesende*)”. Del análisis se infiere que habría dos modos de entender el eterno retorno de lo mismo, esto es, hay dos formas de entender a la eternidad que retorna como lo mismo. Una forma es comprenderla como una mismidad lineal y meramente circular en el que vuelva siempre lo mismo²¹⁶⁵ y otra forma es como un retornar bajo el modo del instante que actualiza de modo diferencial la totalidad de las dimensiones temporales²¹⁶⁶.

En cuanto a la concepción del eterno retorno como una eternidad monótona presentada en “De la visión y el enigma (*Von Gesicht und Räthsel*)”²¹⁶⁷. Heidegger describe el diálogo construido por Nietzsche entre Zarathustra y un enano en torno al problema del tiempo; diálogo en el cual el propio Nietzsche nos da la visión del enigma del tiempo en las palabras proferidas por el enano²¹⁶⁸. Zarathustra plantea a dicho enano el enigma

²¹⁶⁰ Posición fundamental asociada a la transvaloración de todos los valores y a la ambigüedad que el término valor conlleva: “Nietzsche entiende por nihilismo la desvalorización de todos los valores hasta ahora supremos. Pero al mismo tiempo afirma el nihilismo en el sentido de “transvalorización de todos los valores anteriores”. Por eso, el nombre nihilismo conserva una polivalencia de significado y, desde un punto de vista extremo, es en todo caso ambiguo desde el momento en que designa por un lado a la mera desvalorización de todos los valores hasta ahora supremos, pero al mismo tiempo se refiere al movimiento incondicionado de reacción contra la desvalorización”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, 1994, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 224, (p. 207). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²¹⁶¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., , p. 226.

²¹⁶² Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., pp. 238-251.

²¹⁶³ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., pp. 251-283.

²¹⁶⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., pp. 283-290.

²¹⁶⁵ Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 44-46.

²¹⁶⁶ Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 103-104.

²¹⁶⁷ Para un marco general cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 70-73.

²¹⁶⁸ Con una orientación interpretativa diferente, pero reconociendo también el valor central del pasaje en cuestión, señala Gilles Deleuze: “El eterno retorno del hombre pequeño, mezquino, reactivo, no sólo hace del eterno retorno algo insoportable; hace del eterno retorno algo imposible, introduce la contradicción en el eterno retorno. La serpiente es un animal del eterno retorno; pero la serpiente se desenrolla, se convierte en “una pesada serpiente negra” y cuelga de la boca que se disponía a hablar, en la medida en que el eterno retorno es el devenir de las fuerzas reactivas. Porque ¿cómo el eterno retorno, ser del

señalando que en un portal se encuentran dos largos callejones, el primero se aleja hacia adelante y el segundo lo hace en la dirección contraria, hacia atrás²¹⁶⁹. Heidegger repone este razonamiento en los términos siguientes:

“Los dos van en direcciones contrarias. Se chocan de cabeza. Cada uno de ellos corre sin fin hacia su eternidad (*Ewigkeit*). Encima del portal está escrito: “instante (“*Augenblick*”)”.

El portal “instante (“*Augenblick*”)” con sus opuestos callejones sin fin es la imagen del tiempo que transcurre para adelante y para atrás hacia la eternidad. El tiempo mismo es visto desde el “instante (“*Augenblick*”)” desde el “ahora (“*Jetzt*”)”, desde el cual un camino continúa hacia el aún-no-ahora, hacia el futuro, y el otro conduce hacia atrás hacia el ya-no-ahora, hacia el pasado. Puesto que con la vista del portal ha de darse al enano que está acucillado junto a Zarathustra la visión del pensamiento más abismal (*der abgründigste Gedanke*), y dado que en esta visión se simboliza evidentemente el tiempo y la eternidad (*Zeit und Ewigkeit*), el conjunto expresa que el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es puesto ahora en conexión con el ámbito del tiempo y la eternidad (*mit dem Bereich von Zeit und Ewigkeit*). Pero esta visión, el portal que aparece en ella, es sólo la vista del enigma, no su solución. Sólo al volverse visible y al verse esta “imagen”, queda a la vista el enigma, aquello a lo que tiene que apuntar el adivinar”²¹⁷⁰.

Heidegger recuerda que Zarathustra pregunta al enano si alguien siguiera por uno de esos callejones los caminos ¿se contradirían eternamente?. A lo cual el enano responde que lo rectilíneo siempre miente y la verdad es curva. Dice Heidegger sobre esta respuesta del enano: “Lo que para nosotros tiene el aspecto de dos callejones rectilíneos que se alejan uno de otro es en verdad el fragmento inmediatamente visible de un gran círculo que vuelve constantemente sobre sí. Lo rectilíneo es una apariencia (*Das Gerade ist ein Schein*). En verdad el recorrido es un círculo, es decir, la verdad misma –el ente tal como en verdad transcurre- es curva (*ist krumm*). El girar-sobre-sí del tiempo (*Das in-sich-Kreisen der Zeit*), y con ello el que vuelva siempre lo mismo de todo ente en el tiempo, es el modo como es el ente en total. Es el modo del eterno retorno (*Es ist in der Weise der ewigen Wiederkehr*). Así ha adivinado el enigma el enano.”²¹⁷¹. No obstante, Zarathustra no se alegra que el enano haya adivinado el enigma porque su comprensión del mismo es incorrecta: “O sea que el enano, en realidad, no ha comprendido el

devenir, podría afirmarse en un devenir nihilista?. Para afirmar el eterno retorno hay que cortar y arrojar la cabeza de la serpiente”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 94-95. Los términos entrecomillados son de Deleuze).

²¹⁶⁹ A este devenir reactivo contraponen Deleuze un devenir activo y selectivo del eterno retorno: “Sin sentirlo ni conocerlo, un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una selección. Doble selección simultánea: de la actividad de la fuerza, y de la afirmación en la voluntad. Pero ¿quién opera la selección? ¿Quién hace de principio selectivo? Nietzsche responde: el eterno retorno... Pero, ¿en qué sentido es selectivo el eterno retorno? El eterno retorno da una regla a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana... Como pensamiento ético el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 98-99. Los términos destacados en bastardillas son de Deleuze).

²¹⁷⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 260-261. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²¹⁷¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 261. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

enigma; se ha tomado demasiado a la ligera la solución”²¹⁷². El enano no comprende la dinámica eterna del tiempo y la simplifica presuponiendo una mera comprensión vulgar de la eternidad como cancelación del tiempo. De allí que Zarathustra le plantee una segunda pregunta que ya no se centra en los dos callejones que eternamente corren en direcciones contrarias, sino en el punto de encuentro de ambos caminos, esto es, en el instante²¹⁷³. Si todo ya ha sido porque los caminos corren eternamente en dos direcciones diferentes y se repiten, entonces el instante ¿ya ha sido también? El enano no logra contestar esta segunda pregunta más compleja.

Ahora bien, frente a esta concepción de la eternidad como una repetición circular de lo mismo, un “girar-sobre-sí del tiempo”²¹⁷⁴, Heidegger contrapone en su lectura exegética de Nietzsche una articulación entre instante y eternidad en la cual el círculo del tiempo eterno no coincide con su mera cancelación circular²¹⁷⁵ y, por ello, como señalaba una cita precedente, de un identitario “gran círculo que vuelve constantemente sobre sí”. Este punto permite abonar nuevamente la tesis que hay una forma de comprender la eternidad como temporalidad originaria. Se trata de “La eternidad del instante (*Die Ewigkeit des Augenblicks*)”²¹⁷⁶ que Heidegger presenta así en su análisis:

“Zarathustra lo indica repitiendo su exhortación: ¡observa el portal mismo, el instante! ¿Qué quiere decir esta indicación? El enano sólo mira los dos callejones que corren hacia el infinito y piensa sencillamente: si los dos caminos discurren hacia lo que no tiene fin (“lo eterno”), allí se encuentran; puesto que el círculo se cierra por sí mismo en lo infinito –bien lejos de mí- todo lo que retorna pasa, una cosa detrás de otra con la simple alternancia que se equilibra atravesando el portal (...; *weil sich dann der Kreis von selbst im Unendlichen –weit weg von mir- schließt, deshalb läuft auch alles Wiederkehrende in der bloßen Abwechslung des Ausgleichs hintereinander her und so durch den Torweg hindurch*). El enano no ve nada de lo que Zarathustra, de modo ciertamente extraño, dice: que en el portal los dos callejones “se chocan de cabeza”. ¿Cómo habría de ocurrir esto si todas las cosas no hacen más que correr una detrás de la

²¹⁷² Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 262.

²¹⁷³ Heidegger señala en relación a este punto: “Desde el “instante” y en referencia al instante debe pensarse nuevamente la totalidad de la visión... Todas las cosas que pueden transcurrir y que por lo tanto sólo necesitan un lapso finito para acabar su curso tienen que haber recorrido ya esa eternidad (*müssen daher schon in dieser Ewigkeit durchgelaufen*), o sea, tienen que haber pasado por ese callejón. Nietzsche resume entonces, en forma de pregunta, un pensamiento esencial de su doctrina, y lo hace de un modo tan conciso que, por sí sólo, resulta casi incomprensible, sobre todo porque los supuestos que lo sustentan, a pesar de que están expresados, no son visibles:

1) la infinitud del tiempo en dirección del futuro y del pasado (*Die Unendlichkeit der Zeit nach der Zukunfts und die Vergangenheitsrichtung*). 2) La realidad efectiva del tiempo, que no es una forma “subjetiva” de la intuición. 3) La finitud de las cosas y de su transcurrir (*Die Endlichkeit der Dinge und dinglichen Abläufe*). Sobre la base de estos supuestos, todo lo que en general puede ser tiene que haber sido ya como ente, pues en un tiempo infinito el curso e un mundo finito tiene que haberse completado necesariamente”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 262-263. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²¹⁷⁴ En este sentido cabe la aclaración de Deleuze: “La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p. 70).

²¹⁷⁵ Dice Deleuze al respecto: “La infinitud del tiempo pasado significa solamente esto: que el devenir no ha podido comenzar como devenir, que no es algo devenido”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p. 70).

²¹⁷⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 280.

otra, tal como lo muestra ya el tiempo mismo, en el que el todavía-no-ahora se convierte en ahora (*das noch-nicht-Jetzt zum Jetzt wird*), y ahora mismo es un ya-no-ahora (*und jetzt auch schon ein nicht-mehr-Jetzt ist*), y todo esto en un continuo “así sucesivamente”? Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro”²¹⁷⁷.

Esta constituye, a nuestro juicio, una primera delimitación en el texto que estamos analizando de un concepto de eternidad presentado por Nietzsche que no sea el de un mero círculo monótono²¹⁷⁸. Ahora bien para que esta nueva noción de lo eterno y de su retorno pueda entenderse en todo su alcance ontológico temporal el instante debe ser incluido en su especificidad como momento de encuentro de dos eternidades que discurren por callejones enfrentados. En primera instancia ambos callejones parece tener la forma rectilínea donde uno corre tras el otro, pero en realidad hay un encuentro entre ambos caminos de la eternidad en el instante. Este encuentro no es producto de un mero choque entre ambos como cree el enano, sino de un correrse “uno detrás del otro” que determina un particular tipo de choque. Heidegger señala al respecto de este encuentro:

“Y sin embargo allí hay un choque. Pero sólo para quien no se queda en observador sino *es el mismo* el instante que actúa adentrándose en el futuro, y al hacerlo, no abandona el pasado, sino que, por el contrario lo asume y lo afirma. Quien está en el instante girando en dos direcciones: para el pasado y futuro corren *uno contra otro (gegeneinander)*. Hace que lo que marcha en direcciones opuestas llegue en él a un choque y sin embargo no se detenga, en la medida en que se despliega y soporta el conflicto de lo que se le encomienda y entrega (*indem er der Wiederstreit des Aufgegebenen und Mitgegebenen entfaltet und aushält*). Ver el instante quiere decir estar en él (*Den Augenblick sehen, heißt: in ihm stehen*). El enano, en cambio, se mantiene fuera, se acurruca al margen”²¹⁷⁹.

²¹⁷⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 277. Los términos entrecomillados son de Heidegger

²¹⁷⁸ En relación a ese modo de repetición que no es monótono dice Deleuze vinculándolo a la noción de diferencia: “Pero no hemos llegado aún a comprender que esta síntesis dé lugar al eterno retorno ni que las fuerzas, en esta síntesis y conforme a su principio, se reproduzcan necesariamente. Como compensación, la existencia de este problema revela aun aspecto históricamente importante de la filosofía de Nietzsche; su situación compleja respecto al kantismo. El concepto de síntesis se halla en el centro del kantismo, es su descubrimiento particular. Y es sabido que los postkantianos reprocharon a Kant, desde dos puntos de vista, el haber comprometido este descubrimiento: desde el punto de vista que regía la síntesis y desde el punto de vista de la reproducción de los objetos en la propia síntesis. Reclamaban un concepto que no fuera sólo condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o de determinación interna); denunciaban en Kant la supervivencia de armonías milagrosas entre término que permanecían exteriores... Y si Nietzsche se inserta en la historia del kantismo es por la manera original con la que participa de esas exigencias postkantianas. Hizo de la síntesis una síntesis de las fuerzas; ya que, si no se veía que la síntesis era una síntesis de fuerzas se desconocía su sentido, su naturaleza y su contenido. Entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en el centro de la síntesis la reproducción de lo diverso”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 76-77).

²¹⁷⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 277. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

De esta forma el instante²¹⁸⁰ da lugar a un modo de comprender una eternidad que ya no es la mera cancelación del tiempo, pues en el instante las dos direcciones opuestas, el camino que eternamente corre hacia el pasado y el camino que eternamente corre hacia el futuro, chocan y sin embargo al colicionar ambas direcciones eternas en el instante²¹⁸¹ no se detienen porque su marcha “en la medida en que se despliega y soporta el conflicto de lo que se le encomienda y entrega (*indem er der Wiederstreit des Aufgegebenen und Mitgegebenen entfaltet und aushält*)” permite que estas dos direcciones se encuentren en el instante. Señala Heidegger al respecto:

“¿Qué se aporta con todo esto para una recta comprensión del pensamiento del eterno retorno? Algo esencial: lo que será en un futuro es precisamente cosa de decisión, el anillo no se cierra en algún lado en el infinito sino que tiene su inquebrantada conclusión en el instante en cuanto centro del antagonismo; que retorna –si retorna- lo decide en el instante y la fuerza para dominar las tendencias opuestas que chocan en él. Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante, y que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado (*daß die Ewigkeit im Augenblick ist, daß der Augenblick nicht das flüchtige Jetzt ist, nicht der für einen Zuschauer nur vorbeihuschende Moment, sondern der Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit*). En él el instante accede a sí mismo (*In ihm kommt der Augenblick zu sich selbst*). Él determina el modo en que todo retorna (*Er bestimmt, wie alles wiederkehrt*). Pero lo más grave es lo más grande, lo que tiene que ser comprendido y que permanece cerrado para quien es pequeño. Sólo que los pequeños también *son*, y en cuanto entes también retornan, no se los puede eliminar, forman parte de aquello negro y negativo. Si hay que pensar el ente en su totalidad, hay que decir sí también a esto. Esto hace temblar a Zarathustra”²¹⁸².

La relación entre instante y eternidad modifica la comprensión de ésta última en su forma propia de una Metafísica de la presencia como supratemporalidad o intemporalidad. Lo específico de la doctrina del eterno retorno radica como señala la cita precedente en “que la eternidad *es* en el instante, que el instante no es el ahora fugaz... sino el choque de futuro y pasado”. De esta manera el instante da cuenta de su función central, esto es, que la eternidad entendida como totalidad del tiempo pasado y futuro se consuma en él y así, como dice la cita precedente se “determina el modo en que todo retorna”. Encontramos en esta explicación una serie de especificaciones que

²¹⁸⁰ En este sentido, como señala Deleuze, el instante adquiere la siguiente característica definitoria: “... el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado: luego el equilibrio de las fuerzas no es posible”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p. 70).

²¹⁸¹ En relación a esta función del instante para la eternidad en el eterno retorno de lo mismo cabe señalar: “¿Cómo fundamenta el eterno retorno el pensamiento del puro devenir?... Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. Si el presente no pasase por sí mismo, si hubiera que esperar un nuevo presente, para que este deviniese pasado, nunca el pasado en general se constituiría en el tiempo, ni pasaría ese presente: nosotros no podemos esperar, es preciso que el instante sea a un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase (y pasa en beneficio de otros instantes) Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo como presente pasado y futuro. El eterno retorno es la respuesta al problema del *pasaje*”. (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 71-72. El término destacado en bastardillas es de Deleuze).

²¹⁸² Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 277-278. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

remiten a la relación entre el hombre y el tiempo²¹⁸³ para explicar la articulación entre instante y eternidad que analizamos a continuación:

²¹⁸³ Reaparece aquí, a nuestro juicio, un problema pendiente desde *Sein und Zeit*, encontrar una articulación entre el tiempo originario, en su versión extático-horizontal y en su versión de temporalidad del ser en general, y la finitud existencial. En el marco de analizar este punto como un problema de correlación Dasein-tiempo Ray Brassier en su libro *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction* en el Capítulo 6 titulado “La forma pura y vacía de la muerte (*The Pure and Empty Form of Death*)” señala que la pregunta de Heidegger sobre el tiempo es la pregunta por “¿Quién es el tiempo?”. En su conferencia de 1924 sobre el concepto del tiempo, recuerda Brassier, Heidegger comienza interrogando “¿Qué es el tiempo?” y muestra cómo esta pregunta se transforma gradualmente en “¿Quién es el tiempo?”. Es decir, el tiempo no puede ser comprendido por medio de una esencia que indaga por “el “qué (*das Was*)” de las cosas. La comprensión tradicional sobre el “qué” o la “esencia” opera sobre la base de una hipostación previa que concibe al tiempo como presente. Por lo tanto, la pregunta “¿Qué es el tiempo?” prejuzga la naturaleza misma del fenómeno sobre el que pregunta reduciéndolo al estado de una forma específica de estar en el tiempo, esto es, el estar presente. Pero el tiempo, aclara Brassier, es precisamente lo que nunca está simplemente presente, por eso su forma de ser no puede ser comprendida sobre la base del mero estar-presente. Por lo tanto, no podemos simplemente asumir que la forma de ser del tiempo es la de las entidades intra-temporales. Para comprender cómo es el tiempo y cómo su forma de ser difiere de las entidades intra-temporales, primero debemos entender cómo llegamos a comprender los diversos sentidos del ser temporal, es decir, cómo son las cosas temporales. Pero esto implica comprender la relación íntima entre esas variedades de ser temporal y nuestro propio ser como aquello dentro de lo cual se encuentran los fenómenos temporales. Así, para Heidegger, la indagación sobre cómo es el tiempo requiere, según Brassier, una indagación sobre la forma de ser de ese ente sobre cuya base originalmente llegamos a acceder a la variedad del ser temporal. Ese ser es, por supuesto, nuestro Dasein con sus características definitorias, a saber, la “especificidad temporal (*Jeweiligkeit*)” y la “mismidad (*Jemeinigkeit*)” (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, Camden, Palgrave Macmillan, 2007, p. 153). Como el Dasein siempre es el mío la especificidad del “yo soy” le es constitutiva. Si la especificidad temporal del Dasein es en cada caso mía, esto quiere decir que cada uno de nosotros es tiempo y que el tiempo como tal es en cada caso el mío. Esta es, según Brassier, la conclusión a la que llega Heidegger al final de su conferencia sobre el concepto de tiempo, interrogar “¿qué es el tiempo?” se convierte en la pregunta “¿quién es el tiempo?” y esto significa investigar la muerte como la “más extrema propiedad” del ser del Dasein, (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 154). El Dasein se individualiza adecuadamente en la medida en que asume la muerte como propia. Sin embargo, aunque la conferencia sobre el concepto de tiempo prefigura el núcleo de la obra magna de Heidegger al especificar el movimiento desde el “qué” es el tiempo hasta su “quién” se distingue claramente de *Sein und Zeit*, recuerda Brassier, por su rechazo explícito de cualquier intento de realizar una investigación y tematización explícita de la relación entre el tiempo del Dasein y el carácter temporal del ser en general. De este modo la analítica existencial del Dasein, que describe la estructura extático-horizontal de la trascendencia finita, debía desarrollarse a los efectos de dar cuenta de la relación entre la temporalidad individualizada (*Zeitlichkeit*) del Dasein, el tiempo que en cada caso es mío, y la temporalidad (*Temporalität*) de ser en general. Lo cual implica que para el “Ser en general, suponemos tentativamente, no puede ser simplemente coextensivo con el *Dasein*, que en cada caso es mío. Debería albergar alguna dimensión preindividual”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 155. El término destacado en bastardillas es del autor). Recuerda que ya para Theodore Kisiel esta dimensión pre-individual del ser había sido una preocupación permanente de Heidegger durante la década anterior a *Sein und Zeit*. No obstante, para Brassier, si Heidegger admite que la temporalidad del Dasein es la forma primordial de su “sí-mismo” esta formulación lo convierte en un “idealista absoluto” y, a su vez, deja planteado el interrogante si esta consideración no implica que el único momento a considerar en el análisis del tiempo es el tiempo de Dasein, es decir, mi tiempo. Se trata de una tendencia a hacer que el tiempo ontológico esté completamente subordinado a la temporalidad existencial. Desde este punto de vista para Heidegger la noción de “tiempo en sí”, la temporalidad del ser en general, carecería de sentido precisamente en la medida en que equivale a un tiempo de nadie. Para Brassier Heidegger frente a la dificultad de articular la distinción entre la temporalidad tal como la experimentamos y el tiempo en general, parece haber sucumbido al elaborar el proyecto de su ontología fundamental, por muy audazmente que haya luchado, a la tentación de negar simplemente la autonomía ontológica del “tiempo mismo”, de la temporalidad del ser en general, y reducirlo a nuestra temporalidad. (Cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 156).

“Determinamos como “instante” aquel tiempo en el que el futuro y el pasado chocan de cabeza (*in der Zukunft und Vergangenheit sich vor den Kopf stoßen*), en el que éstos son dominados y ejercidos por el hombre de acuerdo con una decisión, en la medida en que él está en el sitio de ese choque, o mejor que *es* ese sitio mismo. La temporalidad del tiempo *de la* eternidad que se exige pensar en el retorno de lo mismo es la temporalidad en la que, ante todo y, por lo que sabemos, sólo está el hombre, en la medida en que resuelto a lo futuro y conservado lo sido, configura y soporta lo presente (*Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit, die in der ewigen Wiederkunft zu denken verlangt wird, ist die Zeitlichkeit, in der vor allem und, so weit wir wissen allein der Mensch steht, indem er, dem Künftigen ent-schlossen das Gewesene bewahrend, das Gegenwärtige gestaltet und erträgt*)”²¹⁸⁴.

El pensamiento del eterno retorno así entendido implica una articulación entre lo eterno, que en él se temporaliza, y su relación con el tiempo del instante. En esta articulación eternidad significa una temporalización del tiempo en la cual los tres éxtasis temporales se imbrican entre sí, es decir, una mostración de la totalidad del tiempo en su modo originario de temporalizarse; de esta forma lo “resuelto a lo futuro” implica lo “conservado lo sido” que “configura y soporta lo presente”. Y el instante es quien actualiza esa totalidad del tiempo, pues en él acontece, como señala la cita precedente, “la temporalización del tiempo *de la* eternidad (*Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit*)”. En ese proceso el instante ha quedado caracterizado en su particularidad, el mismo se apoya en una decisión o resolución y quien esta “resuelto (*ent-schlossen*)” es el hombre²¹⁸⁵, lo cual conlleva la siguiente objeción por parte de Heidegger:

²¹⁸⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 318-319. El término entrecomillado y los términos destacados en bastardillas con de Heidegger.

²¹⁸⁵ A los efectos de precisar si hay una articulación entre la temporalidad del ser en general con el tiempo extático del Dasein en *Sein und Zeit* Brassier señala que para Heidegger los tres éxtasis del Dasein en *Ser y Tiempo* son colocados por delante de él convirtiéndolo en posibilidad pura. La existencialidad se basa en el futuro, pues el Dasein siempre viene hacia sí mismo y se reapropia de lo que ya era. Al salir hacia su propia posibilidad en la anticipación resuelta, el Dasein regresa a su estado asumiendo así de manera auténtica su finitud intrínseca. Por lo tanto, la temporalización de la temporalidad, entendida como la síntesis de los tres éxtasis temporales se produce a través de la anticipación decidida de la muerte por parte del Dasein como su posibilidad más propia que es “no relacional” y “no puede ser superada”. El ser para la muerte integra e individualiza al Dasein como esa estructura que, de lo contrario, estaría continuamente huyendo de su potencial más grande. Dado que el ser de Dasein es el del tiempo entendido como temporalidad extática, la individualización del Dasein es también la individualización del tiempo extático “en y para sí mismo” y el ser hacia la muerte es una posibilidad pura no actualizable (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 156). Por lo tanto, el ser para la muerte como posibilidad de la máxima imposibilidad es la modalidad más extrema de la proyección, del arrojamiento del Dasein y, por lo tanto, constituye el proyecto que potencia su propia potencialidad de ser. Brassier señala que en la posibilidad pura de la muerte se le revela al sí mismo del Dasein la respuesta a “quién” es el tiempo. Heidegger distingue la temporalidad de la existencia, *Zeitlichkeit des Daseins*, de la temporalidad del ser en general, *Temporalität des Seins*, a juicio de Brassier el proyecto de *Sein und Zeit* “vacila (*falters*)” precisamente en el punto en que se hace necesario explicar el carácter preciso de la conexión entre ambas temporalidades, por eso en los *Grundprobleme der Phänomenologie*: “... Heidegger sostiene que el Dasein como trascendencia finita no está “más allá” sino más bien es un “paso más allá”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, pp. 156-157. Los términos entrecomillados son del autor). Los éxtasis temporales del Dasein lo trascienden “un paso más allá”, pero cada desplazamiento no es un simple “más allá”, sino que posee una orientación determinada, un “hacia dónde”. La temporalidad del ser se constituye así como el correlato “esquemático” implicado por la trascendencia extática del Dasein (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 157). Si bien la orientación dada por el esquema horizontal no es precisamente un correlato objetivo para la trascendencia del Dasein porque no puede describirse como algo que simplemente “es” Heidegger

“El pensamiento del eterno retorno de lo mismo surgido y fundado en esa temporalidad, es por lo tanto un pensamiento “humano” en el sentido más alto y excepcional. También parece estar expuesto, por lo tanto, a la objeción de que con él se produce una correspondientemente amplia humanización del ente en total, es decir exactamente aquello que Nietzsche quiere evitar con todos los medios y de todas las maneras posibles”²¹⁸⁶.

Esto es, el pensamiento del eterno retorno dado que se actualiza en la decisión-resolución que el hombre toma implica o parece implicar una “amplia humanización del ente en total” que es aquello que Nietzsche quería evitar con dicha doctrina²¹⁸⁷. Dice Heidegger:

insiste, según Brassier, en que los éxtasis no se convierten en un mero trascender hacia la nada. Para Brassier entonces el horizonte ontológico no puede ubicarse específicamente en la subjetividad, ni en el tiempo, ni en el espacio. Si bien el horizonte ontológico pertenece a los éxtasis como su paso más allá ello implica que ha sido “generado” o “producido” de alguna manera por la trascendencia extática. A su juicio todo el impulso del proyecto de *Ser y Tiempo* parece estar dedicado a mostrar cómo la estructura de la trascendencia, que reúne la unidad de los éxtasis temporales en la unidad esquemática de sus horizontes, revela una “productividad” específica de la temporalidad extática (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, pp. 157-158). Brassier aclara que interpretar esta productividad ontológica como algo que simplemente está “más allá”, y que resulta independiente del “paso más allá” del Dasein, es convertir la “temporalidad del ser” en un correlato objetivo trascendental para la trascendencia extática del Dasein evidenciando que la temporalidad propiamente dicha es algo meramente trascendental que más allá del movimiento de trascendencia del Dasein. Con lo cual se compromete el carácter específicamente ontológico y, por lo tanto, no objetivable de este último. (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 158).

²¹⁸⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 319. El término entrecomillado es de Heidegger.

²¹⁸⁷ A nuestro juicio Heidegger está pensando un modo de concebir la temporalidad originaria que no la torne dependiente exclusivamente de un ente privilegiado como sucede en el primer antecedente especulativo. Para Brassier hay una suerte de contraposición entre la posibilidad pura del morir y la actualidad de la muerte biológica estableciendo entre ambas un abismo infinito. Por eso considera que Heidegger contrapone la posibilidad finita de la muerte con la infinitud “real (*actual*)” de la muerte biológica. La negativa a enfatizar la distinción entre éxtasis y esquema confronta a Heidegger con un dilema: ¿cómo podemos concebir la diferencia entre éxtasis y esquema sin objetivar el último y, al mismo tiempo, sin hacerlo colapsar o diluirlo en el primero? Esto es hipostatizar los correlatos esquemáticos para la comprensión temporal del ser en general sería comprometer su estado estrictamente ontológico, pero caracterizarlos como totalmente constituidos a través de los éxtasis implicaría subordinar el ser al Dasein (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 158). La ontología fundamental afirma haber superado el subjetivismo metafísico y ahora se enfrenta, según Brassier, a la elección entre un idealismo objetivo o un idealismo subjetivo. La estructura de la trascendencia temporal parece albergar algún tipo de diferenciación originaria intrínseca entre un polo subjetivo y otro objetivo, sin embargo, para Brassier, esta diferenciación resulta excesivamente difícil de configurar sobre la base de las propias premisas fenomenológicas de Heidegger sin recaer en las distinciones entre trascendencia y trascendente que el propio Heidegger afirmó haber “superado”. En *Ser y Tiempo* la muerte como la posibilidad de la máxima imposibilidad proporciona la condición última de posibilidad de la presencia, la muerte es la imposibilidad de la presencia que, no obstante, la hace posible. Como recuerda Brassier, es precisamente el hecho de que el Dasein siempre está muriendo lo que descalifica la posibilidad de que la muerte sea interpretada como una mera ocurrencia óntica: “cuando se entiende de manera adecuada o “auténticamente”, la muerte es una posibilidad ontológica pura, no un hecho “fáctico” óntico”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 159. Los términos entrecomillados son del autor). La muerte está en el Dasein, es su estructura de posibilidad ontológica y esta más allá de cualquier actualización meramente óntica. Para Brassier, esto significa entonces afirmar que la muerte “es” precisamente en la medida en que nunca es real, es decir, que aunque el Dasein siempre está muriendo en realidad nunca puede morir ya que la muerte es su condición trascendental y, por lo tanto, una condición inactualizable de (im)-posibilidad. Así, según Brassier, la actualidad de la muerte biológica y física se vuelve inconmensurable con el modo específico de ser de Dasein, que es ser pura posibilidad, hay una “disyunción trascendental entre la muerte como pura posibilidad ontológica y la muerte como actualidad

“En todos los argumentos *pro* (*Für*) y *contra* (*Wider*) la humanización se cree saber de antemano qué es el hombre del que proviene ese palpable fenómeno. Se olvida plantear la pregunta que tiene que decidirse previamente para que la objeción de humanización sea justa y su refutación tenga un sentido. Hablar de humanización sin haber decidido, es decir, sin haber preguntado quién es el hombre, no es, en efecto, más que palabrerío, y lo seguirá siendo aunque se acuda para ilustrarlo a toda la historia universal y a las más antiguas culturas de la humanidad, que nadie está en condiciones de comprobar. O sea que para tratar la objeción de humanización, tanto su afirmación como su rechazo, de un modo que no sea superficial y sólo aparente hay que recoger en primer lugar la pregunta: ¿quién es el hombre?”²¹⁸⁸.

La discusión es entonces si el eterno retorno de lo mismo implica o no una humanización del ente dado que quien se resuelve a temporalizarse en la eternidad así definida, reconfigurando las dimensiones del tiempo, es el hombre. El primer punto es si esa decisión implica la humanización de lo ente, y si la implicase el segundo punto es si constituiría esa decisión un problema a los efectos de señalar el carácter originario de

biológica” (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 159). Esta disyunción asegura que la actualización de la posibilidad pura permanezca diferida perpetuamente. La temporalización de la existencia provocada por la resolución precursora de la muerte implica una “síntesis extática” de los tres éxtasis temporales, pasado, presente y futuro, y constituye la potenciación de la posibilidad pura que esta síntesis perpetúa (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 160). El resultado es que la síntesis misma que produce la trascendencia finita al operar una disyunción trascendental entre la posibilidad extática y la actualidad empírica de la muerte genera una inconmensurabilidad entre la muerte como posibilidad ontológica y la muerte como actualidad biológica al modo de un infinito real. Como no puede haber un punto intratemporal en el futuro en el cual el Dasein dejará de ser temporalización de su posibilidad, “...en consecuencia, si la trascendencia del Dasein “siempre está por delante de sí mismo”... se hace difícil distinguir la trascendencia de la eternidad”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 160. Los términos entrecomillados son del autor). Decir que esta trascendencia, y por lo tanto la disyunción existencial entre la posibilidad de la muerte y su actualización es “intemporal” en lugar de decir que es “eterna” o “infinita”, cambia poco, ya que esta “intemporalidad” no comienza ni termina, lo que equivale a decir que existe siempre y siempre existirá, en cuyo caso es difícil ver en qué consiste la “finitud” del Dasein. Por eso para Brassier irónicamente la ontologización que Heidegger realiza de la historicidad originaria del Dasein borra la historia misma en la que la aparición y muerte de Dasein se vuelve inteligible. En consecuencia, en el nivel de la temporalización en sí misma todo lo que queda para garantizar la eficacia trascendental de la disyunción entre la posibilidad ontológica pura, que es potencialidad absoluta, y la mera realidad actual es un abismo realmente infinito entre el momento de la muerte y la temporalidad del muriente. Por eso Brassier afirma: “Esta separación no declarada, pero infinita, entre el tiempo ontológico y el biofísico es necesaria para perpetuar la disyunción trascendente entre potencialidad y actualidad. (Cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 160). Brassier infiere entonces que el opacamiento de la instanciación biofísica de la muerte “infla (*inflates*)” a la muerte fenomenológica como una posibilidad imposible. Sin embargo, decir que la imposibilidad es la última condición de la posibilidad es decir que nunca sucederá. Así como las condiciones trascendentales de representación no pueden representarse, la muerte como condición (cuasi) trascendental para todo lo que sucede no puede suceder. De aquí la crítica de Brassier a la fenomenología en los términos siguientes: “Este sofisma apunta no tanto a la falta de actualización de la muerte como a la irrealidad del intento fenomenológico de absolutizar la disyunción entre su posibilidad y su actualidad”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 161). Puedo anticipar la actualidad de mi propia muerte; pero la realidad de esto último no puede reducirse a mi anticipación de su actualidad porque la realidad del tiempo empírico de la muerte sigue siendo inconmensurable con la temporalidad de su anticipación. Para Brassier la combinación de la realidad del tiempo de la muerte con la anticipación de su actualización imposible alienta a los fenomenólogos a subordinar la realidad biofísica de la muerte a su anticipación existencial. (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 161).

²¹⁸⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., p. 322. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

“La temporalización del tiempo *de la eternidad (Die Zeitlichkeit der Zeit der Ewigkeit)*” en el planteo de Nietzsche. Si la consecuencia es la humanización este modo de temporalizarse podría ser objetado en su carácter de originariedad. Señala Heidegger a propósito de ello:

“Ahora bien, en la interpretación el mundo de acuerdo con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo se muestra que, a través de la esencia de la eternidad como mediodía e instante (*die Ewigkeit als Mittag und Augenblick*) se anuncia una referencia al hombre, que allí aquel círculo desempeña su papel exigiendo que se piense al hombre desde el mundo y al mundo desde el hombre. Esto querría decir que el pensamiento del eterno retorno, si bien tiene la clara apariencia de una extrema humanización, es y quiere ser, sin embargo, lo contrario de la misma. También explicaría el hecho de que Nietzsche, basándose en la voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se vea llevado a una voluntad de humanización suma que por lo tanto ambas no se excluyen, sino que se requieren”²¹⁸⁹.

En “la eternidad como mediodía e instante (*die Ewigkeit als Mittag und Augenblick*)”²¹⁹⁰ se anuncia una referencia al hombre, con lo cual en ella se pone en juego una relación con el mundo en la cual la referencia al hombre, no obstante implica una deshumanización. Y viceversa el intento nietzscheano de deshumanizar la interpretación del mundo presupone su humanización en esta doctrina. Con lo cual humanización y deshumanización se requieren mutuamente y se implican recíprocamente en el marco de la eternidad entendida como un retorno de lo mismo. Heidegger aclara lo siguiente sobre este punto: “Pero esto querría que la doctrina nietzscheana del eterno retorno no tiene que medirse con cualquier criterio sino sólo desde su ley propia (*aus ihrem eigenen Gesetz*). Exigiría que nosotros reflexionemos previamente acerca de cuál es la pretensión y cuál es la fuerza demostrativa de las demostraciones (*Beweise*) que Nietzsche ofrece para la doctrina del eterno retorno”²¹⁹¹. Dar cuenta del eterno retorno de lo mismo una vez que hemos aclarado las dos formas de retornar, las dos formas de eternidad que se dan en dicho retornar, implica señalar qué entiende Nietzsche, a juicio de Heidegger, por devenir. El mismo se explica a partir de la “Exposición sinóptica del eterno retorno: el ente en su totalidad como vida, como fuerza; el mundo como caos”²¹⁹².

²¹⁸⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 325-326.

²¹⁹⁰ Con respecto a las nociones de mediodía y eternidad dice Heidegger cuando analiza “Las 4 notas de Agosto de 1881” (cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 293-302), dedicadas al Mediodía y la eternidad: “... ambos son conceptos y nombres para el tiempo, si tenemos en cuenta que también la eternidad sólo la pensamos a partir del tiempo (*die Ewigkeit nur aus der Zeit denken*). Ahora que se piensa el pensamiento del eterno retorno, es “mediodía y eternidad”, en uno y una; también podríamos decir: el instante (*Augenblick*)”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 299. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

²¹⁹¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 326.

²¹⁹² Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 302-318. En esta sección Heidegger sintetiza en diez puntos el pensamiento del eterno retorno. El primer punto distintivo es considerar que aquello que la doctrina del eterno retorno de lo mismo tiene en vista es el mundo en su carácter total. “¿Qué se tiene en vista? Respuesta: *el mundo en su carácter total*. ¿Qué forma parte de él? La totalidad de lo no viviente y de lo viviente, abarcando esto último no sólo vegetales y animales sino también al hombre. Lo no viviente y lo viviente no están puestos uno al lado del otro o uno encima del otro como si fueran dos regiones separadas, sino que se los representa entrelazados en una conexión en devenir”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 304. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). En segundo

lugar, se señala que el carácter del mundo así definido es la fuerza: “¿Cuál es el *carácter general* del mundo? Respuesta: la “*fuerza*”. ¿Qué es la fuerza? Nadie tendrá la osadía de decir de manera directa y definitiva qué es la “fuerza”. Aquí sólo podemos y tenemos que advertir de inmediato que Nietzsche no comprende ni puede comprender la “fuerza” en el sentido de la física; porque el concepto de fuerza física, ya lo piense de manera puramente mecánica o de manera dinámica, es siempre y exclusivamente un concepto que designa una medida dentro de un cálculo; teniendo en cuenta el modo en que plantea la naturaleza para el representar, la física en cuanto física, no puede jamás pensar la fuerza como fuerza.”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 306. Los términos destacados en bastardillas, el término destacado en bastardillas y entrecomillado y el término entrecomillado son de Heidegger). En tercer lugar la fuerza es limitada: “¿*La fuerza es limitada o sin límites? Es limitada. ¿Por qué? La razón se desprende, para Nietzsche, de la esencia de la fuerza. La fuerza es, por su esencia, finita*”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 307. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). En cuarto lugar del carácter finito de la fuerza se deduce el carácter finito del mundo. “¿Qué resulta como consecuencia interna de la finitud esencial de la fuerza? Puesto que la esencia del mundo es fuerza y ésta es esencialmente finita, *la totalidad del mundo misma*, resultará, *finita*, en el sentido de una limitación firme, que proviene del ente en cuanto tal”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 308. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). En quinto lugar: “¿De la finitud del ente en su totalidad, no se sigue la limitación de su capacidad de duración y de su duración?” (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 308). Y la respuesta de Heidegger siguiendo a Nietzsche, es que no. La falta de aumento o de disminución de la fuerza no implica detención, sino devenir. “Tenemos que entender aquí “devenir” de modo completamente general, en el sentido de transformación o –con más precaución– de cambio; con ese significado, el desaparecer también en un devenir; devenir no quiere decir aquí nacimiento, o menos aún, desarrollo y progreso”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 308. El término entrecomillado es de Heidegger). En sexto lugar la finitud del mundo implica, por un lado, su abarcabilidad, y, por el otro lado, su inabarcabilidad. “De la finitud del mundo se desprende necesariamente que es abarcable. Para nosotros, sin embargo, el ente en su totalidad es en realidad inabarcable, por lo tanto “infinito”. ¿Cómo determina Nietzsche esta relación entre una finitud esencial y una infinitud de este tipo? Tenemos que prestar una atención tanto más aguda a la respuesta que da Nietzsche a esta pregunta cuanto que, con frecuencia, expresándose de manera laxa, habla del mundo “infinito”, con lo que parece negar su proposición fundamental de que el mundo es esencialmente finito. Puesto que el mundo es un constante devenir, aunque como totalidad de fuerza es en sí mismo finito, hay, sin embargo, y preciosamente por ello, “infinitos” efectos. Esta infinitud de los efectos y los fenómenos no contradice la esencial finitud del ente. Infinito quiere decir aquí tanto como sin fin, en el sentido de “incommensurable”, es decir, prácticamente no enumerable” (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 308-309. Los términos entrecomillados son de Heidegger). En séptimo lugar se aclara que esta fuerza universal propia de un mundo finito se encuentra en un espacio que también ha de ser imaginario, finito y no infinito. “¿Dónde está esta fuerza universal en cuanto mundo finito? ¿En qué espacio? ¿Esta en un espacio? ¿Qué es el espacio?... El espacio es una construcción imaginaria y, como tal, algo formado por la fuerza *misma* y sus relaciones”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 309. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). En octavo lugar se aclara que la fuerza también se encuentra en el tiempo, que a diferencia del espacio, es real e infinito. “¿Qué sucede con el tiempo, al que habitualmente se menciona junto con el espacio? A diferencia del carácter imaginario del espacio, el tiempo es *real*; también a diferencia del carácter limitado del espacio, es ilimitado, infinito”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 310. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). En noveno lugar se da cuenta del carácter total del mundo así entendido, el mundo es definido como caos. “Todas las caracterizaciones del mundo que hasta el momento se han ido más bien acumulado una detrás de otra: fuerza, finitud, continuo devenir, incomensurabilidad de los fenómenos, limitación del espacio, infinitud del tiempo, tienen que ser pensadas ahora en conjunto y retrotraídas a la determinación capital con la que Nietzsche define el “carácter total del mundo”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 311). Ese carácter total del mundo es ser un caos: “Por mucho que distinga su concepto de caos de la representación de una confusión arbitraria y casual, de un magma cósmico universal, no se desprende Nietzsche del significado tradicional de caos, que alude a lo que carece de orden y ley”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 312). En décimo, y último lugar, aclara Heidegger que este mundo definido así como caos es un mundo necesario para Nietzsche: “Con la proposición “*El caos del mundo es en sí mismo necesidad*” alcanzamos la conclusión de la serie en la que hemos caracterizado anticipadamente la totalidad del mundo al que debe atribuirse, como carácter fundamental de su ser, el eterno retorno de lo mismo”. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 317. La expresión destacada en bastardillas y entrecomillada es de Heidegger).

1.2. El “eterno caos de la necesidad”: devenir finito y tiempo infinito.

Heidegger señala que la constitución temporal del eterno retorno para Nietzsche es inseparable del devenir temporal del mundo que implica una particular relación entre ese devenir entendido como finito y un tiempo que deviene al cual califica de infinito, entendiendo por infinito su carácter de eterno:

“Ahora bien, el devenir del mundo transcurre en un tiempo sin fin (infinito), tanto hacia adelante como hacia atrás, tiempo que tiene un carácter real. Si el devenir finito (*endliche Werden*) que transcurre en ese tiempo infinito (*in solcher unendlichen Zeit*) hubiera podido alcanzar una situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación no ha sido alcanzada nunca; es decir, aquí: no puede existir en absoluto. Por lo tanto, el devenir del mundo, al ser finito y al mismo tiempo al volver sobre sí, es un devenir *constante*, es decir, eterno (*Das Weltwerden ist daher als endliches und zugleich in sich zurücklaufendes ein ständiges Werden, d.h. ewig*). Pero puesto que este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en un tiempo infinito (*Da dieses Weltwerden jedoch als endliches Werden in unendlicher Zeit ständig geschieht*), y puesto que no acaba una vez que ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro. Dado que la totalidad del mundo es finita en cuanto a las formas de su devenir, pero a nosotros nos resulta prácticamente inconmensurable, las posibilidades de variación de su carácter general son sólo finitas, pero para nosotros tienen siempre la apariencia de infinitud, puesto que son inabarcables, y por lo tanto la apariencia de algo siempre nuevo. Y puesto que la conexión de efectos entre los procesos del devenir individuales, finitos por su número, es cerrada, cada proceso, en su vuelta atrás, arrastra todo lo pasado, y, al actuar hacia adelante, simultáneamente lo empuja (*Und da der Wirkungszusammenhang zwischen den einzelnen, der Zahl nach endlichen Werdenvorgängen ein geschlossener ist, muß jeder Werdevorgang im Rücklauf alles Vergangene nach sich ziehen, bzw., indem er vorauswirkt, zugleich vor sich her stoßen*). Esto implica: todo proceso del devenir tiene que volver a traerse a sí mismo; él y todo lo demás retorna como lo mismo. El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir del mundo tiene que ser un retorno de lo mismo (*Die ewige Wiederkunft des Ganzen des Weltwerdens muß eine Wiederkehr des Gleichens sein*)”²¹⁹³.

El devenir entendido como eterno se constituye en una consistencia. El devenir del mundo es finito y al mismo tiempo al volver sobre sí, se convierte en “un devenir *constante*, es decir, eterno (*ein ständiges Werden, d.h. ewig*)”. Pero este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, “acontece constantemente en un tiempo infinito (*in unendlicher Zeit ständig geschieht*)”, con lo cual no acaba una vez que se han agotado sus posibilidades finitas²¹⁹⁴. Desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún,

²¹⁹³ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 330-331. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²¹⁹⁴ Para un examen de esta noción de finitud cabe mencionar la particular asociación que establece Brasier entre los análisis de la muerte de Heidegger y Deleuze. Brasier considera que como en *Sein und*

tiene que haberse repetido una infinidad de veces y ha de seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro. Con lo cual la articulación del devenir finito en un tiempo infinito da como resultado una fijación repetitiva de ese devenir, por la cual tiene que volverse constante, y parecen repetirse infinitamente siempre las mismas opciones finitas. Todo proceso del devenir, en tanto finito en un tiempo infinito, tiene que volver a traerse siempre a sí mismo; con lo cual todo retorna como lo mismo. Por eso, como señala la cita: “El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir del mundo tiene que ser un retorno de lo mismo”. En ese sentido el devenir de lo eterno es una repetición que no puede incluir una diferencia que sea absoluta y nunca se haya dado, por ende, la eternidad del devenir se vuelve siempre la misma. Aclarado cómo el devenir se constituye en una consistencia del proceso del devenir del mundo como retorno de lo mismo, cabe señalar que:

“El retorno de lo mismo sólo sería imposible si simplemente pudiera evitarse. Esto supondría que el mundo en su totalidad se resistiera al retorno de lo mismo, y esto implicaría que existiera un propósito anticipado en ese sentido y que se fijará la correspondiente meta, es decir, que, a pesar de todo, se estableciera la meta última de impedir de alguna manera un retorno de lo mismo que es en sí mismo inevitable a causa de la finitud y la constancia del devenir dentro de un tiempo infinito (*die an sich auf Grund der Endlichkeit und Ständigkeit des Werdens in unendlicher Zeit unvermeidliche Wiederkehr des Gleichens nun doch irgendwie zu vermeiden*). Pero suponer de este modo la posición de una meta (*Zielsetzung*) va en contra (*gegen*) de la constitución fundamental del mundo en su totalidad como un caos de la necesidad. Permanece, por lo tanto, lo que ya había resultado como algo necesario: el carácter del devenir, y esto quiere decir aquí al mismo tiempo el carácter del ser del mundo en su totalidad en cuanto eterno caos de la necesidad es el eterno retorno de lo mismo”²¹⁹⁵.

Zeit, Deleuze en *Diferencia y la Repetición* revisa el trascendentalismo kantiano en nombre de una ontología de la diferencia temporal, más precisamente, de una ontología en la que el ser se entiende como diferenciación temporal. De este modo Deleuze rehabilita, a juicio de este autor, la tesis de la univocidad ontológica de tal modo que el tiempo se dice en un mismo sentido de todas sus diferencias individualizadoras, aunque esas diferencias o modalidades permanecen. Divergentes entre sí. No obstante aclara Brassier que aunque a menudo se cita esta consideración como evidencia de la lealtad de Deleuze a una variedad de monismo materialista, la reinterpretación de Deleuze de la univocidad en términos de tiempo en realidad necesita un papel privilegiado para un tipo especial de ser, una modalidad excepcional de individuación, la del Psique (cfr. Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, pp. 161-162). Por tanto, es en la Psique humana donde la individuación se potencia por completo como diferenciador de la diferencia. Esta potenciación de la diferencia se desarrolla en la tercera síntesis del tiempo, que Deleuze asocia explícitamente con la pulsión de muerte” en Freud. Sin embargo, contrariamente a cualquier interpretación que vea en él la expresión de una compulsión por volver a lo inorgánico, Deleuze niega rotundamente que la muerte pueda entenderse como un fenómeno material. Lo cual constituye, a juicio de Brassier, “un respaldo sorprendente a la distinción heideggereana entre muerte y morir (*Moreover, in a surprising endorsement of the Heideggerean distinction between death and dying*)”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 162). De este modo Deleuze continúa distinguiendo entre la muerte como una simple repetición objetiva y la muerte como una forma de individuación subjetiva: “Así, aunque suspende los privilegios trascendentales de la conciencia, Deleuze convierte el pensamiento en el lugar privilegiado de una individuación apocalíptica mediante el cual, en una llamativa reinscripción de Heidegger, el futuro “des-fundamenta” el pasado y la muerte se convierte en el sujeto de un tiempo que divide al yo. En definitiva, para Deleuze, la muerte, como el tiempo, no es de nadie”. (Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, p. 162. El término entrecomillado es del autor).

²¹⁹⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 331. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

El eterno retorno implica que no es posible establecer una meta última a los efectos de impedir de alguna manera dicho retornar de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo en el instante es en sí mismo inevitable a causa de la finitud y de la constancia del devenir dentro de un tiempo que se revela como infinito²¹⁹⁶. Se trata, como señala la cita, de un “eterno caos de la necesidad”. De este modo, el eterno retorno de lo mismo así entendido, como “eterno caos” plantea el problema de si una temporalidad de este tipo, que es inevitable en su repetición, implica el orden de la necesidad o el orden de la libertad. Dicho de otra forma, si el eterno retorno de lo mismo, modo temporal de ser de la eternidad consistente en retornar todo el tiempo, es inevitable y no puede ser detenido entonces se plantea el siguiente interrogante: “Evidentemente, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo remite a la pregunta por la relación entre necesidad y libertad. De ello se desprende que ese pensamiento no puede ser, como pretende Nietzsche, el pensamiento de los pensamientos... En efecto, se señalará que la cuestión de una posible conciliación de necesidad y libertad es una de las cuestiones que son al mismo tiempo ineludibles e imposibles de resolver, que al plantear aquello que preguntan ponen un antagonismo insuperable”²¹⁹⁷. El eterno retorno de lo mismo presenta así el antagonismo entre necesidad y libertad como dos opciones entre las cuales oscila. Esto es, dado que el eterno retorno es inevitable pues el devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en un tiempo infinito, y puesto que no acaba una vez que se ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro, entonces el problema es si el eterno retornar se liga a una necesidad en la cual el mundo es como es y lo que retorna lo hace solo de un modo único o si hay libertad para que el eterno retornar produzca una diferencia temporal y, en este marco, se articulan el pasado y el futuro dentro de la eternidad del retornar. Heidegger señala en función de esta alternativa:

“Nada sabemos de una vida anterior; todo lo que ahora vivimos se experimenta por vez primera, aunque entre estas experiencias de vez en cuando centellee esa extraña y oscura experiencia de que esto y aquello, exactamente como es ahora, ya lo has experimentado. Cuando pensamos retrospectivamente no llegamos a saber nada de una “vida” anterior. ¿Pero, *solo* podemos pensar retrospectivamente? No, también podemos pensar anticipadamente, y éste es el pensar propio (*das eigentliche Denken*). En ese pensar sí podemos saber de cierto modo qué fue. Notablemente, ¿en el pensar hacia adelante ha de saberse algo sobre lo que está detrás? Efectivamente. ¿Pero entonces qué fue y qué retornará si retorna? Respuesta: lo que será en el próximo instante. Si dejaras que tu existencia se deslice en la cobardía y la ignorancia, con todas sus consecuencias,

²¹⁹⁶ A propósito de esta relación entre devenir finito y tiempo infinito merece aclararse lo siguiente: “... la expresión “eterno retorno de lo mismo”: si bajo la forma de la voluntad de poder y del devenir de la totalidad de lo ente es finita, pues no puede crecer infinitamente, e inmanente, en el sentido de no tolerar ningún fin fuera de sí, y si el tiempo en el que todo deviene es real e infinito, entonces el devenir y lo que deviene tendrán que retornar una e infinitas veces alcanzando de este modo la “eternidad”. Con el eterno retorno de lo mismo Nietzsche piensa el modo en el que se da la esencia de lo ente, piensa cómo se da la voluntad de poder, cómo es el ente en su totalidad, vale decir: su existencia. La metafísica de Nietzsche establece, entonces, que la verdad de lo ente en cuanto tal y en su totalidad es la voluntad de poder que se quiere a sí misma queriendo su sobrepotenciamiento bajo la ley del retornar eterno”. (Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Jiménez Rodríguez, Alba (editora), Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 329-343; pp. 338-339. Los términos entrecomillados son del autor).

²¹⁹⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., pp. 354-355.

serán ellas las que retornen y serán ellas lo que ya era. Y si del próximo instante y, por lo tanto de todo instante, hicieras un instante supremo y registraras y conservaras sus consecuencias, será este instante el que retorne y el que habrá sido lo que ya era: “Vale la eternidad” (*Und wenn du aus dem nächsten Augenblick und so aus jedem einen höchsten gestaltest und daraus die Folgen verzeichnest und festhältst, so wird dieser Augenblick wiederkommen und das gewesen sein, was schon war: “Es gilt die Ewigkeit”*). Pero ésta se decidirá en tus instantes y solo en ellos, y a partir de aquello por lo que tú mismo tengas al ente y del modo en que te tengas en él: a partir de lo que quieras y puedas querer de ti mismo”²¹⁹⁸.

El eterno retorno así comprendido –más allá que acaece como devenir finito en un tiempo infinito- siempre es pensado como “temporalidad propia”²¹⁹⁹. En efecto, como señala la cita, nunca “sabemos de una vida anterior”, sino que por el contrario “todo lo que ahora vivimos se experimenta por vez primera”; si bien puede suceder que “aunque entre estas experiencias de vez en cuando centellee esa extraña y oscura experiencia de que esto y aquello, exactamente como es ahora, ya lo has experimentado” nunca encontramos una vida anterior²²⁰⁰. En este sentido es que sólo hacia adelante, hacia el futuro, puede conocerse lo que ya ha sido. Por ende lo que retorna eternamente es lo que será en el próximo instante²²⁰¹. Si de cada próximo instante por venir hacemos, por ejemplo, un instante supremo será este instante venidero el que retorne y en tanto instante venidero que retorna es el instante que habrá sido lo que ya era²²⁰². En ese sentido es que “vale la eternidad”, el tiempo se valida eternamente retornando en cada instante orientándose hacia el futuro y no hacia el pasado. Este valor de la eternidad se decide en cada uno de nuestros instantes y solo en ellos. La eternidad es actualización y repetición, esto es, el retorno en el instante siguiente de lo que ese instante ya había sido. Heidegger caracteriza la profundidad²²⁰³ de este proceso utilizando la expresión nietzscheana “mediodía” del modo siguiente:

“Ya sabemos lo que esta palabra quiere decir para Nietzsche: el instante de la sombra más corta, en el que se encuentran la mañana y la tarde, el pasado y el futuro. Este punto de encuentro es el instante de la unidad suprema de todo lo temporal en la mayor transfiguración de la luz más clara, es el instante de la eternidad (*Dieser Treffpunkt ist der Augenblick der höchsten Einheit alles Zeitlichen in der größten Verklärung des hellsten Lichtes, ist der Augenblick der Ewigkeit*). La hora del mediodía es la hora en la que la existencia del hombre se transfigura cada vez en su altura más alta y en su voluntad más fuerte. Con la palabra “mediodía” se determina para el acaecimiento del pensamiento del eterno retorno un punto temporal dentro del eterno retorno de lo mismo, un punto temporal que no mide ningún reloj porque se refiere al punto dentro del ente en su totalidad que es el tiempo mismo como temporalidad del instante (*der die Zeit selbst als Zeitlichkeit des Augenblicks ist*). Destella así la referencia más íntima, aunque también más oculta, que mantiene con el tiempo el eterno retorno de lo mismo

²¹⁹⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 356. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²¹⁹⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 357.

²²⁰⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 357.

²²⁰¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 358.

²²⁰² Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 359-360.

²²⁰³ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 362.

en cuanto carácter fundamental del ente en su totalidad. Toda comprensión de esta doctrina depende de que estemos en condiciones de percibir y desplegar el destello de esta referencia”²²⁰⁴.

La expresión “mediodía” remite así al punto más propio²²⁰⁵ del título “eterno retorno”. Se refiere, como señala la cita precedente, a “un punto temporal dentro del eterno retorno de lo mismo”, pero este punto temporal “que no mide ningún reloj” revela que el eterno retorno es un modo de temporalidad originario²²⁰⁶, el cual no puede reducirse a una medición. El “mediodía” como tal “se refiere al punto dentro del ente en su totalidad que es el tiempo mismo como temporalidad del instante (*der die Zeit selbst als Zeitlichkeit des Augenblicks ist*)”, es decir, el eterno retorno encuentra su punto temporal en la unidad que establece el instante²²⁰⁷. En el instante converge la totalidad del tiempo comprendida originariamente²²⁰⁸. Por eso en el instante en tanto temporalidad del “pensamiento del eterno retorno”²²⁰⁹ señala Heidegger en la cita que: “Destella así la referencia más íntima, aunque también más oculta, que mantiene con el tiempo el eterno retorno de lo mismo en cuanto carácter fundamental del ente en su totalidad”. La comprensión de la “forma”²²¹⁰ de esta doctrina depende de la correcta relación entre el “proyecto originario”²²¹¹ del eterno retorno como “lo más extremo y lo más elevado”²²¹² y el instante²²¹³. Es decir, depende de articular correctamente eternidad e instante, esto es, “el instante de la eternidad” como señala también la cita precedente. Así es como “vale la eternidad” en su sentido temporal. Este punto nos remite a la articulación entre temporalidad originaria y negatividad²²¹⁴ en el tratamiento heideggeriano del eterno retorno. La negatividad, como anticipamos, será entendida en esta exégesis del pensamiento de Nietzsche como nihilismo y el eterno retorno como su superación²²¹⁵. Dice Heidegger, en primer lugar, sobre el eterno retorno de lo mismo en tanto “contramovimiento” que busca invertir:

“Pero en el pensamiento de Nietzsche acerca del ente en su totalidad hay que pensar además otra cosa, algo que lo distingue, no en el modo de un añadido posterior sino como una prefiguración de su posible forma. Esto que lo distingue, si es cierto que este pensamiento es el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche, se referirá a ésta en su propia esencia. Ésta es, en el movimiento interno de su pensar, un contramovimiento (*Gegenbewegung*). Pero quizás toda filosofía sea un contramovimiento frente a cualquier cosa. En el pensamiento de Nietzsche, sin embargo, el movimiento en contra tiene un sentido especial. Aquello *en contra (wogegen)* de lo que piensa no quiere rechazarlo para poner algo diferente en su lugar.

²²⁰⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 360. El término entrecomillado es de Heidegger.

²²⁰⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 363.

²²⁰⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 368.

²²⁰⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 364.

²²⁰⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 365.

²²⁰⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 361.

²²¹⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 383.

²²¹¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 382.

²²¹² Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 369.

²²¹³ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 387.

²²¹⁴ Para un examen de la negatividad en Nietzsche cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 168-174; 246-252.

²²¹⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 387-392.

El pensamiento de Nietzsche quiere *invertir (umkehren)*. Pero aquello a lo que se refiere la inversión y el contramovimiento que sí se forma no es una dirección cualquiera, pasada o incluso contemporánea, de alguna cierta filosofía, sino la totalidad de la filosofía occidental en la medida en que es el principio conformador en la historia del hombre occidental”²²¹⁶.

Aquello que constituye la esencia del eterno retorno de lo mismo y que justifica afirmar que es “el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche”, es su carácter de contramovimiento. Esto es se trata de un pensamiento que busca invertir, pero no una situación general en una “dirección cualquiera”, sino que aquello que se ha de invertir es lo que constituye “la totalidad de la filosofía occidental”²²¹⁷. Por ende, lo que ha de invertirse al repetirse en el instante de este eterno retorno de lo mismo es el movimiento característico de la filosofía, “el principio conformador en la historia del hombre occidental”, a saber, como anticipamos el nihilismo que caracteriza a la filosofía occidental²²¹⁸. Así, en segundo lugar, luego de haber aclarado esta contramovilidad del eterno retorno de lo mismo dice Heidegger acerca del nihilismo:

“En la experiencia del hecho del nihilismo se enraíza y palpita la totalidad de la filosofía de Nietzsche; pero al mismo tiempo, ésta conduce a aclarar por vez primera la experiencia del nihilismo y a hacerla cada vez más transparente en todo su alcance. Con el despliegue de la filosofía de Nietzsche crece conjuntamente la profundidad con la que se comprende la esencia y el poder del nihilismo, y se acrecienta el estado de necesidad y la necesidad de su superación”²²¹⁹.

1.3. La “nada (*nihil*)” del nihilismo y la “voluntad de poder (*Wille zur Macht*)”: “la presencia en el repetirse de lo idéntico”.

El nihilismo, como anticipamos en varias ocasiones en este Capítulo, se especifica como modo de la negatividad en tanto constituye esencialmente una forma de nada, pero no una nada cualquiera²²²⁰; Heidegger señala al respecto de su especificidad lo siguiente:

²²¹⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 388. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²¹⁷ Que en el caso de la filosofía de Nietzsche ha de ser denominado como consumación de la metafísica de la subjetividad como una metafísica de la voluntad, así lo señala Heidegger: “La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetividad, en el sentido de la voluntad”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 243-244, (p. 225). Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²²¹⁸ Como anticipábamos aquello que busca invertirse se relaciona con la noción de valor ligada indisolublemente a la de nihilismo: “La indicación acerca de los diferentes grados y formas del nihilismo muestra que, según la interpretación de Nietzsche, el nihilismo es siempre una historia en la que se trata de los valores, la institución de valores, la desvalorización de valores, la inversión de valores, la nueva instauración de valores y, finalmente y sobre todo, de la disposición, con otra manera de valorar, del principio de toda instauración de valores... Por eso sólo entenderemos suficientemente el concepto de Nietzsche de nihilismo si sabemos qué entiende Nietzsche por valor... La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 226-227, (p. 209)).

²²¹⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 390.

²²²⁰ Para una crítica del análisis heideggeriano del nihilismo en Nietzsche consultar Cragnolini, Mónica Beatriz, *Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

“El nihilismo podemos decir orientándonos por la palabra, es un acontecimiento o una doctrina en la que se trata del nihil, de la nada (*wo es sich um das nihil, das Nichts handelt*). La nada es –tomada formalmente– la negación de algo, más precisamente de algo todo. *Todo* algo constituye el ente en su totalidad. La posición de la nada es la negación del ente en su totalidad (*Alles Etwas macht das Seiende im ganzen aus. Die Setzung des Nichts ist die Verneigung es Seienden im Ganzen*). De acuerdo con ello, el nihilismo contiene, explícitamente, la siguiente doctrina fundamental: el ente en su totalidad es nada”²²²¹.

Nos encontramos así con una definición de la nada que abarca a la totalidad del ente, el nihilismo es una concepción ontológica de la negatividad que no tiene un rasgo parcial, sino que afecta a la realidad en su conjunto. A tal punto encuentra Heidegger expresado en Nietzsche la articulación entre negatividad y temporalidad originaria, esto es, entre nihilismo y eterno retorno de lo mismo que señala: “Pues lo más difícil es, ante todo, la confrontación con el nihilismo, sobre todo desde el momento en el que el pensamiento del eterno retorno también tiene un carácter nihilista en la medida en que en él no se piensa ya una meta última para el ente. En este pensamiento se eterniza en cierto sentido el “para nada”, la falta de una meta última, y es, en tal medida, el pensamiento más paralizador”²²²². El eterno retorno de lo mismo está caracterizado entonces por el nihilismo, y esta relación no es superficial o general, sino intrínseca al mismo. En tanto el eterno retorno de lo mismo es un devenir finito en un tiempo infinito es un devenir repetitivo y sin metas, por ello mismo es un devenir nihilista, pues eterniza en su devenir este aspecto negativo de la “nada (*nihil*)” propia del nihilismo²²²³. Si bien encontramos esta relación general y no accidental entre eternidad y nihilismo, lo cierto es que Heidegger enlaza de modo más específico el nihilismo, es decir, la negatividad que este conlleva con el eterno retorno-instante²²²⁴. Esta articulación da cuenta de cómo el eterno retorno de lo mismo ha de confrontar con el modo de negatividad que conlleva el nihilismo:

“En este pensamiento, *lo* que ha de pensarse, por el *modo* en que ha de pensarse, repercute sobre el que lo piensa, apremiándolo; y esto, a su vez, sólo para integrarlo en lo que ha de pensarse. Pensar la eternidad exige: pensar el instante, es decir, trasladarse al instante del ser sí mismo. Pensar el eterno retorno de lo mismo requiere de la confrontación con el “todo es lo mismo” con el “no merece la pena” del nihilismo (*Die Ewigkeit denken, verlangt: den Augenblick des Selbstseins. Die Wiederkehr des Gleichen denken, erfordert die Auseinandersetzung mit dem “alles ist gleich”, mit dem “es lohnt nicht”, mit dem Nihilismus*)”²²²⁵.

La cita señala que pensar el eterno retorno de lo mismo, es decir, la eternidad en su modo originario en relación al instante²²²⁶, exige confrontarlo con la forma de

²²²¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 390. El término destacado en bastadillas es de Heidegger.

²²²² Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 392. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

²²²³ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 400.

²²²⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 396.

²²²⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 401. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²²²⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 393.

negatividad que constituye el nihilismo²²²⁷. Si bien la negatividad resulta constitutiva del carácter originario de la temporalidad, como en los análisis mencionados en los Capítulos precedentes, en este caso la relación entre nihilismo y eternidad-instante se diferencia de los mencionados análisis precedentes de Heidegger porque la negatividad del nihilismo es algo frente a lo cual la temporalidad, entendida como eternidad-instante ha de oponerse²²²⁸. Existe entonces, por un lado, una profunda imbricación entre nihilismo y eterno retorno de lo mismo en la cual ambos se articulan en una relación de confrontación, donde uno ha de superar al otro²²²⁹. Más específicamente, la propuesta de Nietzsche, es que se ha de invertir, esto es, transvalorar todos los valores propios del nihilismo²²³⁰. Pero, por otro lado, interrogamos si este modo de entender la relación entre eterno retorno de lo mismo y negatividad del nihilismo que lo constituye, y frente a la cual se delimita como una transvaloración de todos los valores, permite sostener que la eternidad entendida como eterno retorno de lo mismo es una modalidad de la temporalidad originaria o si, por el contrario, marca un límite a esa posibilidad interpretativa. En este sentido señala Heidegger:

*“Sólo se piensa el eterno retorno de lo mismo si se lo piensa de una manera nihilista e instantánea. Pero en un pensar así el que lo piensa penetra él mismo en el anillo del eterno retorno, aunque de modo tal que contribuye a conquistarlo y decidirlo (**Die ewige Wiederkehr des Gleichen wird nur gedacht, wenn sie nihilistisch und augenblicklich gedacht wird. In solchem Denken aber rückt der Denkende selbst in den Ring der ewigen Wiederkehr ein, jedoch so, daß er den Ring miterringt und mitentscheidet**)”*²²³¹.

Por un lado, la temporalidad de la eternidad-instante ha de ser una forma de superar, invertir y transvalorar al nihilismo como forma de negatividad ya que este es algo a ser superado en la filosofía occidental, pero, por el otro lado, gracias a que desde el nihilismo -como forma ontológica negativa- pensamos el instante de la eternidad es que penetramos en dicha temporalidad del eterno retorno de lo mismo y logramos conquistarla y decidirla. A partir de este señalamiento se puede especificar cual es: “La esencia de una posición metafísica fundamental (*Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung*)”²²³² como la de Nietzsche. Dicha posición en el caso nietzscheano surge, según Heidegger, de una consideración en torno al ser del ente que se constituye según la particular relación entre eternidad –entendida como eterno retorno de lo mismo- y negatividad, entendida como nihilismo. Comenzamos entonces por caracterizar las notas de una posición metafísica fundamental del modo siguiente:

²²²⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 397.

²²²⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 398.

²²²⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 399.

²²³⁰ Heidegger lo explicita así dando cuenta de cómo toda desvalorización implica una transvaloración: “Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvalorización de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se fundamenta en la voluntad de poder”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: ‘Gott ist Tot’ ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 232, (p. 214)).

²²³¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 401. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

²²³² Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 401.

“¿Qué es el ente? Se alude a *el* ente, no a algún ente ni a muchos, ni siquiera a todos, sino a algo más que a todos: el todo, el ente de antemano en su totalidad, el ente *en cuanto* a su unidad (*als dieses Eine*). Fuera de esa unidad, del ente, no hay otra cosa, a no ser la nada: pero esa nada no es simplemente otro ente (*Außer diesem Einen, dem Seiende, gibt es kein Anderes, es sei denn das Nichts; aber dieses Nichts ist kein nur anderes Seienden*)... Queda decidido que a partir de ahora no olvidaremos más lo que nos ha salido al encuentro ya en el primer paso de la pregunta por el ente: que hemos tenido que toparnos con la nada (*daß wir dabei auf das Nichts stoßen mußten*)”²²³³.

La “nada (*Nichts*)” del nihilismo es así un criterio fundamental para explicitar qué es el ser del ente para la metafísica²²³⁴. La nada, como modo de la negatividad, se constituye en una condición de posibilidad del filosofar y, por ende, del análisis de una posición filosófica en concreto²²³⁵. En el caso de Nietzsche el análisis de su posición fundamental implica comprender a la nada como nihilismo. El punto de partida entonces es preguntar por el ser del ente, esta es la pregunta conductora²²³⁶ de todo análisis filosófico según Heidegger²²³⁷; es por ello que Heidegger explica la misma²²³⁸ del siguiente modo como marco para el tratamiento del nihilismo en la filosofía de Nietzsche:

“Dentro del campo de la pregunta, junto con la demarcación del mismo se delimita ya la meta de la pregunta, lo que se pregunta en lo interrogado, o sea el ser del ente. Así como al destacar el campo tuvimos que considerar que nos topábamos con la nada, aquí tenemos que considerar otra cosa: que la delimitación del campo y la demarcación de la meta de esta pregunta que condicionan recíprocamente. Y si podemos decir que en el límite del campo de esta pregunta se encuentra la nada, ahora, de acuerdo con la relación recíproca entre el campo y la meta de la pregunta, la cercanía de la nada también resultará experimentable en la meta –en el ser del ente– suponiendo siempre que preguntemos efectivamente, es decir, que apuntemos verdaderamente y que acertemos. La nada parece lo más nulo, algo a lo que con sólo darle un nombre ya se le hace demasiado honor; pero esto que parece lo menos valioso, lo más común, resulta finalmente tan poco común que sólo sale al encuentro en experiencias inusuales. Y lo que hay de común en la nada es sólo que posee el seductor poder de dejarse eliminar aparentemente por unas meras palabras: la nada es lo más nulo... Por eso, la prueba más dura, pero también más infalible de la fuerza y autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada. Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanza fuera de la

²²³³ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 411-412. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²³⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 402.

²²³⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 403-404.

²²³⁶ Que a esta altura del texto Heidegger considera que “... el concepto de una posición metafísica fundamental carece aún de claridad. No sólo el concepto, sino también las posiciones fundamentales que se han formado históricamente permanecen en sí, y más aún para sí mismas en una necesaria falta de claridad y transparencia”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 409).

²²³⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 408.

²²³⁸ “El concepto de una posición metafísica fundamental metafísica y, en consecuencia, las posiciones fundamentales metafísicas históricas sólo recibirán una claridad y determinación suficiente si la pregunta conductora de la metafísica y por tanto ésta misma, llegan a desplegarse en su esencia”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 409).

filosofía (*Daher ist der härteste, aber auch untrüglichste Proberstein auf die denkerische Echtheit und Kraft eines Philosophen, ob er sogleich und von Grund aus im Sein des Seienden die Nähe des Nichts erfährt. Wem dies versagt bleibt, der steht endgültig und ohne Hoffnung außerhalb der Philosophie*)²²³⁹.

En virtud de lo dicho en la cita precedente podemos señalar que la nada en tanto experiencia fundamental con el ser del ente²²⁴⁰, nos pone en relación con el sentido de dicho ser del ente, esto es, con su temporalidad originaria. En el caso de Nietzsche esta experiencia fundamental es con el “fundamento esencial”²²⁴¹ del eterno retorno de lo mismo. La nada no puede ser escindida del ser: “La nada del ser del ente sigue al ser del ente como la noche al día. ¡Cómo habríamos de ver y experimentar jamás el día como día si no estuviera la noche!”²²⁴². Por lo tanto si bien el nihilismo no agota la posible experiencia del ser del “ente en su totalidad”²²⁴³ con la nada, es cierto que el nihilismo no es una mera experiencia superficial con la nada. Ésta constituye una experiencia fundamental del ser, y en este sentido el nihilismo como una forma de esa nada es parte de nuestra experiencia temporal fundamental con el ser. Por lo tanto la “posición fundamental” y el “pensamiento fundamental” de Nietzsche en la historia de la filosofía ha de ser entendida como la búsqueda inversión del nihilismo, es decir, la transvalorización de una cierta relación de la nada con el ser del ente. Este criterio interpretativo de Heidegger se explicita en tanto su concepción del tiempo originario implica que la nada es inescindible de la temporalización del tiempo mismo.

Hay dos aspectos centrales que caracterizan la posición de Nietzsche²²⁴⁴ que Heidegger presenta del siguiente modo: “Podremos determinar en sus rasgos principales la posición metafísica fundamental de Nietzsche si reflexionamos sobre la respuesta que da a la pregunta por la *constitución* del ente y por su modo *modo de ser* (*die er auf die Frage nach der **Verfassung** des Seienden und nach seiner **Weise zu sein** gibt*). Ahora

²²³⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 412-413.

²²⁴⁰ Se trata de una experiencia con el olvido del ser propio de la metafísica de la voluntad nietzscheana, señala Heidegger al respecto: “El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es en un sentido extremo mortal, porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia. El pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad... La historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser*. Así pues, no es culpa de la metafísica en cuanto voluntad de poder el que el ser mismo permanezca impensado en su verdad. Entonces, esta extraña carencia sólo depende de la metafísica en cuanto metafísica. Pero ¿qué es metafísica? ¿Conocemos acaso su esencia? ¿Puede ella misma saber dicha esencia? Si la comprende, lo hace metafísicamente. Pero el concepto metafísico de la metafísica permanece siempre retrasado respecto a su esencia”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 263-264, (p. 243). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²²⁴¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 414.

²²⁴² Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 413.

²²⁴³ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 415.

²²⁴⁴ Dice Heidegger al respecto: “Hemos expuesto el pensamiento fundamental nietzscheano del eterno retorno de lo mismo en lo que hace a su contenido esencial, al modo de pensar que le corresponde propiamente y que es exigido por aquél a su ámbito. De este modo se han sentado las *bases* para determinar la *posición metafísica fundamental* de Nietzsche en la *filosofía occidental*. Delimitar su posición metafísica fundamental quiere decir vemos a la filosofía de Nietzsche desde aquella posición que le es asignada por la historia de la filosofía occidental hasta el momento. A su vez, esto significa: de este modo se coloca a la filosofía de Nietzsche en aquel puesto desde el cual únicamente puede y tiene que desplegar su fuerza pensante más propia en la confrontación, que se le ha tornado inevitable, con la totalidad de la filosofía occidental hasta el momento”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 415. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

bien, sabemos ya que, respecto del ente en su totalidad, Nietzsche da dos respuestas: el ente en su totalidad es voluntad de poder y el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo”²²⁴⁵. En efecto para Nietzsche existe una vinculación fundamental entre voluntad de poder²²⁴⁶ y eterno retorno de lo mismo²²⁴⁷ que puede expresarse en los siguientes términos: “La doctrina del eterno retorno de lo mismo se corresponde del modo más íntimo con la doctrina de la voluntad de poder”²²⁴⁸. Más específicamente: “Quien no piense el pensamiento del eterno retorno en conjunción con la voluntad de poder como aquello que filosóficamente debe propiamente pensarse, tampoco comprenderá suficientemente y en todo su alcance el contenido metafísico de esta última doctrina”²²⁴⁹. Todo lo cual determina que: “La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina del *eterno retorno de lo mismo*”²²⁵⁰. A partir de aquí se puede señalar que “La filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a *su* manera y cierra así el círculo que forma en su totalidad la marcha del preguntar por el ente en cuanto tal. ¿Pero en qué sentido del pensar de Nietzsche vuelve al inicio? (*Doch inwiefern geht Nietzsches Denken in den Anfang zurück?*) Respecto de esta pregunta tiene que quedar claro de antemano que Nietzsche de ninguna manera repite la filosofía inicial (*die anfängliche Philosophie*) en la forma que entonces tenía. Sólo puede tratarse, por el contrario, de que, con la respuesta que da Nietzsche a la pregunta conductora, las posiciones fundamentales esenciales del comienzo (*die wesentliche Grundstellung des Anfangs*) aparecen, en su conjunción, en una forma transformada”²²⁵¹. Heidegger aclara que esas dos posiciones son la parmenídea que afirma el ente es y la heraclíteica que afirma el ente deviene²²⁵².

²²⁴⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 415-416. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁴⁶ Heidegger señala el carácter fundamental de la voluntad de poder del siguiente modo: “El título “voluntad de poder” nombra una palabra fundamental de la filosofía definitiva de Nietzsche. Por eso, se la puede llamar metafísica de la voluntad de poder”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot”” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 233, (p. 215). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²²⁴⁷ Heidegger fundamenta la articulación entre ambos conceptos del modo siguiente: “Ambas fórmulas fundamentales de la metafísica de Nietzsche, “voluntad de poder” y “eterno retorno de lo mismo” determinan lo ente en su ser desde las dos perspectivas que guían desde la Antigüedad a la metafísica, desde el ens qua ens en el sentido de *essentia* y *existentia*”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot”” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 238, (p. 219). Los términos entrecorriados son de Heidegger).

²²⁴⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 15.

²²⁴⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 18.

²²⁵⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 225. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁵¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 417. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²²⁵² Dice Heidegger sobre este punto: “¿En qué medida puede decirse ahora que el pensar de Nietzsche sea el final, es decir la conjunción retrospectiva de estas dos determinaciones fundamentales del ente? En la medida en que Nietzsche dice: el ente *es* en cuanto algo fijado, algo consistente, y *es* en un constante crearse y destruirse. Pero el ente es *ambas* cosas no de modo extrínseco una al lado de la otra, sino que el ente es fundamentalmente constante crear (devenir) y en cuanto crear, precisa de lo que ha sido hecho fijo, por una parte para superarlo y por otra en cuanto es aquello que tiene que hacerse fijo, aquello en lo que el creador se transporta más allá de sí y se transfigura. El ente y lo deviniente quedan conjuntados en el pensamiento fundamental de que lo que deviene es en la medida en que *siendo deviene y deviniendo es* en el crear (*Das Seiende und das werdende sind zusammengeschlossen in dem Grundgedanken, daß das werdende ist, indem es seiend wird und werdend ist im Schaffen*). Pero, este devenir-ente deviene ente-deviniente en el constante devenir de lo que ha devenido fijo como algo petrificado en lo que es de hecho fijo en una transfiguración liberadora (*Dieses Seinswerden aber wird zum werdenden Seienden im ständigen Werden des Festgewordenen als eines Erstarren zum Festmachen als der befreienden*).

El eterno retorno de lo mismo entendido como eterno devenir se fija en un ser. El ente siendo deviene, pero al devenir se cristaliza y es devenido, o dicho de otra forma todo devenir de un ente deviene ente-deviniente y en ese constante devenir de lo que ha devenido se vuelve fijo y petrificado²²⁵³. La doctrina del eterno retorno de lo mismo, entonces, no alcanza una noción de eternidad entendida como temporalidad originaria, sino que, de un modo u otro, vuelve a una noción de eternidad entendida como la clásica permanencia de la presencia. Por eso, si bien, “La instantaneidad del crear es la esencia de la eternidad real, efectiva, que alcanza su mayor rigor y amplitud como instante de la eternidad del eterno retorno de lo mismo (*als der Augenblick der Ewigkeit der Wiederkunft des Gleichen*)”^{2254, solo} explicita su ser como voluntad de poder²²⁵⁵. Por ello: “La transformación en ente de lo que deviene –la voluntad de poder en su figura suprema– es, en su esencia más profunda, instantaneidad, es decir, eterno retorno de lo mismo... *La voluntad de poder, en su esencia y por su posibilidad interna, es eterno retorno de lo mismo*”²²⁵⁶. En el pasaje siguiente Heidegger explica por qué esta articulación entre eterno retorno y voluntad de poder hace que la perspectiva filosófica de Nietzsche se vuelva la consumación de la metafísica occidental entendida como una Metafísica de la presencia²²⁵⁷:

Verklärung”). (Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 417-418. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²²⁵³ Heidegger señala sobre este proceso de fijación y permanente presencia: “¿Qué ocurre con el ser en la era del incipiente dominio de la voluntad de poder incondicionada?”.

El ser se ha convertido en valor. La estabilidad de la permanencia de las existencias es una condición necesaria, planteada por la propia voluntad de poder, del aseguramiento de sí misma. Ahora bien, ¿puede estimarse más al ser que de este modo, elevándolo expresamente al valor? Lo que pasa es que desde el momento en que el ser recibe la dignidad del valor, se le ha rebajado el nivel de una condición planteada por la voluntad de poder... Si el ser de lo ente recibe el sello del valor y si, con ello, su esencia queda sellada, entonces, dentro de esta metafísica, o lo que es mismo, dentro de la verdad de lo ente como tal durante esta época, se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser. Con esto estamos presuponiendo algo que tal vez no deberíamos dar por supuesto, esto es, que haya existido jamás un camino de este tipo hacia el ser y que un pensar en el ser haya pensado alguna vez el ver en cuanto ser”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 258, (p. 238)).

²²⁵⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 419.

²²⁵⁵ Heidegger da cuenta de este proceso llevado adelante por la voluntad de poder señalando lo siguiente: “Los medios esenciales son las condiciones de sí misma que dispone la propia voluntad de poder. Nietzsche llama a dichas condiciones valores... Según su esencia, la voluntad de poder es la voluntad que dispone valores. Los valores son las condiciones de conservación y aumento del ser de lo ente”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 237, (p. 219)).

²²⁵⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 419. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

²²⁵⁷ Por eso Heidegger afirmar lo siguiente ampliando este punto: “¿Qué pasa con el ser? Con el ser no pasa nada. ¿Y es ahí en donde se manifiesta la esencia hasta ahora velada del nihilismo? En ese caso ¿sería el pensar según valores el puro nihilismo? Pero no hay que olvidar que Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder precisamente como superación del nihilismo. En verdad mientras el nihilismo sólo sea entendido como la desvalorización de los valores supremos y la voluntad de poder como el principio de transvaloración de todos los valores a partir de una nueva instauración de valores supremos, la metafísica de la voluntad de poder será una superación del nihilismo queda a principio el pensamiento según valores”.

Pero sí, con todo, el valor no le permite al ser que sea el ser que es en cuanto ser mismo esa supuesta superación será, ante todo, la consumación del nihilismo... Pero sí, pensando en relación con el propio ser, el pensamiento que piensa todo según valores es nihilismo, entonces hasta la experiencia de Nietzsche del nihilismo –la de que se trata de la desvalorización de los valores supremos–, es nihilista... El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo. El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerados incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios

“En el curso del pensamiento nietzscheano que conduce a la voluntad de poder no sólo llega a su acabamiento la metafísica de la edad moderna, sino la metafísica *occidental* en su totalidad. Desde un comienzo la pregunta de esta última reza: ¿qué es el ente? Los griegos determinaron el ser del ente como consistencia del presenciar (*Die Griechen bestimmten das Sein des Seienden als Beständigkeit des Anwesens*). Esta determinación del ser permanece incommovible a lo largo de toda la historia de la metafísica... hay que recordar continuamente lo que significa voluntad de poder: el dar poder para la sobreelevación a la esencia propia. El dar poder lleva a la sobreelevación –al devenir- a un estado y lo lleva a la consistencia (*Die Ermächtigung bringt die Überhöhung –das Werden- zum Stand und in die Beständigkeit*)... Nietzsche quiere ciertamente, el devenir y lo que deviene como el carácter fundamental del ente en su totalidad; pero primariamente y ante todo quiere al devenir como *lo que permanece* (*aber er will das Werden gerade und allem zuvor als das Bleibende*), como lo propiamente “ente”; ente en el sentido de los pensadores griegos. Nietzsche piensa como metafísico de manera tan decidida que también lo sabe”²²⁵⁸.

En la relación entre eterno retorno de lo mismo y voluntad de poder en la instantaneidad de la eternidad la filosofía de Nietzsche piensa la eternidad bajo el concepto griego-clásico de tiempo, es decir, concibe el devenir eterno como “como *lo que permanece*”. Por eso Heidegger en la cita precedente afirma que el dar poder lleva al devenir a un estado de consistencia²²⁵⁹, la voluntad de poder, le imprime ser al eterno devenir y al hacerlo así lo cristaliza, la noción de eternidad que de aquí se deriva es la de una “consistencia del presenciar (*als Beständigkeit des Anwesens*)” y en ese sentido: “En el pensamiento de la voluntad de poder, lo que deviene y se mueve en el sentido más elevado y más propio –la vida misma- ha de ser pensado en *su* consistencia (*in seiner Beständigkeit gedacht werden*)”²²⁶⁰. De esta forma el sentido temporal originario del ser se ha ocultado nuevamente: “El ensombrecimiento del ser por parte del ente proviene del ser mismo, en cuanto abandono del ente por parte del ser en el sentido del rehusarse (*Verweigerung*) de la verdad del ser”²²⁶¹. Que la verdad del ser sea un “rehusarse (*Verweigerung*)” remite a la negatividad constitutiva del nihilismo. Dice Heidegger:

“El término “retorno” piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el *devenir* de lo que deviene en la *permanencia de su devenir*. El término “eterno” piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que se vuelve a sí y se adelanta hacia sí. Pero lo que deviene no es lo que continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin. Lo que deviene es lo mismo (*das Gleiche selbst*) es decir lo uno y lo mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se

considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, pp. 193-247; pp. 259-260, (pp. 239-240)).

²²⁵⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, pp. 591-592. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁵⁹ Para una examen de cómo la consistencia se plasma en la noción nietzscheana de subjetividad, y un examen crítico de la misma cfr. De Libera, Alain, *La invención del sujeto moderno*, Buenos Aires, Manantial, 2020, en especial la clase del 15 de Mayo de 2014 pp.128-148 y para una relación de esa noción de subjetividad con el examen heideggeriano de la metafísica de la subjetividad consultar la clase del 5 de Junio 2014, pp. 167-184.

²²⁶⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 592. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²²⁶¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 593.

piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia en el repetirse de lo idéntico (*Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigkeit des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit des Sichwiederholens des Identischen*)²²⁶².

Este modo de especificar la consistencia del ser en el eterno retorno de lo mismo conlleva entenderlo como la forma temporal de la eternidad que enfatiza la mismidad en tanto consistencia y que dicha eternidad sea comprendida por Nietzsche como un *nunc stans*. Señala Heidegger al respecto: “Pero si se despierta una meditación para la cual lo despejante que hace acaecer toda la apertura de lo abierto entre en la mirada, entonces el volver consistente y el presenciar mismos son interrogados respecto de su esencia (*dann werden Beständigkeit und Anwesen selbst auf ihr Wesen hin erfragt*). Ambos muestran entonces su esencia temporal y exigen al mismo tiempo que desaparezca de la mente lo que se comprende habitualmente con la palabra “tiempo”²²⁶³. De esta forma en la doctrina del eterno retorno de lo mismo, la presencia queda fijada a la consistencia. Por lo cual esta doctrina resulta central para comprender la historia de la filosofía entendida como metafísica.

A nuestro juicio, en este contexto Heidegger introduce la verdad del ser remitiendo a un aspecto específico que hasta ahora no tratamos de la tercera reducción a la negatividad que hemos caracterizado en el Capítulo 4 como “no-esencia (*Unwesen*)”, “no-verdad (*Unwahrheit*)” y “sustracción-ocultante (*verbergender Entzug*)”. Encontramos este nuevo aspecto específico cuando Heidegger afirma: “En el eterno retorno de lo mismo, la esencia histórico-final de la última interpretación metafísica de la entidad como voluntad de poder es comprendida de manera tal que a la esencia de la verdad le queda rehusada toda posibilidad de convertirse en lo más digno de ser cuestionado y la carencia de sentido a la que con ello se le da el poder determina de modo incondicionado el horizonte de la época moderna y lleva a efecto su acabamiento²²⁶⁴. Con lo cual desde este nuevo aspecto de la tercera reducción, que Heidegger denomina “inesencialidad (*Unwesen*)”, la eternidad entendida como eterno retorno de lo mismo en la filosofía de Nietzsche anuncia la consumación de la metafísica, expresa el máximo momento en la ocultación de la verdad del ser y, con ello, indica su carácter temporal acorde a dicha consumación:

“El acabamiento de la metafísica en cuanto cumplimiento esencial de la época moderna es un final porque su fundamento histórico es ya la transición al otro inicio (*weil ihr geschichtlicher Grund schon der Übergang in den Anderen Anfang ist*). Pero este no se aleja de la historia del primero, no niega lo ya sido que retorna al fundamento del primer inicio y, con ese regreso, asume otra consistencia. Ésta no se determina desde el mantenimiento de lo en cada caso presente. Se somete a la preservación de lo venidero (*Sie fügt sich in das Aufbewahren des Künftigen*). Con esto, lo ya sido del primer inicio

²²⁶² Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.2., p. 5. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²²⁶³ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 7. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²²⁶⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 19.

se ve constreñido a reposar sobre el abismo (*Ab-grund*) de su fundamento hasta ahora no fundado y a volverse así, historia”²²⁶⁵.

2. La inesencialidad en la tercera reducción a la verdad del ser.

Heidegger considera que aquello que Nietzsche denomina “muerte de Dios” y el nihilismo están mutuamente relacionados. Según Nietzsche el nihilismo es un movimiento histórico que acaece en Europa y no es un simple movimiento junto a otros, sino que es un movimiento del pensamiento europeo como tal. De esta forma el nihilismo es un proceso propio del hombre y del tiempo moderno en el cual se niega al Dios cristiano y se sentencia el fin de todo mundo ideal y de su sentido para el hombre²²⁶⁶.

Para Heidegger se trata de exponer “la esencia del nihilismo (*Nihilismus*) como ámbito del pensamiento del eterno retorno”²²⁶⁷ en el marco de la tercera reducción a la negatividad. Como vimos en la sección precedente el eterno retorno en tanto forma específica de la eternidad²²⁶⁸ no es en una temporalidad originaria, por eso en él no se puede “pensar la eternidad como instante desde el súbito del despejado presenciar (*zum Anstoß, die Ewigkeit als Augenblick aus der Jähe des gelichteten Anwesens*), el retorno como modo de presenciar y ambos, de acuerdo con su proveniencia esencial, desde el “tiempo” inicial (*an-fänglichen “Zeit”*)”²²⁶⁹. En este sentido la metafísica de Nietzsche es una expresión de la negatividad del nihilismo en tanto ella no piensa al ser en cuanto tal²²⁷⁰. Desde nuestro punto de vista para Heidegger nihilismo y eterno retorno de lo mismo son las formas respectivas de la negatividad y de la temporalidad que en la

²²⁶⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 21.

²²⁶⁶ Cfr. Vedder, Ben, “„Gott ist tot“, Nietzsche und das Ereignis des Nihilismus” en *Heidegger und Nietzsche* Denker, Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger (compiladores), Heidegger Jahrbuch 2, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 2005, pp. 157-173; pp. 164 y ss.

²²⁶⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche I, GA 6.1.*, p. 265.

²²⁶⁸ Desde una perspectiva crítica y novedosa Jeffrey L. Powell el eterno retorno de lo mismo debe diferenciarse del nihilismo en un punto importante, a saber, tanto para Heidegger como para Nietzsche el nihilismo si bien se vincula a la repetición y al retorno lo hace como repetición de una tradición; en este sentido Powell destaca el valor que reviste la introducción del concepto de facticidad, en el cual se demuestra una “concordancia (*Übereinstimmung*)” entre Heidegger y Nietzsche en lo que respecta a la repetición de la historia y la tradición en el nihilismo y la metafísica de la presencia. Esa repetición se da específicamente en la vida fáctica por ello, según Powell, la tradición no se apropia en ambos autores por medio de una mera negación de la historia a partir de un llamado al presente. La tradición se repite a través de un “afirmar (*„Jasagen“*)” el tiempo. (Cfr. Powell, Jeffrey L., “Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers” en *Heidegger und Nietzsche* Denker, Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger (compiladores), Heidegger Jahrbuch 2, pp. 117-131; en especial p. 125 y ss.).

²²⁶⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 301. Los términos entrecomillados son de Heidegger. Cabe destacar que en la llamada f al propio texto que realiza Heidegger luego de la expresión *an-fänglichen* anota: “es decir, tiempo a-conteciente, es decir, tiempo a partir del “acontecimiento” iluminación y “tiempo espacio” (*d.h. Er-eigenden Zeit, d.h. Zeit aus “Ereignis”, Lichtung und “Zeit-Raum”*)”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 301, llamada f a pié de página. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²²⁷⁰ Para una ampliación de la relación entre metafísica y nihilismo, es decir, la historia de la metafísica como consumación del nihilismo, cfr. Powell, Jeffrey L., “Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers” en *Heidegger und Nietzsche*, pp 117-131; en especial, p. 123; en esta misma dirección también Heinz, Marion, “„Schaffen“. Die Revolution von Philosophie. Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation (1936/37)” en *Heidegger und Nietzsche* Denker Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger (Compiladores), Heidegger Jahrbuch 2, pp. 174-192.

filosofía de Nietzsche corresponden al momento de máximo ocultamiento del ser. Por eso Heidegger afirma:

“En tal preguntar si suponemos, sin embargo, que en lo que nombra el nombre “nihilismo” la nada (*das Nichts*) ejerce su esencia, en el sentido de que del ente en cuanto tal, en el fondo, no “hay” nada. Con esto no sometemos de ningún modo al pensamiento de Nietzsche a una exigencia inadecuada y excesiva. En efecto, en la medida en que experimenta el nihilismo como la historia de la desvalorización de los valores supremos y que piensa la superación del nihilismo como el contramovimiento (*die Überwindung des Nihilismus als die Gegenbewegung*) que adopta la figura de la transvalorización de todos los valores válidos hasta el momento, lo cual se lleva a cabo desde el principio expresamente reconocido de la posición de valores, Nietzsche piensa precisamente el *ser*, es decir, el ente en cuanto tal (*das Seiende als solches*), y de este modo comprende mediante el nihilismo como una historia en la que acontece algo con el ente en cuanto tal (*und versteht auf diese Weise mittelbar den Nihilismus als eine Geschichte, in der etwas mit dem Seiendem als solchem geschieht*)”²²⁷¹.

El nihilismo es así una forma de la negatividad en la cual el ser se vuelve nada y expresa la historia de la metafísica en la cual debiera darse una torsión que lo supere hacia la transvalorización de todos los valores. En este sentido: “El nombre, “nihilismo”, nombra a su manera el *ser* del ente”²²⁷². En el ser del ente así denominado ocurre que: “Del ser en cuanto tal no “hay” nada: el ser un nihil”²²⁷³. De esta forma: “La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada (*in der es mit dem Sein selbst nicht ist*)”²²⁷⁴. En este marco la metafísica de Nietzsche se presenta como un intento de superación del nihilismo que, en realidad, es fallido: “... el nihilismo de Nietzsche no sólo no supera el nihilismo sino que tampoco puede nunca superarlo. Pues en aquello en y por medio de lo cual Nietzsche cree superar el nihilismo, en la posición de nuevos valores desde la voluntad de poder, se anuncia precisamente el nihilismo propio: que del ser mismo, que ahora se ha convertido en valor, no hay nada”²²⁷⁵. De allí la conclusión de Heidegger: “La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo (*Überwindung des Nihilismus*) Es el último enredarse (*Verstrickung*) en el nihilismo”²²⁷⁶. Por ello siguiendo el contenido de la doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo señala que “*La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio*”²²⁷⁷.

La esencia de la metafísica es el nihilismo en tanto y en cuanto la metafísica no piensa el ser en cuanto tal²²⁷⁸, al pensar el ser desde el ente el ser queda oculto y reducido a

²²⁷¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 303. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²²⁷² Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 303. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²²⁷³ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 304. El término entrecorillado es de Heidegger.

²²⁷⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 304.

²²⁷⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 306.

²²⁷⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 306.

²²⁷⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 309. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²²⁷⁸ Por ello afirma Heidegger: “En conformidad con ello, ¿cómo se relaciona la metafísica con el ser mismo? ¿Piensa la metafísica el ser mismo? No, jamás. Piensa *el ente* respecto del ser (*Sie denkt das*

nada: “El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada: *la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio (Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus)*”²²⁷⁹. La metafísica es entonces nihilista porque en ella acontece el ocultamiento del ser de un modo muy específico. Heidegger explicita este modo de ocultamiento que, a su vez, lo es también de desocultamiento: “Radica en que la metafísica deja impensado el ser mismo. Al pensar el ser del ente en cuanto tal, roza el ser de modo pensante para pasarlo enseguida por alto en beneficio del *ente*, al cual regresa y en el cual se aloja (*um es auch schon zugunsten des Seienden zu übergehen, zu dem zurück- und bei dem sie einkehrt*). Por eso, la metafísica piensa efectivamente el ente en cuanto tal, pero no se piensa el “*en cuanto tal*” *en sí mismo*”²²⁸⁰. Lo cual conlleva a que la metafísica desconozca el ser: “Y lo desconoce no porque rechaze al ser mismo como lo que hay que pensar *sino porque el ser mismo permanece fuera*”²²⁸¹. De esta forma la metafísica es una forma de nihilismo, una forma de negatividad, en tanto ella solo piensa al ser a partir del ente, este modo de pensarlo es hacer del ser nada en tanto tal. Pero, el ser en tanto es nada es desocultado en tanto ser ya que el modo en que el ser puede ser pensado por una metafísica nihilista es como nada de ser en cuanto tal, esto es, puede ser pensado solo desde el ente. Por ser desocultado en tanto nada de forma nihilista, es decir, por ser pensado solo desde el ente y no en tanto ser, el ser en cuanto tal permanece oculto. Pero este modo de permanecer oculto es su modo particular de desocultarse. El ser permanece fuera de su desocultamiento, en el sentido que el ser es desocultado a través del ente, con lo cual no es desocultado como ser en cuanto tal. Heidegger complementa esta situación del ser que permanece fuera de su desocultamiento señalando que: “La metafísica –incluso allí donde no se expresa como ontoteología– es considerada y se sabe a sí misma como el pensar que siempre y en todas partes piensa “el ser”, aunque solo en el sentido del ente en cuanto tal. Pero la metafísica desconoce este “aunque sólo...”. Y lo desconoce no porque rechace al ser mismo como lo que hay que pensar *sino porque el ser mismo permanece fuera (sondern, weil das Sein selbst ausbleibt)*”²²⁸². A lo cual cabe aclarar: “¿Cómo debemos comprender esto de que el ser mismo permanece fuera? (*Wie sollen wir dies verstehen, daß das Sein selbst ausbleibt?*) ¿Quizás en el sentido de que el ser, al modo de un ente, se detiene en algún lugar y por alguna razón, porque le está obstruido el camino, no llega a nosotros? Pero sin embargo, en la metafísica y para ella el ser está en la visión: en cuanto ser del ente”²²⁸³. La respuesta de Heidegger explicita que ese “permanecer fuera (*ausbleibt*)” es el particular modo en que el ser se desoculta cuando el nihilismo

Seiende hinsichtlich des Seins) El ser es lo que responde en primer y en último lugar a la pregunta en la que lo interrogado es siempre el ente. Por eso el ser mismo permanece impensado en la metafísica, y no de manera incidental sino en correspondencia con su propio preguntar. Este preguntar y el responder, en la medida en que piensan el ente en cuanto tal, piensan necesariamente desde el ser, pero no piensan en él, y no lo hacen porque, de acuerdo con el sentido interrogativo más propio de la metafísica, el ser es pensado como el ente en su ser. En la medida en que la metafísica piensa el ente desde el ser no piensa: *ser en cuanto tal (denkt sie nicht: Sein als Sein)*”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 311. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²²⁷⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, pp. 315-316. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁸⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 317. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados y el término destacado en bastardillas son de Heidegger.

²²⁸¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 318. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados y el término destacado en bastardillas son de Heidegger.

²²⁸² Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 318. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²²⁸³ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 318.

metafísico lo piensa a partir del ente: "... el ser mismo esencia (*west*) como el desocultamiento en el que presencia (*anwest*) el ente. El desocultamiento mismo, sin embargo, permanece oculto en cuanto tal. En él mismo, en el desocultamiento, éste permanece apartado respecto de sí mismo. *Permanece el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Permanece en el ocultamiento del ser en cuanto tal. El ser mismo permanece fuera*"²²⁸⁴. Este modo de desocultamiento en el cual el ser en cuanto tal permanece oculto es el particular modo de desocultamiento del ser en la metafísica.

Se trata de un modo de desvelamiento del ser mismo como nada ocultándose en lo ente y patentizando así el ocultarse del ocultamiento: "Permanece el ocultamiento del ser, de manera tal que este ocultamiento se oculta a sí mismo. El permanecer fuera del ser es el ser mismo *como tal permanecer fuera*"²²⁸⁵. A nuestro juicio encontramos aquí la tercera forma de reducción a la negatividad, la verdad del ser²²⁸⁶, entendida como "no-esencia (*Un-wesen*)", "no-verdad (*Un-wahrheit*)" y "sustracción-ocultante (*verbergender Entzug*)", aunque, como anticipamos mas arriba, con particularidades diferentes a las que señalamos en los Capítulos 7 y 8. El modo específico que adopta aquí esta tercera forma de reducción radica en que el ser permanece fuera del desocultarse: "... no está en algún lado por sí, separado, y además permanece fuera, sino: el permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo (*Das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Sein selbst*). En el permanecer fuera se encubre consigo mismo"²²⁸⁷. Entonces por permanecer fuera el ser se encubre y "Este velo que se desvanece a sí mismo, como aquel en el cual el ser mismo esencia en el permanecer fuera, es la nada en cuanto ser mismo (*ist das Nichts als das Sein selbst*)"²²⁸⁸. En esta forma de reducción el ser se revela en su desvelamiento metafísico nihilista transido de negatividad:

"El ser mismo se sustrae (*Das Sein selbst entzieht sich*). La sustracción acontece (*Der Entzug geschieht*). El abandono del ente en cuanto tal por parte del ser acontece. ¿Cuándo acontece? ¿Ahora? ¿Sólo hoy? ¿O desde hace tiempo? ¿Desde hace mucho? ¿Desde cuándo? Desde que el ente en cuanto ente mismo llegó a lo desoculto. Desde que aconteció ese desocultamiento, la metafísica es; pues la metafísica es la historia de ese desocultamiento del ente en cuanto tal. Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser, es la historia de que del ser no hay nada (*daß es mit dem Sein selbst nicht ist*)"²²⁸⁹.

Tenemos así una doble presencia de la negatividad en esta explicación ontológica que desarrolla Heidegger y que nosotros referimos a la tercera reducción a la negatividad. Por un lado, la negatividad entendida como nihilismo en el cual el ser se revela como nihil o "nada (*Nichts*)", el ser es nada porque de él no queda nada cuando se lo

²²⁸⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 318. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁸⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 319. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁸⁶ Por ello puede afirmarse que: "La cuestión decisiva no es ya el sentido del Ser, sino el carácter temporal de la verdad del Ser". Enguita, José Emilio Esteban, "A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche" en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, pp. 329-343; p. 332.

²²⁸⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 319.

²²⁸⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 319.

²²⁸⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 320.

desoculta como ente. Por otro lado, complementariamente, ese modo de desocultarse del ser como nada en el nihilismo metafísico implica que el ser “permanece fuera (*ausbleibt*)” de su desocultamiento, que el ser se desoculta ocultándose en tanto ser, con lo cual el ser “se sustrae (*entzieht sich*)” abandonando al ente y permaneciendo fuera de su desocultamiento: “*La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su “es”*”²²⁹⁰. Dice Heidegger en el marco de esta tercera reducción de la negatividad que estamos analizando en su aspecto de inesencia:

“El permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal y el permanecer del ocultamiento esencian en un refugio que es ya el albergue para la esencia propia de ambos (*Das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher und das Bleiben der Verborgenheit wesen in einer Bleibe, die dem eigenen Wesen beider schon die Unterkunft ist*). Pero el permanecer fuera del desocultamiento y el permanecer del ocultamiento no buscan sólo ulteriormente un albergue, sino que éste esencia con ellos como el advenimiento (*als die Ankunft*) como lo que es el ser mismo. Ese advenimiento es en sí mismo el advenimiento de su albergue (*Ankunft ihrer Unterkunft*). La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el ser mismo”²²⁹¹.

El ser adviene a sí mismo en este modo de desocultarse, modo que tiene la particularidad en la cual el ser permanece fuera de su desocultamiento²²⁹². Pero, este permanecer fuera de su desocultamiento es la forma en que el ser puede desocultarse en la época del nihilismo. Con lo cual el ser sustraído que permanece desoculto, pero al mismo tiempo se encuentra fuera de su desocultamiento, es la forma en la cual el ser adviene a sí mismo y encuentra su “albergue (*Unterkunft*)”. Dicho “albergue (*Unterkunft*)” expresa esta negatividad constitutiva de desocultarse manteniéndose fuera del desocultar, es decir, desocultándose y al mismo tiempo permaneciendo oculto y sustraído al ente. En esta tercera forma de reducción que subyace al nihilismo en tanto el ser por estar sustraído y “fuera de su desocultamiento” se revela como lo ente, indica desde nuestro punto de vista que no se trata de la verdad del ser entendida como la “no-esencia (*Un-wesen*)” y “no-verdad (*Un-wahrheit*)” en la “sustracción ocultante (*verbergender Entzug*)”, sino del revelarse en la “inesencialidad (*Unwesen*)”. En decir, como señalábamos en el Capítulo 4, es el modo de desocultarse donde en lugar del ser se muestra sólo el ente. Tenemos que diferenciar, recordando lo señalado en dicho Capítulo 4 sobre esta tercera reducción a la negatividad, entre la “no esencia (*Unwesen*)” de la verdad y la “inesencialidad (*Unwesen*)” de la verdad. Por un lado, señalábamos en dicho Capítulo 4 que existe un misterio de la no-esencia, previo a todo esenciar en el desocultamiento, esto es, de la no-verdad expresada como encubrimiento originario; de este modo en la verdad del ser el encubrimiento como “sustracción ocultante (*verbergender Entzug*)” es más originario que el desocultamiento. Pero, por

²²⁹⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 321. La expresión destacada en bastardillas y el término destacado en bastadilas y entrecomillado son de Heidegger.

²²⁹¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 322.

²²⁹² Para un análisis de la significación que esta noción de ocultamiento desarrollada por Heidegger tiene en la filosofía contemporánea, especialmente para el llamado realismo especulativo, y como desde esta posición se rehabilita este punto de la fenomenología heideggeriana en relación de complementariedad con la fenomenología husserliana cfr. Ralón, Laureano, “Hacia una nueva cuaternidad, Graham Harman y la ontología orientada a objetos” en *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Ramírez, Theodoro Mario, (coordinador), México, Siglo XXI Editores, 2016, pp. 211-235, en especial las páginas 221-226

otro lado, aclarábamos también que la “inesencialidad (*Unwesen*)” era una desfiguración, pues mientras en la no-esencia acaece la no-verdad como forma previa a todo esenciar desocultante, en la inesencialidad se expresa la caída, el abandono, de esa no-esencia originariamente oculta y se instala el primado del revelarse del ente en lugar del ser. A nuestro juicio, este segundo modo de la inesencialidad identificado en la tercera reducción de la negatividad le acaece al ser en su aspecto enigmático durante el nihilismo. Desde nuestro punto de vista Heidegger se orienta en su análisis de Nietzsche en esta dirección interpretativa cuando afirma que “*El ser mismo, en la medida en que se traslada al desocultamiento de sí mismo –y sólo así es el ser- se dota (**begabt sich**) de la localidad de su advenir como albergue de su permanecer fuera*”²²⁹³. De esta forma el ser mismo se convierte en una promesa en tanto su modo de desvelamiento es un enigma y un misterio: “El ser, la promesa de su desocultamiento como historia del misterio, es él mismo el enigma... El ser mismo es el enigma. (*Das Sein, das Versprechen seiner Unverborgenheit als Geschichte des Geheimnisses, ist selbst das Rätsel... Das Sein selbst ist das Rätsel*)”²²⁹⁴.

3. Apertura y hermetismo de lo sagrado del ser: promesa, misterio y enigma.

A partir del primado de la inesencialidad del ser en la tercera reducción a la negatividad el segundo antecedente especulativo adquiere un aspecto hasta ahora no analizado, a saber, que el ser se convierte en un enigma y un misterio, lo cual determina que la historia de la metafísica se ocupe de él en tanto promesa: “*La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo (**die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins**)*”²²⁹⁵. La historicidad de la metafísica es condicionada por este carácter del ser. Que el ser sea un enigma y un misterio, esto es, que sea una promesa significa que así determinado en su desocultamiento se dirige al hombre: “El ser mismo en cuanto se retiene y se reserva a sí mismo en el desocultamiento de su esencia, ya se ha prometido en la esencia del hombre y ha intercedido en ella (*insofern es sich selbst in der Unverborgenheit seines Wesens vorenthält und spart*)”²²⁹⁶. Con lo cual en su carácter enigmático y misterioso: “El ser que se otorga de este modo, pero que se retiene en el quedar fuera, es *la promesa de sí mismo (ist das Versprechen seiner selbst)*”²²⁹⁷. Este modo de entender al ser como promesa revela su vinculación, con una negatividad constitutiva que “es el destino del ser mismo”, es decir, el ser ha de reducirse en el sentido de reconducirse hacia “la esencia del nihilismo”: “Pensar el encuentro del ser en su permanecer fuera quiere decir: penetrar en esa promesa, como la cual “es” el ser mismo. Es, sin embargo, en cuanto permanecer fuera, es decir, en la medida en que de él mismo no hay nada (*insofern es mit ihm selbst nicht ist*). Esta historia, es decir la esencia del nihilismo, es el destino del ser mismo (*Diese Geschichte, d.h., das Wesen des Nihilismus, ist das Geschick des Seins selbst*)”²²⁹⁸. El ser en tanto permanece fuera de su desocultamiento es nada, este modo de desocultamiento del ser hace de la historia de la metafísica, entendida como historia del ser, una historia del nihilismo, el nihilismo como forma de la negatividad en la cual el ser es nada es el destino del ser. Por ello Heidegger afirma: “Para el pensar la

²²⁹³ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 323. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²²⁹⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 336.

²²⁹⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 334. La oración destacada en bastardillas es de Heidegger

²²⁹⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 333.

²²⁹⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 333. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²²⁹⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 333. El término entrecomillado es de Heidegger.

esencia del nihilismo es el enigma”²²⁹⁹. El nihilismo es el enigma del pensar en tanto en el nihilismo el ser es nada: “Cuando el pensar se dispone a pensar, está ya en la admisión del enigma de la historia del ser. En efecto, apenas piensa, el ser ya se le ha dado a pensar. *El modo de la impresión inicial es el permanecer fuera del desocultamiento del ser en lo desoculto del ente en cuanto tal*”²³⁰⁰. De este modo Heidegger recapitula cómo se completa la sustracción del ser en el nihilismo:

“*Lo que esencia en el nihilismo es el permanecer fuera del ser en cuanto tal. En el permanecer fuera se promete él mismo en su desocultamiento (Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen. Im Ausbleiben verspricht es sich selbst in seiner Unverborgenheit)*... En cuanto promesa de su verdad, el ser retiene en sí su propia esencia. Desde ese retener en sí acontece la permisión de dejar fuera de permanecer fuera (*Aus diesem Ansichhalten geschieht das Zulassen der Auslassung des Ausbleibens*). El retener en sí desde la respectiva lejanía de la sustracción, retener que se oculta en la correspondiente fase de la metafísica, determina en cada caso en cuanto ἐποχή del ser mismo, una época de la historia del ser”²³⁰¹.

De esta forma el ser en su retracción que lo guarda como promesa de su desocultamiento, es decir, como un misterio y, por ello, en definitiva como un enigma, expresa su negatividad nihilista que conlleva una particular relación entre los tres elementos siguientes, a saber, el ámbito de lo “sagrado (*Heiligen*)”, su cierre correspondiente en “el desamparo (*im Unheimischen*)” y la “apatridad (*Heimatlosigkeit*)”. Este ámbito de lo sagrado se cierra en las otras dos formas mencionadas del “desamparo” y de la “apatridad” debido a que el ser en el nihilismo se revela como ente y no como el ser en cuanto tal, por eso Heidegger afirma: “El permanecer fuera se entrega al dejar fuera del ser mismo en el misterio de la historia como aquella en la que la metafísica mantiene oculta la verdad del ser en el desocultamiento del ente”²³⁰². Es decir, en términos de la tercera reducción de la negatividad no se trata de la “no-esencia” y de la “no-verdad” que fundamentan la “sustracción ocultante” del ser como su modo originario de esenciar en el ocultamiento, como su verdad; sino de la “inesencialidad (*Unwesen*)”, es decir, un desocultamiento del ser en el nihilismo como nada de ser, por lo tanto es un desocultamiento en el cual el ser permanece en resguardo, es decir, permanece “fuera del desocultamiento” y en tanto permanece fuera del mismo se desoculta como ente constituyendo así el punto cúlmine de la “Historia del ser”²³⁰³ en su sentido metafísico y nihilista²³⁰⁴. Heidegger explica la

²²⁹⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 341.

²³⁰⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 342. La oración destacada en bastardillas es de Heidegger.

²³⁰¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 347. La oración destacada en bastardillas es de Heidegger.

²³⁰² Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, GA 6.2., p. 347.

²³⁰³ Con respecto a este término Historia del ser ha de considerarse como central su relación con la metafísica y el nihilismo como momento culmine de la misma del modo lo siguiente: “¿Cuál es el alcance de lo contenido en la expresión “historia acontecida del ser”, desde la cual el decir de Nietzsche y el de cualquier otro pensador esencial cobra su verdadero significado? La siguiente proposición puede valer de respuesta a estas preguntas: *la historia de Occidente “es” la historia de la metafísica, la historia de la metafísica “es” la historia acontecida del Ser y la historia acontecida del ser “es”, como metafísica, la historia del nihilismo*. Si la desplegamos, podemos empezar diciendo que en ella “Occidente” y “metafísica” significan *lo mismo*, porque la metafísica es la esencia de Occidente y de su historia... Occidente es lo que es porque descansa en una estructura metafísica... La totalidad de la historia

articulación de los tres elementos por los cuales lo salvífico se desvanece dando cuenta de cómo el ser se caracteriza por “permanecer fuera del desocultamiento” en el nihilismo: “El permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salutífero (*alles Heilsame*) se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo salutífero se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado (*das Offene des Heiligens*)”²³⁰⁵. De esta forma el nihilismo como forma de negatividad conlleva un cierre de lo sagrado para con el ser: “El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios”²³⁰⁶. Ahora bien la contrapartida de este “desvanecerse de lo salutífero es la siguiente: “La oscura falta hace que todo ente este en el desamparo (*Im Unheimischen*), al mismo tiempo que, en cuanto es lo objetivo de una objetivación sin límites, parece tener una posesión segura y ser siempre familiar. El desamparo del ente en cuanto tal saca a la luz la apatridad (*Heimatlosigkeit*) del hombre histórico en medio del ente en su totalidad”²³⁰⁷. De esta forma encontramos en esta inesencialidad del ser la indigencia que caracteriza la época nihilista y el fin de la metafísica²³⁰⁸: “El dónde de un habitar en medio del ente en cuanto tal parece aniquilado, porque el ser mismo, en cuanto aquello que esencia en todo albergue, se rehúsa (*weil das Sein selbst als das Wesende aller Unterkunft sich versagt*)”²³⁰⁹.

De este modo en el nihilismo se desvela una dimensión sagrada del ser que se oculta en tanto éste se presenta como enigma, misterio y promesa para el hombre: “La esencia, según la historia del ser, de la indigencia de esta época se basa en la necesidad de la falta de necesidad. Más inquietante (*Unheimlicher*) que la falta de Dios (*der Fehl Gottes*), por ser más esenciante y más antiguo, es el destino del ser (*das Seinsgeschick*) como aquel en el que la verdad del ser se rehúsa en medio del embate del ente y sólo del

occidental, es decir, su comienzo, su desarrollo necesario y su final, remite a la historia oculta y esencial que determina su forma: la historia de la metafísica como historia acontecida del Ser. Además, hablar de Occidente y de metafísica implica hablar de nihilismo, pues ambas historias son a su vez, para Heidegger, nihilistas de principio a fin”. (Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, pp. 329-343; pp. 332-333. Los términos destacados en bastardillas, los términos destacados en bastardillas y entrecorillados y los términos entrecorillados son del autor).

²³⁰⁴ En este sentido puede afirmarse que: “Metafísica y nihilismo son lo mismo porque en ella el Ser en cuanto Ser y su verdad han quedado fuera, han quedado impensados a favor de lo ente, compareciendo entonces como lo ausente, como nada, como lo que rehúsa su desocultamiento en el acto en el acto de presencia de lo ente...”. (Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, pp. 329-343; p. 334).

²³⁰⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 357.

²³⁰⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, pp. 357-358.

²³⁰⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 358.

²³⁰⁸ Sobre el modo en que la filosofía de Nietzsche consuma la metafísica para Heidegger puede señalarse lo siguiente: “Conforme a la interpretación de Heidegger, el pensamiento de Nietzsche representa un doble final. En primer lugar, la posición metafísica fundamental de Nietzsche es el comienzo del acabamiento de la modernidad y de la metafísica de la subjetividad en que se fundamenta... En segundo lugar, el pensamiento de Nietzsche cobra a los ojos de Heidegger una dimensión más decisiva, pues su obra asume el papel de un final más radical que el acabamiento de la época moderna: puesto que esta época es en sí misma una época final, Nietzsche es el último metafísico de Occidente”. (Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, pp. 329-343; p. 334).

²³⁰⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 358.

ente”²³¹⁰. En tanto predomina la indigencia del ser al hombre “la verdad del ser no sólo no le es familiar sino que, siempre que aparece el “ser”, lo despacha como el fantasma de la mera abstracción, con la que no lo reconoce y lo rechaza como una nula nada”²³¹¹. Lo cual implica que hay un imperar del ser en el ocultamiento y su desocultamiento en tanto lo es como nada es una forma de ocultamiento: “Lo inquietante de la necesidad de la falta de necesidad (*Das Unheimliche der Not der Notlosigkeit*) se vuelve inaccesible, ciertamente, y extiende su mal entendido imperar en el dejar fuera del ser mismo”²³¹².

Si bien en la filosofía de Nietzsche la metafísica permanece impensada en su esencia, no obstante en ese desocultar metafísico del ser -en el cual desocultándose permanece oculto- puede pensarse originariamente la verdad del ser ²³¹³ en su modo de desocultamiento, en su relación con el tiempo con la eternidad y en su misterio. En este sentido hay una cierta ambigüedad en el tratamiento que da Heidegger a los pensadores idealistas alemanes, en especial, a Schelling, por un lado, es el pensador de ese misterio del ser y de su desocultamiento originario, por otro lado, es un pensador nihilista, de la retracción en la cual el ser se vuelve nada y se encubre²³¹⁴.

Desde nuestro punto de vista esta noción del nihilismo como enigma en la historia de la metafísica y misterio por el cual el ser se sustrae como nada²³¹⁵ se puede especificar a

²³¹⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 359.

²³¹¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 359. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²³¹² Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 359.

²³¹³ Por eso señala Heidegger: “El pensar del ser está tan decididamente implicado en el pensar metafísico del ente en cuanto tal que sólo puede abrir y andar su camino con la vara y el bastón que toma prestados de la metafísica. La metafísica ayuda e impide al mismo tiempo. Pero, dificulta la marcha no porque sea metafísica, sino porque mantiene su propia esencia en lo impensable. Sin embargo, sólo esta esencia de la metafísica, el que ocultando cobije el desocultamiento del ser y sea así el *misterio* de la historia del ser, concede a la experiencia del pensar según la historia del ser el pasaje a la dimensión libre como la cual esencia la verdad del ser mismo (*Dieses Wesen der Metaphysik jedoch, daß sie verbergend die Unverborgenheit des Seins birgt und so das Geheimnis der Geschichte des Seins ist, gewährt allererst der Erfahrung des seinsgeschichtlichen Denkens die Durchfahrt in das Freie, als welches die Wahrheit des Seins selbst west*)”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 360. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²³¹⁴ Dice Heidegger en torno a la relación entre Schelling y Nietzsche sobre este particular: “... a Nietzsche le queda a oscuras en qué relación se encuentra ese pensamiento que piensa el ultrahombre bajo la figura de Zarathustra, con la esencia de la metafísica. Por eso permanece oculto el carácter de la obra “Así habló Zarathustra”. Sólo cuando un pensamiento futuro sea capaz de pensar “ese libro para todos y para ninguno” junto con las “Investigaciones acerca de la esencia de la libertad humana” de Schelling (1809) y, por lo tanto, junto con la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel (1807) y con la “Monadología” de Leibniz (1714) y, además sea capaz de pensar estas obras no sólo metafísicamente, sino a partir de la esencia de la metafísica, entonces y sólo entonces se habrá puesto el fundamento para el derecho y el deber, para el suelo y el horizonte de una adecuada controversia”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 252-253, (p. 233). Los términos entrecorillados son de Heidegger). En este mismo sentido agrega Heidegger refiriéndose a Schelling y a esta dimensión especulativa expresada en toda su ambigüedad: “Todo ser es existir: existencia... El ser (aún-no-ser-un-ente) clausura (*Verschließung*)”. (Heidegger, Martin, *Nietzsche II, GA 6.2.*, p. 436).

²³¹⁵ A los efectos de especificar esta noción de nada en relación al ser dice Heidegger en su análisis de dicha relación en la filosofía de Hegel: “ “La nada” – como nada del ente. “La nada” – como nada del ser”. (Heidegger, Martin, *Hegel, 1. Die Negativität. 2. Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938/39, 1941), *GA 68*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 1-61; p. 17. Los términos entrecorillados son de Heidegger). En el mismo sentido y para especificar el modo en que el ser es nada dice Heidegger en el mismo texto: “La nada “del” ser – en el sentido de un genitivo

partir de lo señalado por Heidegger en el tomo 67 *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) y 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) se trata de dos reflexiones que acompañan epocalmente a sus cursos sobre Nietzsche en la cual se sistematizan los temas de los mismos. En tanto ser permanece impensado el “ser mismo (*Seyn selbst*)” no esencia en la historia del nihilismo²³¹⁶. En este sentido hay que diferenciar el desocultamiento del ente que acaece en el nihilismo del “ser mismo (*Seyn selbst*)” que permanece impensado en la consumación nihilista de la metafísica. En tanto hablamos de un desocultamiento impensado del ente este modo de desocultamiento del ente se corresponde con el “ser mismo (*Seyn selbst*)” en tanto impensado. Si el ser permanece impensado el desocultamiento del ente también. De esta forma lo impensado constituye “la esencia del nihilismo propio (*das Wesen des eigentlichen Nihilismus*)”²³¹⁷. El ser esencia como ese modo de desocultamiento y se “demora (*bleibt aus*)”, con lo cual el “desocultamiento mismo (*Unverborgenheit selbst*)” es solo del ente y el ser en tanto tal queda impensado y permanece oculto. Con lo cual el ser mismo queda transido de negatividad, pues en tanto impensado esta “ausente (*Ausbleiben*)”. Ahora bien esa “ausencia (*Ausbleiben*)” del ser es el ser mismo²³¹⁸. En el nihilismo el ser está vedado a sí mismo en su demorarse: “... es la nada en tanto ser mismo (*das Nichts als Seyn selbst*)”²³¹⁹. Con lo cual el nihilismo como nada del ser adquiere su movimiento temporal específico entendido como sustracción o retracción: “El ser mismo se sustrae (*Das Seyn selbst entzieht sich*)”²³²⁰ en el nihilismo porque al permanecer demorado como ser mismo en su desocultamiento queda impensado y, por ende, es nada.

Heidegger nos habla, entonces de dos movimientos complementarios en el nihilismo como forma de negatividad, existe una “falta de desocultamiento (*Ausbleiben der Unverborgenheit*)” por lo cual hay una “permanencia del ocultamiento (*Bleiben der Verborgenheit*)”. En este doble movimiento el nihilismo “se consume (*ist vollendet*)” históricamente. Lo propio del nihilismo es así “la ausencia del ser mismo (*das Ausbleiben des Seyns selbst*)”²³²¹, pero eso “propio (*Eigene*)” del nihilismo no constituye una “propiedad (*Eigentliche*)”. En tanto en la metafísica entendida como nihilismo el ser esencia como “ausencia (*Ausbleiben*)” lo propio del nihilismo es no tener propiedad sobre el ser. Por eso el nihilismo acontece en la metafísica en lo impropio; lo propio del nihilismo es, en su consumación histórica, su “impropiedad (*Uneigentlichen*)”. “La plena esencia (*Das volle Wesen*)” del nihilismo es, por lo tanto, la unidad de su propiedad e impropiedad. La impropiedad del nihilismo es una

subjetivo. El ser mismo es inexistente, tiene la nada en sí mismo (*Das Sein selbst ist nichthaft, hat in sich das Nichts*). (Heidegger, Martin, *Hegel, 1. Die Negativität, Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938/39, 1941), GA 68, pp. 1-61; p. 29. El término entrecomillado es de Heidegger).

²³¹⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, p. 216.

²³¹⁷ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 218.

²³¹⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 218.

²³¹⁹ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 219.

²³²⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 220.

²³²¹ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 224.

impropiedad que pertenece a la esencia del nihilismo. En esta “unidad esencial del nihilismo (*Wesenseinheit des Nihilismus*)” esencia una diferencia entre propiedad e impropiedad, pero la impropiedad –en tanto pertenece a lo propio del nihilismo no “cae fuera (*fällt heraus*)” de él. Propiedad e impropiedad del nihilismo son así un “caso específico (*ein besonderer Fall*)” de la relación general entre la “esencia (*Wesen*)” y la “inesencia (*Unwesen*)” cuya especificidad consiste en lo siguiente: “La inesencia pertenece a la esencia (*Das Unwesen gehört um Wesen*)”²³²². Reencontramos aquí nuevamente el aspecto que señalábamos previamente de la tercera reducción a la negatividad; se especifica en estos textos con más claridad la diferencia entre, por un lado, la “no-esencia (*Un-Wesen*) como verdad del ser, como el esenciamiento de la “no-verdad (*Un-Wahrheit*)” en tanto “sustracción ocultante (*verbergender Entzug*)” y, por el otro, la “inesencialidad (*Unwesen*)”. Si bien esta última pertenece a la esencia del ser, tiene la particularidad de que el ser en ella no se revela como tal, sino bajo el dominio del ente. Esta inesencialidad propia del primado del nihilismo tiene una serie de consecuencias que analizamos a continuación.

La esencia del nihilismo, en su aspecto propio y en su aspecto impropio, pertenece al ser mismo²³²³. Con lo cual la esencia del nihilismo expresa una negatividad que atraviesa al ser en su totalidad en tanto el ser es nada en el nihilismo. De esta forma al pensar la esencia del nihilismo no se piensa en una relación ajena o extraña al ser, sino que pensamos al ser mismo en su historia en la cual el ser es el que es. De allí que la esencia del nihilismo es “una cosa del ser mismo (*eine Sache des Seyns selbst*)”. Por ende la esencia del nihilismo atañe al ser mismo, pero le atañe en la medida en que el ser mismo está involucrado con la historia en la cual dicho ser no es el mismo por permanecer impensado. Heidegger propone en este marco un “torción (*Überwindung*)” del nihilismo y esta presupone un “pensamiento adversativo (*Entgegendenken*)”.

Este “pensamiento adversativo (*Entgegendenken*)” sobre el nihilismo contiene tres notas fundamentales. En este pensamiento se piensa como el ser se retrae, pero en esa retracción el ser ya está en relación a la esencia del hombre que es su “hospedaje (*Unterkunft*)”. Ese hospedaje del ser en la esencia del hombre es ya un “arribo (*Ankunft*)” del ser que se corresponde con el hombre. Con ese hospedaje del ser en la esencia del hombre se desplaza el desocultamiento del ente como tal que tornaba impensado al ser. Este pensamiento no omite pensar la “ausencia (*Ausbleiben*)” del ser que lo caracteriza en el nihilismo. Y, finalmente, el pensamiento en cuestión es un pensamiento que sigue al ser en su retraerse. Por todo esto puede decirse que en la “ausencia (*Ausbleiben*)” del ser se oculta el desocultamiento del ser y con él la esencia

²³²² Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, I. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 226.

²³²³ Para una crítica de esta concepción heideggeriana del nihilismo como inesencia cfr. Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, pp. 329-343; en especial pp. 340-343; también resultan sumamente esclarecedores los siguientes trabajos de Deleuze: Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 255 y ss.; Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 73-98; 157-219. También puede consultarse: Klossowsky, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, La Plata, Terramar ediciones, 1986, pp. 27-96; Demoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud para una ética de la crueldad*, Madrid, Siglo XXI editores, 1997, pp. 39-90; Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 450-490; Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de europea*, Madrid, Editorial Síntesis, sin año de edición, pp. 157-196; Hopenhayn, Martín, “Nietzsche y el eterno retorno de la liberación” en *Nietzsche actual e inactual*, Cragnolini, Mónica; Kaminsky, Gregorio (compiladores) Volumen 1, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del C.B.C., 1996, pp. 161-174.

del ser mismo. Pero, en la medida en que el ser está ausente en el desocultamiento del ente como tal, el ser ya está atribuido al hombre. El “pensamiento adversativo (*Entgegendenken*)” piensa esta esencia del ser mismo en referencia al hombre de modo que el ser en cuanto tal está tanto “retenido (*vorenthält*)” y al mismo tiempo se “reserva (*spart*)” en la esencia de su desocultamiento al hombre.

De este modo pensamos que en el nihilismo si bien el ser permanece como nada, no obstante, hay una “promesa (*Versprechen*)” de su desocultamiento²³²⁴. Hete aquí nuevamente, como decíamos más arriba, la presencia de la negatividad²³²⁵ en la tercera reducción entendida como inesencialidad del ser y las consecuencias de su primado en el nihilismo. Aquello que caracteriza a la impropiedad de la esencia del nihilismo es que dicha promesa del ser en su desocultamiento se convierte en una historia de la “omisión (*Auslassung*)” del ser y, por ende, de su “encubrimiento (*Verbergung*)”. Esta impropiedad de la esencia del nihilismo da que pensar, pues en ella acontece el “misterio (*Geheimnis*)” de la promesa del ser; el misterio de dicha promesa acontece porque el ser “se reserva (*spart sich*)” en el nihilismo. Este aspecto es aquel que permite referirnos a la metafísica como consumación del nihilismo. Debido a que la “omisión (*Auslassung*)” del ser –su ser nada en el nihilismo en tanto permanece ausente– es lo que permite el desocultamiento del ente como tal, este modo de encubrimiento del ser por medio del desencubrimiento del ente conforma la historia misma de la metafísica. De este modo el nihilismo consume esta historicidad de la metafísica.

La esencia del nihilismo se caracteriza entonces porque acontece en el marco de la historia de la “promesa” de desocultamiento del ser que se halla sustraído. Durante el nihilismo el ser es solo la “promesa” de su desocultamiento lo cual vuelve a su historia un “misterio”. Por eso el nihilismo tiene su esencia en que el ser sea nada, es decir, en que el ser permanezca bajo el modo de “la ausencia (*Das Ausbleiben*)” y en tanto ausente se convierte en un “enigma (*Rätsel*)”. Esta caracterización del nihilismo desde la definición del ser en términos de “misterio” y “enigma” indica que el ser necesita un “hospedaje (*Unterkunft*)”. Pero en el nihilismo el ser no tiene ese hospedaje y oculta su “necesidad (*Not*)”. El desocultamiento impensado del “ente como tal (*Seiende al solchen*)” determina que “la necesidad del ser no se manifieste (*die Not des Seyns nicht zum Vorschein*)”²³²⁶. El ente es en tanto el ser es “innecesario (*notlos*)”²³²⁷. El dominio

²³²⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 232.

²³²⁵ Dice Heidegger complementando esta caracterización de la negatividad: “La negatividad es incuestionable tanto en el sistema de *cumplimiento* de la metafísica occidental como también al interior en la historia de la metafísica en general. Lo incuestionable de la negatividad se recoge sobre (*zieht sich zurück auf*) lo incuestionable del pensar como la capacidad fundamental del hombre, cuya posición esencial estaba previamente fuera de discusión. ¿Qué significa esto incuestionable y qué abarca en su conjunto?”. (*Das Sein selbst ist nichthaft, hat in sich das Nichts*). (Heidegger, Martin, *Hegel*, 1. *Die Negativität, Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938/39, 1941), GA 68, pp. 1-61; p. 39. El término destacados en bastardillas es de Heidegger). Complementariamente a este razonamiento señala Heidegger sobre la relación negatividad, ser y ente: “Entonces, ¿qué significa la interrogación metafísica de la negatividad como interrogación de la esencia y el rol del pensar? Esto permaneció indecible: 1. La relación del hombre con el ser; 2. La diferencia entre ser y el ente. Esta doble diferencia pertenece a la unidad, a la unidad de la única pregunta: ¿De dónde?, si nunca a partir de ente se tiene al ser en su verdad y jamás a aquello en lo que ésta se funda. ¿Cómo se esta con el ser, si éste no es un ente, no es la entidad, pero tampoco “es” un mero complemento del ente?”. (Heidegger, Martin, *Hegel*, 1. *Die Negativität, Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938/39, 1941), GA 68, pp. 1-61; p. 41. El término entrecomillado es de Heidegger).

²³²⁶ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 250.

metafísico del nihilismo acaece cuando la necesidad creciente por el “ser mismo (*Seyn selbst*)” se encuentra en la “mayor excepcionalidad (*Äußersten*)” en relación con su necesidad. En la “mayor excepcionalidad” la “necesidad del ser (*Not des Seyns*)” deviene “innecesariedad (*Notlosigkeit*)”. Esta “innecesariedad” de manifestación del ser revela el “predominio (*Vormacht*)” de la esencia del nihilismo. En sentido estricto “innecesariedad (*Notlosigkeit*)” significa que la necesidad del “ser mismo (*Seyn selbst*)” por esenciar y desvelarse permanece oculta. De esta forma la “ausencia (*Ausbleiben*)” del desocultamiento del ser conlleva al “desvanecimiento de todo lo salvífico (*Entschwinden alles Heilsamen*)” y oscurece “la apertura de lo sagrado (*Das Offen des Heiligen*)”. Este “hermetismo de lo sagrado (*Die Verschlossenheit des Heiligen*)” ensombrece toda luz en torno a lo divinidad. Ese “oscurecimiento (*Verfinster*)” de lo sagrado oculta y encubre la falta de un Dios. Se trata de una ausencia de Dios en la época nihilista de la retracción del ser, de su no-mostración, la cual deja al ente que se desoculta en su lugar en “la no familiaridad (*Das Unhemische*)” de una “apatridad (*Heimatlosigkeit*)” en la historia del hombre²³²⁸.

Heidegger señala que la consecuencia de “la no familiaridad (*Das Unhemische*)” de una “apatridad (*Heimatlosigkeit*)” en “la época (*Die Epoche*)” que se caracteriza por el ocultamiento del ser en el desocultamiento del ente es la “era de la plena indigencia del ente como tal (*das Zeitalter der vollendeten Dürftigkeit des Seienden als solchen*)”²³²⁹. Esta época en la cual el ser queda reducido a nada porque se oculta guardando su “misterio” como un “enigma” al mantenerse en “la ausencia (*das Ausbleiben*)” que oscurece lo sagrado y el ente se desoculta sin ser pensado en su relación al ser, es la época en la que el ser y el ente permanecen impensados indicando “el dominio metafísico de la inesencia del nihilismo (*die Herrschaft des Unwesens des Nihilismus*)”²³³⁰. Este es el momento donde la ontología negativa se consume como nihilismo en el marco del segundo antecedente especulativo y expresa fenomenológicamente uno de los aspectos de la tercera reducción a la negatividad, esto es, la inesencialidad del ser.

4. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: El segundo antecedente especulativo en la Historia del Ser²³³¹.

Para Heidegger en su análisis de la obra de Nietzsche la temporalidad originaria se revela nuevamente como una cierta forma de temporalidad de la eternidad. Pero, en este caso la eternidad en sentido estricto no va a ser considerada una temporalización originaria del tiempo, pues el eterno retorno de lo mismo si bien es un devenir, no se trata de un tipo de devenir como el analizado en la interpretación que Heidegger lleva

²³²⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 250.

²³²⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, pp. 253-254.

²³²⁹ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 254.

²³³⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 254.

²³³¹ Dice José Emilio Esteban Enguita a propósito de la historia del ser, “... lo histórico, entendido como destino, pertenece al Ser en tanto en cuanto “Ser” significa ahora “historia acontecida del Ser” en su necesaria relación con aquel peculiar ente que Heidegger llama *Dasein*”. (Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Jiménez Rodríguez, Alba (editora), pp. 329-343; p. 330. El término destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor).

adelante del *Freiheitsschrift* de Schelling, sino que constituye la posibilidad del retornar identitario y permanente en el instante. El tratamiento del eterno retorno de lo mismo como un modo de explicitar la noción de eternidad lleva a Heidegger a concebir esta doctrina nietzscheana como una forma metafísica del tiempo que es inescindible del modo en que la Metafísica se consuma como nihilismo. De este modo la ontología negativa que subyace a esta concepción de la temporalidad como eterno retorno de lo mismo, a su cosmología²³³², es el nihilismo como Historia del Ser²³³³ en la Metafísica entendida como la consumación de dicho nihilismo²³³⁴.

En el marco del nihilismo como historia del desocultamiento del ser en la metafísica²³³⁵ y de la tercera forma de reducción de la negatividad la relación que Heidegger establece en el eterno retorno de lo mismo entre eternidad e instante difiere de la que vimos en el Capítulo 7 durante el tratamiento que Heidegger llevó adelante de esta misma relación

²³³² Con respecto a la discusión si el eterno retorno de lo mismo es una tesis cosmológico o si es un imperativo ético, al respecto afirma Scarlett Marton, “¿El eterno retorno: tesis cosmológica o imperativo ético? La pregunta pierde todo su sentido. Exhortar a vivir como si esta vida retornara un número infinito de veces no se reduce a advertir sobre el comportamiento humano; ella es mas que un imperativo ético. Sostener que esta vida retorna innumerables veces –guste o no- no se limita a describir el mundo; ella es mas que una tesis cosmológica. El eterno retorno es una parte constitutiva de un proyecto que pretende en definitiva terminar con el primado de la subjetividad. Destronado, el hombre deja de ser el sujeto frente a la realidad; deviene una parte del mundo”. (Marlon, Scarlett, “L’eternel retour du même: these cosmologique ou imperatif ethique?” en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 25, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1996, pp. 42-63; pp. 62-63). Sobre este punto también puede confrontarse: Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 70-73; 98-104.

²³³³ Dice Heidegger: “... nuestra reflexión ve con mayor claridad un rasgo de la esencia del nihilismo. La esencia del nihilismo reside en la historia, según la cual, en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad no se toca para nada al ser mismo y su verdad, de tal modo, que la verdad de lo ente como tal vale para el ser porque falta la verdad del ser. Es cierto que en la época de la incipiente consumación del nihilismo, Nietzsche experimentó y al mismo tiempo interpretó de manera nihilista algunos rasgos del nihilismo y, de esta manera, ocultó por completo su esencia. Pero Nietzsche nunca reconoció la *esencia* del nihilismo, como tampoco lo hizo ninguna metafísica anterior a él”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 264, (pp. 243-244). El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²³³⁴ Señala Heidegger sobre el nihilismo su historicidad y la metafísica: “Con todo, si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad el ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad y, de acuerdo con esto, no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es, en su esencia, nihilismo... Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en el refugio (*Das Sein selbst entzieht sich in seine Wahrheit. Es birgt sich in diese und verbirgt sich selbst in solchem Bergen*)”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 264-265, (p. 244)).

²³³⁵ Sobre este punto dice Heidegger: “La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo. Si es que la nada, como de costumbre, señala en dirección al ser, entonces la determinación histórica del ser del nihilismo debería haber señalado por lo menos el ámbito dentro del que se torna experimentable la esencia del nihilismo con el fin de convertirse en algo pensado que atañe a nuestra memoria... Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad. Pero, lo ente está presente en cada una de las perspectivas cuando es experimentado en cuanto ente. Entonces, nihilismo significa que lo ente como tal en su totalidad es nada. Pero lo ente es lo que es y tal como es, a partir del ser. Suponiendo que todo “es” reside en el ser, la esencia del nihilismo consiste en que no pasa nada con el *propio* ser. El propio ser es el ser en su *verdad*. Verdad que pertenece al ser”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 265-266, (p. 245). Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

en la filosofía de Schelling. Mientras la relación instante-eternidad en la exégesis de Schelling implicaba reconocer al primero como ámbito de la reunión de la totalidad del tiempo, es decir, del devenir completo de lo eterno que es Dios en su proceso de revelación, en el caso de Nietzsche se trata de cómo en el instante se alcanza una constancia y permanencia, una fijeza, que constituye la mismidad del eterno retorno.

También merece destacarse el desplazamiento semántico y filosófico del concepto de valor en el análisis que realiza Heidegger en su *Nietzsche*. Mientras en el segundo Capítulo veíamos como para Heidegger el alcance terminológico del concepto del valor estaba centrado en el juicio y el valer constituía la region intermedia del sentido, con lo cual filosóficamente el valor se refería en ese contexto a la reflexión lógica y Heidegger veía en dicho centramiento una opción filosófica legítima, en el caso del tratamiento de la filosofía de Nietzsche el valor, para Heidegger expresa el momento de mayor ocultamiento del ser cuando este se devela como nada en el nihilismo con lo cual la esencia del desocultamiento del ser consiste en su permanecer fuera del mismo, en ese sentido filosóficamente el valor y la transvaloración de todos los valores es el tema central de la ontología, es decir, de la metafísica y ya no de la lógica²³³⁶.

Por su parte la presentación heideggeriana del nihilismo europeo en la filosofía de Nietzsche como “enigma (*Rätsel*)” y “misterio (*Geheimnis*)” del ser en su “retraerse (*entzieht sich*)” hacia la “apatridad (*Heimatlosigkeit*)” del hombre en el “hermetismo de lo sagrado (*Verschlossenheit des Heiligen*)” que reduce el ser a nada, enmarca el carácter especulativo en este período de la reflexión heideggeriana y se contrapone al análisis realizado de lo sagrado en el Capítulo 8 en el marco de la exégesis de la poética hölderliniana. Mientras en el caso de Hölderlin la huida y retracción de los Dioses conlleva reconocer el núcleo último de negatividad que atraviesa a la eternidad y esto nos permitía hablar de una temporalidad propia de lo eterno, es decir, de los Dioses, como “caducidad de lo eterno”, en el caso de Nietzsche “El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino” y ese “ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios”. En la exégesis de Heidegger la “muerte de Dios”²³³⁷ en Nietzsche, como consumación del nihilismo, cumple así una función contrapuesta a la que cumplía en su exégesis sobre la huida de los Dioses en Hölderlin. Por eso puede señalarse a propósito de este fenómeno en el pensamiento de Nietzsche que: “Los dioses se retiran y el mundo se oscurece en el tiempo de la metafísica consumada cuyo fundamento pensó anticipadamente Nietzsche, manifestándose mediante su decir final de una historia en el cual del Ser queda menos que nada y en el que el hombre termina desgajándose de su

²³³⁶ Dice Heidegger sobre el tema del valor en el neokantismo y el término valor en Nietzsche: “En el siglo XIX se vuelve usual hablar de valores y pensar en valores. Pero sólo se hizo verdaderamente popular gracias a la difusión de las obras de Nietzsche... Gracias a una ocupación erudita con la filosofía y la reforma del neokantismo se llega a la filosofía de los valores. Se construyen sistemas de valores y en ética se persiguen los estratos de valores. Hasta la teología cristiana determina a Dios, el summum ens qua summum bonum, como el valor supremo... El valor y todo lo que tiene que ver con el valor se convierte en un sustituto positivo de lo metafísico”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); p. 227, (pp. 209-210)).

²³³⁷ Heidegger refiriéndose en este sentido a la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” en su relación con la voluntad de poder y los valores afirma: “Con la conciencia de que “Dios ha muerto” se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente supremos. Gracias a esta conciencia, el propio hombre se muda a otra historia que es mas elevada, porque en ella el principio de toda instauración de valores, la voluntad de poder, es experimentada y tomada expresamente *en tanto que* realidad efectiva de lo efectivamente real, en tanto que ser de lo ente”. (Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort: “Gott ist Tot” ” en *Holzwege*, pp. 209-267, (pp. 193-247); pp. 250-251, (p. 231). Los términos entrecomillados son de Heidegger).

peculiar esencia y abrazando su más plena inanidad”²³³⁸. Esta es la nueva característica que adquiere el segundo antecedente especulativo en la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, hacer explícita la tensión entre la apertura a lo sagrado del ser como modo de su revelación con la cerrazón de lo sagrado en el nihilismo donde el modo de su ocultamiento y el permanecer fuera del desocultarse alcanzan su momento máximo.

De este modo la tercera reducción de la negatividad, la reducción a la verdad del ser como, “no-esencia”, “no-verdad” y “sustracción ocultante” muestra otro aspecto especulativo en su aplicación al análisis del nihilismo. A saber, en el nihilismo no predomina la “no-esencia”, sino la “inesencia (*Unwesen*)”, es decir, no se trata de la no-esencia como el ocultamiento originario del ser, sino del permanecer del ser en la ocultez de su desocultamiento y ello implica que su desocultarse se da en la caída en el ente; la expresión “inesencia” indica que el ser no se encuentra en su esencia. De esta forma, este nuevo aspecto especulativo de la tercera reducción, la inesencia del ser, señala para Heidegger que en el nihilismo existe una tensión entre el “permanecer fuera del desocultamiento (*Ausbleiben der Unverborgenheit*)” del ser y el “permanecer del desocultamiento” (*das Bleiben der Verborgenheit*)”²³³⁹ del ser. Tensión que conlleva a una diferenciación entre lo propio y lo impropio en el nihilismo. Por eso en esa inesencia, la esencia plena del nihilismo es la “unidad originaria” de su propiedad y su impropiedad²³⁴⁰ y, en este sentido, es que la inesencia pertenece a la esencia del ser²³⁴¹. Entonces debido a ello Heidegger puede considerar que la esencia del nihilismo corresponde plenamente a la historia del ser mismo²³⁴². De esta forma la impropiedad de la esencia del nihilismo es la historia de la “omisión (*Auslassung*)” del ser y el “ocultamiento de su promesa (*Verbergung des Versprechens*)”²³⁴³. De este modo lo impropio que caracteriza a la esencia del nihilismo acontece a partir de una “esencialidad (*Wesenheit*)” con lo propio del nihilismo²³⁴⁴. Es así que en el “esenciar (*anwest*)” de todo arribo ocultante hay también un “ausentar (*abwest*)” y “ausenciar (*Abwesen*)” que significan, pensados metafísicamente, una contraposición al “esenciar (*Anwesen*)” del ser. Se trata del “no ser en el sentido de una nada que nada (*Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts*)”²³⁴⁵. En términos de la Historia del ser así caracterizada el nihilismo tendrá su tratamiento complementario, y contrapuesto, acerca de este carácter especulativo que determina su esencia en los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* y en la Conferencia *Zeit und Sein*; tema que abordaremos en el próximo y último Capítulo.

²³³⁸ Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Limite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, pp. 329-343; p. 340.

²³³⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 222.

²³⁴⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 225.

²³⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 226.

²³⁴² Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 232.

²³⁴³ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, pp. 232-233.

²³⁴⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 234.

²³⁴⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus, 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1936/1938) 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) GA 67, p. 253.

Capítulo 10. El abismo del “tiempo-espacio”, el “portal de un nuevo instante” de la “eterna-lización” y la cuarta dimensión del tiempo.

Introducción: El “reino” del *Ereignis* y el otro comienzo.

Hemos visto en los Capítulos 7, 8 y 9 que la relación instante-eternidad es un descubrimiento fundamental en el marco del segundo antecedente especulativo para considerar a la eternidad como la búsqueda “temporariedad del ser en general”. Desde nuestro punto de vista esta tendencia se profundiza en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* recogido en el tomo 65 de la *GA*. Heidegger explicita el objetivo de este texto indicando que: “Los “Aportes” preguntan por una vía que recién se abre a través del tránsito al otro comienzo (*Übergang zum anderen Anfang*), en el que ahora ingresa el pensar occidental. Esta vía lleva el tránsito a lo abierto de la historia y lo fundamenta como una tal vez muy larga estancia, en cuyo cumplimiento el otro comienzo del pensar permanece siempre sólo lo vislumbrado, pero sin embargo decidido”²³⁴⁶. El tránsito lleva a la pregunta por la verdad y el ser, esto es, a la pregunta por la verdad del ser. El ser caído en el olvido se halla en la indigencia y solo interrogando por su verdad podemos iniciar el tránsito hacia el otro comienzo: “La pregunta por el ser es la pregunta por la verdad del ser (*Seyn*). Realizada y concebida históricamente se convierte en la *pregunta fundamental (Grundfrage)*, frente a la pregunta vigente de la filosofía por el ente (la pregunta conductora)”²³⁴⁷. La necesidad de plantear esta pregunta fundamental²³⁴⁸ y de iniciar con ella un tránsito hacia el otro comienzo²³⁴⁹ se debe a un estado de indigencia de la filosofía. La pregunta fundamental por la “verdad del ser”²³⁵⁰ caracteriza “... la época de la inacabable necesidad desde la oculta indigencia de la *falta de indigencia (aus der verborgenen Not der Notlosigkeit)*...”²³⁵¹ y se revela así la necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser en tanto “apertura para el ocultarse”, de allí el carácter fundamental de este preguntar. La posibilidad de plantear esta pregunta fundamental por la verdad del ser depende de una revisión de la temporalidad originaria y sus alcances: “Entretando la filosofía en tránsito hacia el otro comienzo, tiene que haber producido algo esencial: el proyecto, es decir, la inauguración fundante del espacio de juego temporal de la verdad del ser (*den Entwurf: d. h. die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns*)”²³⁵². Se trata de una revisión de la temporalidad originaria dado que en tanto la noción de

²³⁴⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman 1994, p. 4. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²³⁴⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, p. 6. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁴⁸ Señala al respecto Heidegger: “La pregunta por el “sentido”, es decir, según la dilucidación de “Ser y Tiempo”, la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la *verdad del ser (Wahrheit des Seyns)*, es y permanece *mi* pregunta y es la *única* mía, pues ella rige para *lo único por excelencia (Einzigsten)*”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, p. 10. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

²³⁴⁹ Por eso afirma Heidegger: En la época de la *plena incuestionabilidad* de todo basta preguntar por una vez *la* pregunta de todas las preguntas”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, p. 11. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²³⁵⁰ Heidegger caracteriza del siguiente modo a esta pregunta: “La pregunta “por el sentido del ser (“*Sinn des Seyns*”)” es la pregunta de todas las preguntas. En la realización de su despliegue se determina la esencia de lo que aquí “sentido” denomina, aquello en lo que se sostiene la pregunta como meditación, lo que ella como pregunta inaugura: la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad (*die Offenheit für das Sichverbergen, d.h. die Wahrheit*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, pp. 10 y 11. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

²³⁵¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, p. 11.

²³⁵² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, p. 5.

tiempo incluirá el espacio en un mismo nivel de igualdad, el “tiempo-espacio”, esto conllevará a una reflexión en torno a la noción de eternidad: “Es un bosquejo del tiempo-juego-espacio (*Es ist ein Vorriß des Zeit-Spiel-Raumes*), que la historia del tránsito tan sólo crea como un reino, para decidir desde su ley sobre los carentes de futuro, es decir, los siempre “eternos (“*Ewigen*”)), y los futuros es decir los únicos”²³⁵³. El “reino” que se crea a partir del espacio de juego temporal permitirá diferenciar entre lo eterno carente de futuro y la temporalidad de los futuros, los únicos, que corresponderá a otro modo de entender la eternidad, la “eternalización” y su “gran instante”.

El tratamiento de este “reino” será analizado por medio del *Ereignis* desarrollado en los *Beiträge zur Philosophie* y la Conferencia *Zeit und Sein* en tres versiones de la temporalidad como sentido del ser, 1) la temporalidad originaria entendida como “temporalidad abismal del tiempo-espacio” que se expresa en el “sitio del instante”; 2) la temporalidad del ser en general como la eterna-lización referida al “portal del nuevo instante” y al “gran instante” del paso del último Dios; y 3) la “cercanía” y “el venir a la presencia” como cuarta dimensión del tiempo. Estas consideraciones se ubican en el tránsito del primer inicio, marcado por el primado de un camino que se consume en la obra *Sein und Zeit* (1927) -que nosotros hemos dado en llamar primer antecedente especulativo para explicitar la temporalidad originaria- hacia el segundo comienzo donde se consolidan las tesis de los *Beiträge* (1936-1937) y de la Conferencia *Zeit und Sein* que nosotros hemos dado en llamar segundo antecedente especulativo para explicitar la temporalidad originaria. Esta transición es expresada en el apartado 132 de los *Beiträge* cuando Heidegger explicita que frente a la formulación de la diferencia ontológica tal como fue presentada en *Sein und Zeit* se requirió del “intento de superación del primer planteo de la pregunta por el ser”²³⁵⁴ en dirección a la verdad del ser. A nuestro juicio, complementando el señalamiento de Heidegger, ha de afirmarse que un camino, el del primer comienzo, no es negado por el otro camino, el del segundo comienzo²³⁵⁵. Del mismo modo y en el mismo espíritu, nuestra formulación del primer antecedente especulativo no consideramos que sea negada, sino complementada, por la formulación del segundo antecedente especulativo. Por ello seguimos como criterio orientador en torno a este tema la aclaración hecha por el mismo Heidegger en el “Prefacio” a la obra de W. J. Richardson *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, a saber:

²³⁵³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 6. El término entrecomillado es de Heidegger.

²³⁵⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 250.

²³⁵⁵ A modo de ejemplo señala Heidegger: “*Abandono del ser*: que el ser abandone en ente, este se entrega y de este modo se deja convertir en objeto de maquinación. Todo esto no es simplemente “decadencia”, sino que es la primera historia del ser mismo, la historia del primer comienzo y de lo que de él deriva y así necesariamente queda atrás. Pero incluso este quedar atrás no es un mero “negativum”, sino que pone de manifiesto en su fin por primera vez el abandono del ser, supuesto que desde el otro comienzo se plantea la pregunta por la verdad del ser y de este modo comience a salir al encuentro del primer comienzo”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 111. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger). Y complementariamente sobre los dos comienzos también señala Heidegger: “El abandono del ser determina una época única en su género en la historia de la verdad del ser. Es la edad del ser de largo tiempo en el que la verdad vacila en poner en claro su esencia... El abandono del ser se vela en la creciente validez del *cálculo*, de la *velocidad* y de la *exigencia* de lo masivo. En este ocultamiento se encuentra el más obstinado no-esencia del abandono del ser y lo hace inatacable”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 120. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

“El pensar del viraje *es* un giro (*Wendung*) en mi pensar. Pero este giro no resulta de una alteración del punto de vista y mucho menos de un abandono de la cuestión central en “Ser y Tiempo” ... La distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” se justifica sólo con la condición de que se tenga en cuenta que solo bajo lo pensando en “Heidegger I” llega a ser accesible lo que se ha de pensar en “Heidegger II”. Pero “Heidegger I” solo es posible si está contenido en “Heidegger II” ”²³⁵⁶.

Es decir, como aclara Heidegger en su carta a Richardson publicada en el “Prefacio” de la obra, el primer camino del hombre al ser seguido por el “Heidegger I” no es invalidado u objetado por el segundo camino del ser al hombre seguido por el “Heidegger II”, sino complementado. Del mismo modo, afirmamos nosotros, el primer antecedente especulativo para la explicitación de la temporalidad originaria no es negado por el segundo antecedente especulativo para la explicitación de la misma, sino que bien entendido ese primer antecedente es radicalizado por la formulación del segundo y, en virtud de ello, comprendido en lo que contiene de más original en su profundidad conceptual. A la consumación de este segundo antecedente desde el cual se explicita la temporalidad originaria entendida como tiempo-espacio e instante de la eternalización en el marco del “otro comienzo” desde el ser hacia el hombre nos abocaremos ahora.

1. La temporalidad originaria: “tiempo abismal del tiempo-espacio” y su “sitio instantáneo”.

En el apartado 91 titulado “Del primer comienzo al otro comienzo” Heidegger caracteriza ambos comienzos y delimita en relación al “otro comienzo” la importancia de la verdad del ser.²³⁵⁷ Se plantea en el otro comienzo una relación del hombre al ser²³⁵⁸ que es complementada con un llamado desde el ser hacia el hombre²³⁵⁹ con respecto a lo cual Michel Haar señala: “El hombre no decide por sí mismo la esencia relacional que lo define, sino que su relación con el ser responde o corresponde siempre a la relación de antecedencia del ser para con él. El hombre es receptivo sino pasivo”²³⁶⁰. Por eso Haar se pregunta si: “¿No es esta la transposición ontológica del esquema místico de la *desposesión*? No soy yo quien habla, es Dios quien habla en mí. No es el hombre quien piensa, es el ser quien lo hace pensar. Heidegger seguramente respondería que la relación con el ser es más “vieja” o más originaria que cualquier mística y filosofía”²³⁶¹, es decir, “si hay receptividad hacia lo posible, el hombre no es pasivo. Para que algo sea *pensable*, primero debe ser y darse, presentarse a nosotros.

²³⁵⁶ Richardson, William John Society of Jesus, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, xvii y xxiii. El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²³⁵⁷ Heidegger caracteriza del siguiente modo ambos comienzos: “El *primer comienzo* experiencia y pone la *verdad del ente* sin preguntar por la verdad en cuanto tal porque lo no-oculto en ella, el ente en tanto ente, necesariamente predomina sobre todo...”

El *otro comienzo* experimenta la verdad del ser y pregunta por el ser de la *verdad (Wahrheit des Seyns und fragt nach dem Seyn der Wahrheit)*, para de este modo recién fundar el esenciarse del ser y dejar surgir al ente como lo verdadero de esa verdad originaria”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 179. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²³⁵⁸ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, pp. 109-157.

²³⁵⁹ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, pp. 159-199.

²³⁶⁰ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 109.

²³⁶¹ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 165. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son del autor.

Pero entonces debemos volvernos tanto hacia él como hacia nosotros”²³⁶². En ese sentido “...nuestro deseo de pensar el ser responde a este movimiento que lo lleva hacia nosotros, hacia el espacio de presencia y claridad que somos”²³⁶³. Por ello entonces, a juicio de Haar, subsiste la pregunta por la cuestión mística en el planteo de Heidegger ya que: “Es aquí donde el pensamiento del ser nos parece encontrar un presupuesto místico. ¿Por qué “místico”? Porque el acuerdo entre el ser y nosotros no es susceptible de la exposición o deducción trascendental como la relación sujeto-objeto”²³⁶⁴. En lo que sigue intentaremos presentar el aspecto ontológico temporal de este modo de comparencia del ser para el hombre en tanto para Heidegger, “este movimiento no es otro que el deseo original de aparecer y ser pensado”²³⁶⁵.

1.1. Tiempo-espacio y “abismalidad inagotable”.

Heidegger afirma con respecto al vínculo hombre-ser, ser-hombre en el apartado 133 lo siguiente: “El ser (*Seyn*) necesita del hombre para esenciar, y el hombre pertenece al ser (*Seyn*) para consumir su más extrema determinación como *Dasein*”²³⁶⁶. La relación entre ser y hombre, acontece entonces en el marco de un elemento primero que es el *Ereignis*. En las tres primeras secciones de este Capítulo examinaremos la estructura del *Ereignis* en los *Beiträge zur Philosophie* como una contienda conflictiva entre ocultamiento-mostración del ser y los Dioses para el ser-ahí expresados en el sitio del instante en el cual se asume el “portal para un nuevo instante” de la eterna-lización como temporalidad del ser en general; en la última sección examinaremos la estructura cuaternaria del *Ereignis* en la Conferencia *Zeit und Sein*. El *Ereignis* se despliega como una oscilación recíproca o “contrabalanceo (*Gegenschwingung*)” entre ser y hombre, hombre y ser aconteciendo así una relación de viraje y contra-viraje: “El viraje esencia entre el llamado-a (*Zuruf*) (al perteneciente) y la pertenencia (de lo que es llamado). Viraje es contra-viraje”²³⁶⁷. A los efectos de considerar las distintas implicancias de la relación hombre-ser, ser-hombre²³⁶⁸ examinaremos la articulación fenomenológica que Heidegger desarrollará entre abismo, tiempo-espacio, sitio instantáneo, el gran instante como portal y la eternidad como eternalización. Heidegger comienza a presentar así

²³⁶² Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 165. El término destacado en bastardillas es del autor.

²³⁶³ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 166.

²³⁶⁴ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 166. El término entrecomillado es del autor.

²³⁶⁵ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 166.

²³⁶⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 251.

²³⁶⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 407.

²³⁶⁸ Entre esas implicancias cabe mencionar posibles presupuestos místicos subyacentes al planteo de Heidegger. Como marco general para una ponderación de esos posibles elementos místicos en la relación ser-hombre ha de señalarse la importancia que la mística reviste en el pensamiento alemán antiguo, especialmente, en lo que atañe a la lengua germana en el pensamiento místico; dice a propósito de ello Ernst Benz: “La lengua francesa participó normalmente, y paso a paso, en el desarrollo del latín como lengua filosófica y científica. La filosofía escolástica de la Edad Media, sobre todo, en su centro, la Universidad de París, hizo del latín un instrumento perfecto para expresar en categorías exactas y precisas todos los procesos de la lógica y del pensamiento abstracto... En Alemania, la situación fue completamente diferente. La lengua filosófica y teológica, la lengua de las escuelas y las universidades alemanas, era el mismo latín que en Francia, puesto que el latín era la lengua europea de los teólogos y los científicos... En cambio, la lengua alemana de la Alta Edad Media fue una lengua esencialmente poética. La literatura alemana de la Edad Media fue la literatura del *Minnesang*, de los trovadores de *Heldenlied*, de los cantos épicos como el *Nibelungenlied*, y esto quiere decir que esta lengua era una lengua de imágenes, de alegorías, de parábolas, no de conceptos abstractos y de términos lógicos y filosóficos... La lengua alemana de la Edad Media no participó en el desarrollo escolástico de la filosofía, la teología y las ciencias”. (Benz, Ernst, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, Madrid, Siruela, 2016, p. 19. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

estas relaciones en el texto que nos ocupa: “Si nos es dada una vez más una historia, la creación exposición al ente desde la pertenencia al ser, entonces es inevitable la determinación: *preparar* el tiempo-espacio de la última decisión –si y como experimentamos y fundamos esta pertenencia-”²³⁶⁹. Es decir, se trata de preparar por medio del tiempo-espacio la última decisión por el otro comienzo. De este modo el tratamiento del tiempo-espacio y su alcance resulta fundamental para comprender este viraje: “Todos los comienzos son en sí lo acabado inaventajable. Se sustraen a la historiografía, no porque sean supratemporalmente-eternos sino mayores que la eternidad (*überzeitlich-ewig, sondern größer als die Ewigkeit*): los golpes del tiempo (*die Stöße der Zeit*) que conceden al ser la apertura de su ocultarse. La propia fundación de este tiempo-espacio se llama *ser-ahí (Da-sein)*”²³⁷⁰. El tiempo-espacio es una temporalidad diferente a la eternidad vinculada, nuevamente por Heidegger en este pasaje, a la supratemporalidad e intemporalidad. El tiempo-espacio es una temporalidad originaria porque constituye “los golpes del tiempo que conceden al ser la apertura de su ocultarse”²³⁷¹. La posibilidad de orientarse hacia el otro comienzo preguntando por la verdad del ser abandonando así la indigencia de su olvido, se liga a la temporalidad entendida como tiempo-espacio que hace posible el acontecimiento para ese abandono. Este tiempo orientado hacia el tránsito de un comienzo a otro es un instante no puntual:

“La pregunta pensante por la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) es el instante que soporta el tránsito. Este instante no es nunca realmente comprobable, menos aún para calcular. Sienta recién el tiempo del acontecimiento (*Zeit des Ereignisses*)... De este modo una larga futuridad se mantiene abierta en el instante (*So bleibt diesem Augenblick eine lange Zukünftigkeit aufbehalten*), supuesto que una vez más el abandono del ser del ente deba ser quebrado”²³⁷².

De esta forma, parece haber, una recuperación del valor que el futuro tiene para la estructura de la temporalidad cuando se trata de quebrar “el abandono del ser del ente”, en este caso ese futuro es posibilitado por el instante y el ámbito en el cual el tiempo originariamente se encuentra es en el “acontecimiento (*Ereignis*)”. Cuando en la segunda sección examinemos la relación instante-eternalización como temporalidad del ser en general volveremos sobre esta referencia a que “una larga futuridad se mantiene abierta en el instante”. El tránsito hacia el otro comienzo implica un presentir y ese presentir se enlaza al tiempo originario como tiempo-espacio: “El presentimiento (*Die Ahnung*) –mentando conforme a la disposición fundamental- no se dirige, como presentimiento habitual pensado calculadoramente, a la temporalidad venidera y próxima, recorre y mide toda la temporalidad: el tiempo-juego-espacio del ahí (*auf die*

²³⁶⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 13. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁷⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 17. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁷¹ De este modo lo señala Heidegger: “En su nombre se concentra la determinación del hombre, en tanto es concebido a partir de su fundamento, es decir, del ser-ahí (*Da-sein*), el cual vuelto hacia el acontecimiento como esencia del ser (*Da-sein kehrt dem Ereignis als dem Wesen des Seyns*) ha sido acaecido y sólo gracias a este origen como fundación del tiempo-espacio (“temporalidad”) puede encarecerse, para transformar la indigencia del abandono del ser en la necesidad del crear como devolución del ente”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 17-18. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

²³⁷² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 20.

künftige und nur bevorstehende, sie durchmisst und ermisst de ganze Zeitlichkeit: den Zeit-Spiel-Raum des Da)”²³⁷³. La temporalidad así presentada en la cual el instante y el futuro se relacionan como “tiempo–juego-espacio del ahí”, que se diferencia de lo meramente eterno, y que se articula en el acontecimiento, da cuenta de una ontología negativa que se halla a su base, lo “noedor del ser”, sobre la cual volveremos luego al examinar la tercera reducción. Dice Heidegger al respecto de esta ontología negativa del fundamento: “El fundamento funda como *a-bismo (Ab-grund)*; la indigencia como lo abierto del ocultarse (no el “vacío”, sino abismalidad inagotable)”²³⁷⁴. De este modo se constituye “El abismo como el *tiempo-espacio (Der Ab-grund als der Zeit-Raum)*”²³⁷⁵ y hace patente su negatividad abismal “El ser como acontecimiento –vacilante negación como (rehuso). Madurez: *fruto y donación*. Lo noedor en el ser (*Das Nichthafte im Seyn*) y el impulso contrario; *conflictivo* (ser y no ser)”²³⁷⁶. El ser como acontecimiento es noedor y “esencia en la *verdad*: claro para el ocultarse”²³⁷⁷, esa negatividad se expresa cuando el fundamento funda como abismo abriendo el tiempo-espacio en su “abismalidad inagotable”. Con este criterio Heidegger piensa desde los *Beiträge zur Philosophie* la historia de la metafísica como esenciarse del ser “en su vacilante negación como (rehuso)”:

“El camino hacia la esencia de la historia, concebido a partir del esenciarse del ser (*aus der Wesung es Seyns*) mismo, esta “fundamentalontológicamente” preparado a través de la fundación de la historicidad sobre la temporalidad (*die Grundung die Geschichte auf die Zeitlichkeit*). Ello significa, en el sentido de la “pregunta por el ser” conductora únicamente en “Ser y Tiempo”: el tiempo, en tanto *tiempo-espacio (Die Zeit als die Zeit-Raum)*, retoma en sí la esencia de la historia; pero en tanto el tiempo-espacio es el abismo del fundamento (*der Zeit-Raum der Abgrund des Grundes*), es decir, de la verdad del ser, se encuentra en su interpretación de la historicidad la remisión a la esencia del ser mismo, cuya interrogación es allí el único esfuerzo y no una teoría de la historia, ni una filosofía de la historia”²³⁷⁸.

El comienzo para Heidegger es histórico de allí que podamos plantear un viraje hacia un otro comienzo que interroge por la verdad del ser. Esa historicidad del comienzo se sustenta en la temporalidad originaria, el tiempo-espacio, que es el “abismo del fundamento” según indica la cita precedente; este abismamiento del ser motiva un interrogar por su esenciar en el otro comienzo. En ese sentido: “El comienzo tampoco es lo “eterno”, porque precisamente no es puesto fuera y apartado de la historia”²³⁷⁹. Que el comienzo sea repetible devela su carácter temporal originario y, en ese sentido, no

²³⁷³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 22.

²³⁷⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 29. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁷⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 29. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁷⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 29. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁷⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 29. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁷⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 33. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²³⁷⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 55. El término entrecomillado es de Heidegger.

puede ser un comienzo eterno en tanto la eternidad sea entendida como un “puesto fuera y apartado de la historia”. El tiempo-espacio se relaciona así con el acontecimiento en tanto se fundamenta en el esenciarse de la verdad del ser²³⁸⁰. La relación específica del tiempo con el esenciar de la verdad del ser se expresa en estos términos: “Este interrogar al ser realiza la inauguración del tiempo-juego-espacio de su esenciar: la fundación del ser ahí (*Dieses Erfragen des Seyns vollzieht die Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes seiner Wesung: die Gründung des Da-seins*)”²³⁸¹. El tiempo-juego-espacio se inaugura abismalmente por el esenciar de la verdad del ser y “... se produce dado que la necesidad del *cometido* más extremo es experimentada desde la más íntima indigencia del abandono del ser y autorizada por un poder estable”²³⁸². Es la indigencia del abandono del ser la que motiva la pregunta por el esenciar de su verdad que irrumpe al modo de una temporo-espacialidad de la decisión: “Lo *tempo-espacializante* de la decisión que irrumpe del ser mismo (*Das Zeit-raum-hafte der Entscheidung als aufbrechende Kluftung des Seyns selbst*)”²³⁸³. De esta forma queda delimitado el ámbito para la articulación entre el tiempo-espacio y la pregunta por el ser, el *Ereignis*: “Este lugar, que por sí mismo recién funda nuevamente espacio y tiempo, es el ser-ahí, sobre cuyo fundamento por primera vez el ser mismo (*das Seyn selbst*) llega al saber como el *rehuso* (*Verweigerung*) y con ello como el acontecimiento (*Er-eignis*)”²³⁸⁴. El tiempo-espacio en tanto acontecimiento en el cual sabemos del rehuso del ser y de la indigencia de su olvido testimonia el tránsito del primer comienzo hacia el otro comienzo en el cual se plantea la pregunta fundamental por la verdad del ser. Dice Heidegger:

“En el *primer comienzo* la verdad (como desocultación) es un carácter del ente como tal, y de acuerdo con la transformación de la verdad en corrección del enunciado, la “verdad” se convierte en determinación del ente transformado en algo objetivo (verdad como corrección del juicio, “objetividad”, “*realidad*” –“ser” el ente).

En el *otro comienzo* la verdad es reconocida y fundada como verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) y el ser mismo como el ser de la verdad (*und das Seyns selbst als Seyn der Wahrheit*), es decir, como el *acontecimiento que vira sobre sí (in sich kehrlige Ereignis)*, al que le pertenece la caída anterior del quiebre y con ello del a-bismo (*Abgrund*)”²³⁸⁵.

²³⁸⁰ Dice Heidegger al respecto de los antecedentes de esta posición ya en *Sein und Zeit*: “‘Tiempo’ es en ‘Ser y Tiempo’ la *indicación (Anweisung)* y la *resonancia (Anklang)* de aquello que acaece como verdad del esenciar del ser (*Wesung des Seyns*) en la singularidad del acontecimiento-apropiador (*Er-eignung*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 74. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

²³⁸¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 87.

²³⁸² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 96. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁸³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 103. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²³⁸⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 140. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁸⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 185. Los términos destacados en bastardillas, los términos entrecorillados y el término destacado en bastardillas y entrecorillado son de Heidegger.

De esta forma en el “otro comienzo” el tiempo originario es entendido como tiempo-espacio; en el tránsito del “primer comienzo” al “otro comienzo” Heidegger caracteriza a la “verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*)” como abismo porque el ser se sustrae en tanto fundamento del ente, el ser oscila entre su manifestarse y su ocultarse, es decir, el ser se demora, se retrae y se sustrae. La verdad del ser esencia como “a-bismo” en tanto el ser permanece retraído en su condición de oculto. El abismo así entendido es un modo del fundamento que se relaciona con la ocultación e ilumina desde su estado de oculto²³⁸⁶. El esenciar de la verdad del ser en la abismalidad del tiempo-espacio da la característica temporal del otro comienzo. Por lo tanto la verdad del ser como tal es, desde nuestro punto de vista, la condición para que se despliegue la abismalidad del tiempo-espacio en el otro comienzo y el ser esencie de modo aclarante-ocultante. Heidegger señala que el tiempo ya resplandece desde el primer comienzo como “verdad del ser” y en el otro comienzo la “verdad originaria del ser” se funda sobre el tiempo, lo cual implica que hay que pensar la esencia del tiempo de modo originario:

“Que desde el primer comienzo *nos* resplandezca primero el tiempo como verdad del ser para la meditación repetidora, *no dice* que la plena verdad originaria del ser sólo podría ser fundada sobre el tiempo. Por cierto, tiene que en primer lugar pensar la esencia del tiempo tan originariamente (en su “extática”), que devenga concebible como posible verdad del ser como tal. Pero ya este examinar el tiempo lo trae en referencialidad al ahí del ser-ahí con la espacialidad del ser ahí y por tanto en esencial referencia al espacio... Pero tiempo y espacio, medidos por la representación habitual de los mismos, son aquí más originaria y plenamente el tiempo-espacio de ningún modo acoplamiento, sino lo más originario en su correspondencia”²³⁸⁷.

Desde nuestro punto de vista la cita precedente especifica el modo en que se relaciona la abismalidad del tiempo-espacio con “la verdad del *ser*”²³⁸⁸. El abismo explicita para el tiempo-espacio “lo más originario en su correspondencia” previo a toda representación cósmica del tiempo y el espacio como dos entidades separadas. En otros términos el abismo del tiempo-espacio es “más originario” a toda “representación habitual” de ambos por separado. Que el tiempo “resplandezca primero” no quiere decir que el espacio no sea equi-originario con él; el carácter extático del tiempo remite a la espacialidad del Dasein y en su esencia especifica cada uno, tiempo y espacio, se copertenecen mutuamente como tiempo-espacio. La correspondencia originaria tiene su “aclarante ocultación” en el “punto de giro”, esto es, cuando la “verdad del ser” esencia como un “centro que se abre” para la “*esencia de la verdad*”.

²³⁸⁶ Señala Heidegger al respecto: “El primer paso para la superación creadora del fin de la metafísica tendría que ser realizado en dirección a que la actitud pensante en un aspecto retenida, pero a la vez en otro aspecto llevada radicalmente fuera de sí.

El retener quiere decir: preguntar por el *ser* del ente (*Sein des Seienden*). Pero la superación: preguntar antes por la *verdad* del ser (*Wahrheit des Seyns*) por lo que en la metafísica *nunca* se tornó pregunta ni podría tornarse tal”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 182. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²³⁸⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 189.

²³⁸⁸ Dice Heidegger al respecto: “La verdad del *ser* es nada menos que la *esencia de la verdad* concebida y fundada como aclarante ocultación (*als lictende Verbergung*), el acaecimiento del ser ahí (*das Geschehnis des Da-seins*), del punto de giro en el viraje, en tanto centro que se abre”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 189. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger).

La relación equi-originaria entre tiempo y espacio no es simétrica, pues si bien ambos son de la misma esencia el tiempo crea espacio, es emplazante: “El tiempo en tanto extasiante-inaugurante es con ello en sí a la vez *emplazante*, crea “espacio”. Éste no es de igual esencia que él, pero perteneciente a él, como él a éste”²³⁸⁹. Por su parte el espacio genera espaciamento a partir de su vinculación con el tiempo, el: “... *espacio* tiene que estar concebido aquí originariamente como espaciamento (cómo éste se deja indicar, pero no concebir con plena originariedad, en la espacialidad del ser-ahí)”²³⁹⁰. Tenemos así una contraposición entre, por un lado, el desarrollo de la noción de tiempo en el primer comienzo²³⁹¹ y, por el otro, el modo en que se concibe el tiempo de modo originario en el otro comienzo²³⁹². La originariedad del tiempo no es concebida como tal durante el primer comienzo de la filosofía entendido como historia de la metafísica, sino en el otro comienzo donde es pensada desde el tiempo-espacio en el esenciar de la verdad del ser que se visibiliza en el acontecer apropiador²³⁹³. El tránsito hacia el otro comienzo es una confrontación con la historia del primer comienzo²³⁹⁴. En este yace aún oculta la verdad del ser y, por ello, la esencia de la entidad se percibe como “presencia estable”²³⁹⁵. Con “esta interpretación más que nunca cuestionable” se aborda desde el otro inicio la delimitación del concepto de tiempo originario que no será inmediata pues el tránsito de un comienzo al otro tiene su dinámica: “Con la elevación de la disposición al tránsito desde el fin del primer comienzo al otro comienzo, ingresa el hombre acaso no sólo en un “período” aún no sido, sino en un ámbito de la historia enteramente otro. El fin del primer comienzo se extenderá todavía por largo tiempo al

²³⁸⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 192. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁹⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 192. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

²³⁹¹ A propósito de ello señala Heidegger aludiendo al tiempo y espacio en el primer comienzo: “Cómo son espacio y tiempo experimentados y concebidos, nombrados en el primer comienzo: ¿qué significa aquí interpretación “mítica?””. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 207. El término entrecomillado es de Heidegger).

²³⁹² Heidegger indicando que solo en el segundo comienzo el tiempo y el espacio encuentran su unidad originaria: señala al respecto de ambos en el primer comienzo que: “... la esencia más originaria del tiempo (*das ursprünglichere Wesen der Zeit*) no llega para nada a la experiencia, tan poco como la del espacio (*wie jenes des Raumes*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 223).

²³⁹³ Heidegger afirma sobre ello: “Que la entidad como presencia estable (*beständige Anwesenheit*) fue concebida así desde *antiguo*, rige ya como fundamentación para los más cuando en general preguntan por una fundamentación. Pero el carácter inicial y temprano en esta interpretación del ente no es inmediatamente una fundamentación, sino que hace por el contrario esta interpretación más que nunca cuestionable...” (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 195. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²³⁹⁴ Heidegger especifica esta confrontación de ambos comienzos: “Que la verdad del ser permanezca oculta, si bien la entidad está puesta en él (el “tiempo”), tiene que encontrarse fundamentalmente en la esencia del primer comienzo”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 196. El término entrecomillado es de Heidegger).

²³⁹⁵ Dice Heidegger: “Se podría pensar que la experiencia de fugacidad, del originarse y transcurrir, hubiera surgido y exigido como contrapartida el planteo de estabilidad y presencia (*die Ansetzung der Beständigkeit und Anwesenheit*). ¿Pero por qué rige lo que se origina y transcurre como lo no-ente? Por cierto sólo cuando la entidad consta ya como estabilidad y presencia (*Beständigkeit und Anwesenheit*). ¿Pero por qué rige lo que se origina y transcurre como no-ente? Por cierto sólo cuando la entidad consta ya como estabilidad y presencia (*Beständigkeit und Anwesenheit*). De allí que la entidad no haya sido leída del ente o bien del no-ente, sino que el ente esté proyectado sobre esta entidad, para sólo mostrarse en lo abierto de este proyecto *como* el ente o bien el no ente”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 195).

tránsito, sí, hasta el otro comienzo”²³⁹⁶. En este tránsito de un comienzo al otro se delinea el lugar para el acontecer de la esencia del ser, dice Heidegger al respecto:

“La historia del ser (*Die Seynsgeschichte*) conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes, insólitos acontecimientos (*seltene Ereignisse*). Los acontecimientos como tales: la asignación de la verdad al ser, el hundimiento de la verdad, la consolidación de su inesencia (de la corrección), el abandono del ser del ente, el ingreso del ser a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser) como del sitio solitario de paso del último Dios, el relampagueo de la singularidad única del ser (*Einzigkeit des Seyns*). Mientras la destrucción del mundo vigente como autodestrucción vocífera hacia el vacío sus triunfos, se concentra la esencia del ser en su apelación suma: como acaecimiento apropiador *adjudicar* (*zuzueignen*) al ámbito de decisión de la divinidad de los Dioses el fundamento y el tiempo-juego-espacio (*Zeit-Spiel-Raum*), es decir, el ser-ahí, en lo único de su historia”²³⁹⁷.

Entendemos el “*adjudicar*” de la esencia del ser en el “tiempo-juego-espacio” como el juego del abismo posibilitante del tiempo-espacio que, como examinaremos más adelante, es donde se avizora el “ámbito de decisión de la divinidad de los Dioses”, esto es, el paso del último Dios como momento cúlmine de la historia del ser. Por eso, a nuestro juicio, Heidegger afirma en la cita: “el ingreso del ser a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser)” remite al “sitio solitario de paso del último Dios” que constituye “el relampagueo de la singularidad única del ser”. Esta “singularidad única del ser” se mostrará en la originariedad del sitio del instante específico del abismo del tiempo-espacio dado que en la historia del ser que “conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes” se produce el traspaso del primer al otro comienzo, es decir, de la pregunta conductora sobre el sentido del ser del primer comienzo a la pregunta fundamental por la esencia de la verdad del ser en el segundo comienzo²³⁹⁸. De allí que sea fundamental reconocer la diferencia entre ambos modos de plantear las dos preguntas²³⁹⁹ porque el instante revela su importancia para el “relampagueo de la singularidad única del ser” en el otro comienzo:

“Para que, no obstante, este todo preguntar como subsistencia del ser-ahí en general sea promovido a una posibilidad decidible tiene en primer lugar que intentarse, a partir de la pregunta conductora (*Leitfrage*), crear, a través de su completo despliegue, un tránsito al salto a la pregunta fundamental (*Grundfrage*); nunca un tránsito inmediato hacia ésta.

²³⁹⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 227. El término entrecomillado es de Heidegger.

²³⁹⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 227-228. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²³⁹⁸ Dice Heidegger al respecto: “A diferencia de la pregunta conductora (*Leitfrage*) la pregunta fundamental (*Grundfrage*) se eleva como pregunta *formulada* (*gefaßte Frage*), con la formulación misma de la pregunta, para desde ésta, retrocediendo, lanzarse a la experiencia fundamental originaria del pensar de la verdad del ser (*in die ursprüngliche Grunderfahrung des Denkens der Wahrheit des Seyns*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 233. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²³⁹⁹ En este sentido: “... la pregunta fundamental tiene también como pregunta *formulada* (*gefaßte Frage*) un carácter totalmente otro”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 233. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

Tiene que ser hecho visible, que y por qué en la pregunta conductora la pregunta por la verdad (sentido) del ser permanezca impreguntada. Esta pregunta impreguntada es la pregunta fundamental, *vista* en el círculo visual del camino de la pregunta conductora (*im Blickkreis des Weges der Leitfrage*), vista solo indicadoramente: el tiempo como verdad del ser (*die Zeit als Wahrheit des Seyns*); éste inicialmente experimentado como presenciarse (*Anwesenung*) en las diferentes figuras”²⁴⁰⁰.

Este carácter totalmente otro de la pregunta fundamental se comenzó a gestar para Heidegger desde *Sein und Zeit*. En ese marco ya la presentación del “Ser para la muerte” ya contenía la posibilidad de comprender “el tiempo como verdad del ser” propio del otro comienzo: “Lo que ha sido pensado, es decir, *pre*-pensado en el contexto de “Ser y Tiempo” y *solo* aquí, es decir, “fundamentalontológicamente”, nunca antropológicamente ni “según concepción el mundo”, nadie lo ha vislumbrado aún, ni osado *reflexionar*”²⁴⁰¹. Tenemos así una relación, señalada por Heidegger, entre su tematización del tiempo en el primer antecedente especulativo en *Sein und Zeit* como antesala hacia la nueva tematización del tiempo en el segundo antecedente especulativo. Lo que se pensó y elaboró en *Sein und Zeit* se vincula a la temporalidad de un modo específico: “Que la muerte sea proyectada en el contexto esencial de la originaria *futuridad* (*Zukünftigkeit*) del ser ahí en su esencia fundamentalontológica significa, por cierto, en primer lugar, en el marco de la tarea de “Ser y Tiempo”: ella se encuentra en conexión con el “tiempo”, que está planteado como ámbito de proyección del ser mismo (*die als Entwurfbereich der Wahrheit des Seyns selbst*)”²⁴⁰². De esta forma *Sein und Zeit* de algún modo ya anticipa el otro comienzo y el segundo antecedente especulativo, pues: “Aquí se realiza la extrema medición de la *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) y con ello el instalarse del *espacio* de la verdad del ser, el *anuncio del tiempo-espacio* (*und damit das Beziehen des Raumes der Wahrheit Des Seyns, die Anzeige des Zeit-Raumes*). Entonces *no* para negar el “ser (“*Seyn*”)”, sino para fundar (*zu stiften*) la razón de su afirmabilidad plenamente esencial”²⁴⁰³. El abismo del tiempo-espacio funda para el ser “la razón de su afirmabilidad plenamente esencial”, en tanto es “abismo para el quiebre del ser”²⁴⁰⁴. Veremos en la sección siguiente que esa abismalidad originaria necesita del sitio instantáneo como “instantánea referencia al acontecimiento en que el ser es llamado por su clamor”²⁴⁰⁵ y de este modo el acontecimiento “deviene posible sitio instantáneo para la decisión”²⁴⁰⁶.

1.2. Tiempo-espacio y sitio instantáneo.

Hemos señalado que la abismalidad del tiempo-espacio implica dos “transplazamientos (*Verrückungen*)”²⁴⁰⁷ el transplazamiento temporal es el “desplazamiento (*Entrückung*)” y el transplazamiento espacial es el “emplazamiento (*Berückung*)”: “El “tiempo” como temporariedad, mentada la originaria unidad del desplazamiento que es aclarante

²⁴⁰⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 233-234. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴⁰¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 283. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²⁴⁰² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 284. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²⁴⁰³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 284. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²⁴⁰⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 31.

²⁴⁰⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 31.

²⁴⁰⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 32.

²⁴⁰⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 373, 381.

ocultante, da el fundamento más próximo para la fundación del ser-ahí (*Die "Zeit" als Temporalität, gemeint die ursprüngliche Einheit der sich lichtende verbergenden Entrückung, gibt den nächsten Grund zur Gründung des Da-seins*)²⁴⁰⁸. La expresión "El "tiempo" como temporalidad" y su mentar, desde nuestro punto de vista, significa cómo el abismo del tiempo-espacio en el sitio del instante asume el instante y la eternalización como temporalidad del ser en general. Con la temporalidad originaria del tiempo-espacio se relacionan el salto y el quiebre del ser. En cuanto al salto del ser dice Heidegger: "El salto es el dar-el salto (*Der Sprung ist die Er-sprungung*) de la disposición a la pertenencia al acontecimiento. Acometida y falta de advenimiento y huida de los Dioses, el acontecimiento, no es forzable según el pensar, bien por el contrario es para poner a disposición pensadamente lo abierto, que como tiempo-espacio (sitio instantáneo) hace accesible y estable en el ser-ahí el quiebre del ser (*die Zerklüftung des Seyns*)"²⁴⁰⁹. El salto significa adentrarse en el *Ereignis* permitiendo el quiebre del ser hacia el sitio instantáneo donde puede mostrarse; dice Heidegger al respecto:

"Todo el quiebre del ser (*Die ganze Zerklüftung des Seyns*) está con ello ya decidido conjuntamente en dirección de su inicial manifestación y ocultamiento... Al salto llegan siempre sólo pocos y éstos en diferentes sendas. Siempre son las del fundar, oferente del ser-ahí, en cuyo tiempo-espacio el ente como ente es custodiado y con ello abrigada la verdad del ser. Pero éste está siempre en extrema ocultación (*im äußersten Verbergung*), el desplazamiento (*die Entrückung*) en lo incalculable singular en la cresta más aguda y elevada, que constituye el a lo largo del a-bismo de la nada (*dem Ab-grund des Nichts*) y aún funda el abismo"²⁴¹⁰.

La verdad del ser queda en su "extrema ocultación" en "el abismo de la nada (*dem Ab-grund des Nichts*)" y necesita del salto para acceder a su manifestabilidad. Nótese tanto en el salto como en el quiebre del ser la presencia de la tercera reducción a la negatividad entendida como reconducción hacia la verdad del ser. Esto es la ocultación que funda como "no-verdad" y "no-esencia" la "sustracción ocultante" del ser como condición de su mostración indica fenomenológicamente que "... es inherente a la esencia de la verdad establecerse en el ente, para solamente así, llegar a ser verdad, ... ser ella misma en medio del ente"²⁴¹¹. El "a-bismo de la nada" como forma en la que "funda el abismo" es un juego de mostración para la verdad del ser y, al mismo tiempo, de ocultamiento, en tanto ella permanece en abrigo. De este modo el "a-bismo de la nada" remite a este doble juego en el *Ereignis* entre claro y ocultación: "Claro y ocultamiento (*Lichtung und Verbergung*), constituyendo el esenciarse de la verdad, nunca pueden por ello ser tomados como curso vacío y objeto de "conocimiento" como de un representar. Claro y ocultación son desplazando-emplazando el acontecimiento mismo (*Lichtung und Verbergung sind entrückend-berückend das Ereignis selbst*)"²⁴¹². El claro y el ocultamiento se muestran en el desplazamiento-temporal y en el

²⁴⁰⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 234. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴⁰⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 235.

²⁴¹⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 236.

²⁴¹¹ Heidegger, Martin, "Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-36)" en *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 1-74 (pp. 7-68); p. 50 (p. 51).

²⁴¹² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 236. El término entrecomillado es de Heidegger.

emplazamiento-espacial dando lugar al salto y quiebre del ser: “El salto más propio y amplio (*Der eigentlichste und weiteste Sprung*) es el del *pensar*. No como si a partir del *pensar* (enunciado) la esencia del ser (*das Wesen des Seyns*) fuera determinable, sino porque aquí, en el *saber* acerca del acontecimiento el quiebre del ser (*das Ereignis die Zerklüftung des Seins*) puede ser atravesado lo más ampliamente y las posibilidades del abrigo de la verdad en el ente medidas lo más ampliamente”²⁴¹³. En ese “abismo de la nada” se posibilita una salida del abrigo de la esencia del ser dando lugar en el acontecimiento al esenciar de la verdad del ser abandonando su olvido y la indigencia de su falta de indigencia. El salto del ser en definitiva es desde el “abismo de la nada” donde acontece el quiebre de su abrigo-ocultamiento hacia el “sitio instantáneo” de su mostración en el tiempo-espacio: “El salto deja surgir primeramente al ahí como el sitio instantáneo del donde y cuando”²⁴¹⁴. En este salto encontramos nuevamente la tercera reducción con una particularidad. Sabemos que la segunda reducción al fundamento se compone de la libertad, la trascendencia y el abismo, por su parte la tercera reducción en este caso asume desde su no-verdad, no-esencia y sustracción ocultante esa noción de abismo y profundiza su alcance mostrando el aspecto conflictivo del ser por llegar a la patencia: “El esenciar inicial de la verdad es contencioso (*streithaft*)”²⁴¹⁵. Heidegger se refiere a esto contienda señalando: “El tiempo-espacio, el *sitio instantáneo* de la contienda (ser y no ser) (*Der Zeit-Raum die Augenblicks-stätte des Streitens (Seyn oder Nichtsein)*)”²⁴¹⁶. En el sitio instantáneo²⁴¹⁷ acontece la contienda de ser y no ser en tanto el abismo funda el tiempo-espacio, el tiempo acontece como “instante (*Augenblick*)” y el espacio como “sitio (*Stätte*)”. Sobre esta conflictividad de la verdad del ser dice Heidegger:

“La verdad solo acaece instalándose en la contienda y en el espacio de contienda que se abre por medio de ella misma. Puesto que la verdad es el contraste (*das Gegenwärtige*) de claro y ocultación es inherente a ella lo que aquí se llama establecimiento. Pero la verdad no está de antemano en algún lugar en las estrellas ahí delante en sí a fin de alojarse luego con posterioridad en algún sitio en el ente. Esto ya es imposible porque solo la apertura del ente proporciona la posibilidad en algún lado y de un lugar llenado por lo presente. Claro de la apertura y establecimiento en lo abierto se pertenecen mutuamente. Ellos son el mismo único esenciar del acaecer de la verdad. Este acaecer es histórico de múltiples maneras”²⁴¹⁸.

De este modo la verdad del ser es una contienda de claro y ocultación donde actúan la no-verdad y la no-esencia en el marco de la tercera reducción: “La verdad es no-verdad

²⁴¹³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 237. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴¹⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 236

²⁴¹⁵ Heidegger, Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942-1943*, GA 54, p. 38.

²⁴¹⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 29. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴¹⁷ Para una caracterización diferente del instante en los *Beiträge* enfatizando las traslaciones de sentido de la noción de instante en *Sein und Zeit* y en los *Beiträge* y señalando la íntima relación con el espacio y el predominio de éste último en el tratamiento del instante en *Beiträge*, cfr. Garrido Maturano, Ángel Enrique, “La “desinstantaneización” del instante. Análisis de la noción de “instante-sitio” en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger” en *Éndoxa*. Series Filosóficas número 41, Madrid, UNED, 2018, pp. 171-193, en especial pp. 180-185.

²⁴¹⁸ Heidegger, Martin, “Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-36)” en *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 1-74 (pp. 7-68); p. 49 (pp. 49-50).

(*Un-Wahrheit*) en la medida en que es inherente a ella el ámbito de la procedencia de lo aún no-(des)ocultado en el sentido de la ocultación (*Verbergung*)... La verdad es la contienda originaria (*Urstreit*) en la que en cada caso de alguna manera, es conquistado disputando lo abierto al que se adelante y del que se retira todo lo que se muestra y se sustrae como ente”²⁴¹⁹. El ser se patentiza debido a esta “contienda originaria” entre lo abierto que se muestra en la no-verdad y da cuenta de una no-esencia porque aún no esta desocultado y se retira al abrigo: “El pensar, como inicial, funda el tiempo-espacio en su estructura de desplazamiento y emplazamiento y atraviesa el quiebre del ser en la singularidad, libertad, causalidad, necesidad, posibilidad y realidad de su esenciarse”²⁴²⁰. La fundación del tiempo-espacio “en su estructura de desplazamiento y emplazamiento” implica el sitio instantáneo en el que el ser quiebra su abrigo y llega al claro: “... la fundación del tiempo-espacio se anticipa en las necesidades de los abrigos esenciales de la verdad y del saber conductor acerca de ella”²⁴²¹ y preanuncia el pensar orientando hacia el otro comienzo. Heidegger se refiere a esta situación nuevamente como una relación del ser con los Dioses. En la sección anterior hicimos referencia a una “decisión de la divinidad de los Dioses” ahora Heidegger menciona que “El ser (*Das Seyn*) es el estremecimiento del diosar (del sonido previo de la decisión de los Dioses sobre su Dios)”²⁴²² y necesita “el tiempo-juego-espacio”: “Este estremecimiento amplía el tiempo-juego-espacio (*den Zeit-Spiel-Raum*) en el que él mismo llega a lo abierto como rehuso. De este modo el ser “es” el a-contecimiento del acontecimiento-apropiador del ahí (*das Er-eignis der Er-eignung des Da*), de eso abierto, en el que él mismo se estremece”²⁴²³. El ser en su rehuso llega a un claro ampliándose el juego del tiempo-espacio porque “... este acontecimiento apropiador (*Diese Er-eignung*) tiene la tendencia a lo propio como es-tremecimiento del diosar, que necesita el tiempo-juego-espacio para su decisión (*das den Zeit-spiel-raum für seine eigene Entscheidung braucht*)”²⁴²⁴ por el claro que acontece en el sitio instantáneo.

En el “estremecimiento del diosar” el ser alcanza “su magnitud” en el otro comienzo vinculado con “la decisión de los Dioses sobre su Dios” y el “Dios de los Dioses” de este modo Heidegger anticipa nuevamente la relación que el tiempo-espacio tiene con los Dioses y el diosar, tema que tratará en el paso del último Dios: “El ser alcanza sólo su magnitud, cuando es reconocido como lo que el Dios de los Dioses y todo diosar *requieren*. Lo “requerido” se opone a toda utilización. Pues es el acontecimiento apropiador del acaecimiento apropiador del ser-ahí donde es fundado el calmo sitio, en tanto del esenciarse de la verdad, el tiempo-juego-espacio del paso (*der Zeit-Spiel-Raum des Vorbeigangs*), el indefenso en-medio que desencadena la tempestad del acaecimiento-apropiador (*den Sturm der Er-eignung*)”²⁴²⁵. En este marco se destaca que el “esenciarse de la verdad” para el “paso” del ser “que desencadena la tempestad del acaecimiento-apropiador” requiere que en el “tiempo-juego-espacio” se dé el “calmo sitio” del instante para “el acontecimiento apropiador del acaecimiento apropiador” de

²⁴¹⁹ Heidegger, Martin, “Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-36)” en *Holzwege*, GA 5, pp. 1-74 (pp. 7-68); p. 48 (p. 49).

²⁴²⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 237.

²⁴²¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 237. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴²² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 239.

²⁴²³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 239. El término entrecorillado es de Heidegger.

²⁴²⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 240.

²⁴²⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 243. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

ese esenciar del ser. De este modo: “El “tiempo” debiera hacerse experimentable como el espacio-de juego “extático” de la verdad del ser (*als die “ektatische” Spiel-raum der Wahrheit des Seyns*) El des-plazarse (*Ent-rückung*) en lo aclarado debiera fundar el claro mismo como lo abierto, en lo que el ser (*das Seyn*) se reúne en su esencia”²⁴²⁶. Por lo tanto relacionando el diosar, el tiempo-espacio del sitio del instante en el cual “el ser se reúne en su esencia” Heidegger señala: “El ser (*Das Seyn*) es el estremecimiento de este diosar, el estremecimiento como la ampliación del tiempo-juego-espacio (*als die Erbreitung des Zeit-Spiel-Raumes*), en el que el mismo como rehusó acaece apropiadoramente su claro (el ahí) (*in dem sie selbst als die Verweigerung ihre Lichtung (das Da) sich eignet*)”²⁴²⁷.

La decisión del ser por el estremecimiento del diosar prepara el sitio intantáneo del tiempo-espacio para un claro de su acaecer apropiadoramente²⁴²⁸, por eso: “La decisión debe crear ese tiempo-espacio (**jenen Zeit-Raum**), los sitios para los instantes esenciales (*die Stätte für die wesentlichen Augenblicke*)”²⁴²⁹. Se trata de los “instantes esenciales” de la mostración del ser desde el “tiempo-espacio” que acaece, por un lado, en el “sitio del instante” desde la temporalidad originaria y, por el otro lado, como veremos en la asunción en dicho sitio de lo que Heidegger denomina el “gran instante” y el “portal de un nuevo instante” desde la eterna-lización como temporalidad del ser en general. Esa decisión por estos instantes esenciales, desde el tiempo-espacio como modo originario del tiempo que surge del desplazamiento y del emplazamiento de la verdad en la cual el ser esencia en el acontecimiento, no debe comprenderse en un sentido metafísico clásico²⁴³⁰. En ese sentido el acontecimiento en la “abismalidad del tiempo-espacio” anuncia la posibilidad de la singularidad de lo divino y con ello: “El acontecimiento y su disposición en la abismalidad del tiempo-espacio (*Das Er-ignis und seine Erfügung in der Abgründigkeit des Zeit-Raumes*) es la red de la que se suspende a sí mismo el último Dios, para desgarrarla y hacerla terminar en su singularidad, divina y raramente y lo más extraño en todo ente”²⁴³¹. Esta “abismalidad del tiempo-espacio” que abre el sitio del instante tiene las notas distintivas “de un tiempo más originario (*einer ursprünglicheren Zeit*)”²⁴³² y el “último Dios” puesto en estos términos también reviste un carácter temporal: “El Dios no es “siendo” ni “no siendo” tampoco es equiparable con el *ser*, sino que el ser esencia temporo-espacialmente como ese “entre” (*sondern das Seyn west zeitlich-räumlich als jenes “Zwischen”*) que nunca puede estar fundando en el Dios, pero tampoco en el hombre como presente ante la mano y viviente, sino en el *ser-ahí (Da-sein)*”²⁴³³.

²⁴²⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 242. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁴²⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 244.

²⁴²⁸ Heidegger señala al respecto: “*El ser esencia como el acontecimiento...* Aquí esta realizada, pensada a partir del ser-ahí, la completa otredad de la referencia al ser; y ello acaece en el tiempo-espacio que surge del desplazamiento y emplazamiento de la verdad misma (*als der Entrückung und Berückung der Wahrheit selbst entspringenden Zeit-Raum*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 260. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger).

²⁴²⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 98. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴³⁰ En este sentido: “Temporalizante espaciar –espaciante temporalización... como próximo circuito de ensamble para la verdad del ser, (i) pero ninguna caída en los conceptos comunes formales de espacio y tiempo (!)...”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 261).

²⁴³¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 263.

²⁴³² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 271.

²⁴³³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 263. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

El sitio instantáneo de la “abismalidad del tiempo-espacio” da cuenta de este “tiempo más originario” para el esenciar “temporo-espacialmente” del ser “entre” el “último Dios” y el ser-ahí. Desde nuestro punto de vista, como anticipamos más arriba, reencuentramos aquí nuevamente una formulación propia de la tercera reducción a la negatividad como verdad del ser en “la abismalidad del tiempo-espacio”. Si la segunda reducción se caracterizaba por ser una reconducción al fundamento entendido como una trascendencia de la libertad hacia el abismo del mundo, ahora el “abismo” alcanza toda su especificidad en el marco de la tercera reducción cuando Heidegger menciona que se ha de saltar por encima del movimiento de trascendencia del Dasein en dirección al ser y su verdad en el apartado 132: “Por ello no se trata de sobrepasar al ente (trascendencia), sino de saltar por encima de la diferencia y con ello de la *trascendencia* y preguntar inicialmente desde el ser y la verdad”²⁴³⁴. Un acontecimiento así definido por la temporalidad abismal del tiempo-espacio permite explicar el esenciarse de la verdad del ser como un juego de mostración-ocultamiento: “El acontecimiento como el *vacilante rehuso* y en ello la madurez del “tiempo”, el poder del fruto y la grandeza del obsequio, pero en la *verdad* como *claro* para el *ocultarse (als **Lichtung für das Sichverbergen**)*”²⁴³⁵. Este esenciar de la verdad se revela como originario: “La esencia como esenciar nunca es meramente representable, sino que solo es captada en el saber del tiempo-espacialidad de la verdad y de su respectivo abrigo”²⁴³⁶.

Para Heidegger “El fundar originario del fundamento (*Das ursprüngliche Gründen des Grundes*)... es el esenciarse de la verdad del ser”²⁴³⁷. En el marco de esta tercera reducción a la negatividad como verdad del ser el acontecimiento como “vacilante rehuso” indica “la madurez del “tiempo” ” porque “la *verdad* como *claro* para el *ocultarse*” hace de la “fundación (*Gründung*)” un fundamento que esencia en la “abismalidad del tiempo-espacio”. De esta forma la fundación explicita específicamente el vínculo entre fundamento y abismo en esta tercera reducción: “El *fundamento funda*, esencia como fundamento (*Der **Grund gründet, west als Grund***)”²⁴³⁸ y al hacerlo se explicita el carácter “ambiguo”²⁴³⁹ del fundamento, pues fundar en cierto sentido es ahondar: “Este fundamento fundante (*gründende Grund*) es alcanzado como tal y asumido. *A-hondamiento (Er-Gründung)*”²⁴⁴⁰. De este modo alcanzamos “La esencia del fundamento originariamente a partir de la esencia de la verdad, verdad y tiempo-espacio (a-bismo) (*Wahrheit und Zeit-Raum (Ab-grund)*)”²⁴⁴¹. La contraposición terminológica entre “fundación (*Gründung*)” y “a-hondamiento (*Er-Gründung*)” revela la ambigüedad esencial de todo fundar, ya que al mismo tiempo que el fundamento funda esencia y ahonda abismando. De este modo el abismo se revela como un “dejar *esenciar* el fundamento como fundante”²⁴⁴² que lleva al tiempo-espacio. El fundamento desde la verdad del ser esencia abismando en el tiempo-espacio: “Verdad, y con ello la

²⁴³⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 250-251. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴³⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 268. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²⁴³⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 287.

²⁴³⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 307.

²⁴³⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 307. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴³⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 307.

²⁴⁴⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 307. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴⁴¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 307.

²⁴⁴² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 307. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

esencia del fundamento se des-ensambla tempo-espacialmente. Pero en ello tiempo y espacio están concebidos originariamente desde la verdad y referidos esencialmente a la fundación”²⁴⁴³. De esta forma para Heidegger: “... en el circuito de la *fundación* y de su dominación pensante está el contexto en el que *tiempo y espacio* llegan a su concepto esencial”²⁴⁴⁴. Es decir el tiempo-espacio llegados por medio de la abismalidad a su “concepto esencial” preparan el sitio del instante como: “... *quiebre del acercamiento alejamiento entre abandono y hacer señas que cada vez se decide o bien desde aquí se oculta en la indecisión, es el origen de tiempo-espacio y el reino de la contienda (ist der Ursprung des Zeit-Raums und das Reich des Streitens)*”²⁴⁴⁵.

En definitiva en la tercera reducción a la negatividad el ocultamiento del ser tiene su quiebre y viraje²⁴⁴⁶ en el “reino de la contienda” entre el acercamiento y el alejamiento de su esencia: “De este modo el ser-ahí es el *entre (das Zwischen)* entre el hombre (como fundador de historia) y los Dioses (en su historia)”²⁴⁴⁷. De esta forma este “entre” se asocia a la fundación del abismo del tiempo-espacio en el cual acontece la historicidad de hombres y Dioses “unos para otros” en el *Ereignis*: “El entre (*Das Zwischen*), que no resulta apenas de la referencia de los Dioses a los hombres, sino ese entre, que funda primero el tiempo-espacio para la referencia, en tanto él mismo surge en el esenciarse del ser como acontecimiento y como centro que se abre, hace decidible a los Dioses y los hombres unos para otros”²⁴⁴⁸. Por lo tanto el abismo del tiempo-espacio surgido del *Ereignis* donde acaece el ser y los Dioses para el hombre remite al sitio instantáneo: “... como el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*), no en el sentido de los conceptos usuales de espacio y tiempo, sino como el sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser (*als das Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns*)”²⁴⁴⁹. El abismo del tiempo-espacio en su sentido originario se revela como el sitio del instante para que esencie la verdad del ser:

“El *tiempo-espacio* se despliega en su esencia como *sitio instantáneo* del acontecimiento. Sin embargo, el “instante” nunca es sólo el resto insignificante del “tiempo” apenas arrebatable (*Der Zeit-Raum ist in seinem Wesen als Augenblicksstätte es Ereignisses zu entfalten. Niemals jedoch ist der “Augenblick” nur der winzige Rest der kaum erraffbaren “Zeit”*)”²⁴⁵⁰.

²⁴⁴³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 308.

²⁴⁴⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 308. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁴⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 311. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁴⁴⁶ Dice Heidegger al respecto del quiebre y el viraje: “*Ser ahí es el acaecimiento del quiebre del centro de giro del viraje del acontecimiento (Da-sein ist das Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmitte der Kehre des Ereignisses). Quiebre es acontecimiento-apropiador (Erklüftung ist Er-eignung), sobre todo y antes el quiebre y desde él respectivamente el hombre histórico y el esenciarse del ser, acercamiento y alejamiento de los Dioses*”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 311. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

²⁴⁴⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 311. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴⁴⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 312.

²⁴⁴⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 323.

²⁴⁵⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 323. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

El instante se revela así como el “sitio instantáneo” de la temporalidad originaria entendida en términos de abismalidad del tiempo-espacio. Esta función central del instante, pero en relación con la eternidad, ya la habíamos señalado en las interpretaciones de Schelling, Hölderlin y Nietzsche. En este último caso en su articulación con el eterno retorno de lo mismo analizados por Heidegger en el *Nietzsche I* y *Nietzsche II*. No obstante, habría una diferencia central con lo expuesto en torno a Nietzsche porque en los *Beiträge* el instante es un sitio que se relaciona con un tratamiento de la eternidad como temporalidad originaria, a diferencia de lo que veíamos en la exégesis de Nietzsche donde se vinculaba a una constancia. En el punto siguiente nos referiremos a la eternalización, analizaremos cómo el sitio instantáneo del abismo tiempo-espacio presentado en esta primera sección se relaciona con el instante de la eterna-lización.

2. La temporalidad del ser en general: el instante de la eterna-lización.

En virtud de lo analizado en la sección precedente consideramos una serie de notas esenciales del tiempo originario entendido como sitio instantáneo del tiempo-espacio que enumeramos a continuación para enmarcar la función que presentaremos en esta sección sobre el instante de la eternidad. En primer lugar: “El tiempo-juego-espacio *de la confusión y de las señas*. Lo perteneciente al ser (*Der Zeit-Spiel-Raum der Wirrnis und der Winke. Das Zugehörige zum Seyn*)”²⁴⁵¹. Esto es: al ser pertenece un “tiempo-juego-espacio” en el cual oscila entre el hacer señas de su mostrarse y la confusión de su ocultarse. En segundo lugar tenemos la importancia del ocultarse como “carácter esencial” del ser: “Pero el esenciar de la verdad originaria sólo es experimentable cuando este en-medio aclarado, que se funda a sí mismo y determina tiempo-espacio, ha surgido en aquello *de lo cual* y para lo cual es claro, a saber, para el *ocultarse*. Pero el ocultarse es la enseñanza fundamental del primer comienzo y en su historia (de la metafísica como tal). El ocultarse es un carácter esencial del *ser*, y a saber precisamente en tanto ser necesita la verdad y por eso acaece apropiadoramente (*er-eignet*) al ser-ahí y de este modo es en sí originariamente acontecimiento”²⁴⁵². De este modo en el tiempo-espacio esencia el ocultarse inherente a todo esenciar de la verdad del ser que es “originariamente acontecimiento apropiador”. Pero, a este esenciar de la verdad del ser no pertenece solo el ocultamiento sino todo lo implicado en dicha esencia. Por eso en tercer lugar, Heidegger afirma: “La verdad nunca “es”, sino que esencia. Pues ella es verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) que “solo” esencia. De allí que esencia también todo lo que pertenece a la verdad, el tiempo-espacio y en lo sucesivo, luego, “espacio” y “tiempo” ”²⁴⁵³. La unidad originaria de tiempo-espacio pertenece a la esencia del ser de allí por eso en cuarto lugar, Heidegger reconoce: “... la indicación de la esencia tiene que saber que el claro para el ocultamiento (*die Lichtung für die Verbergung*) tiene que desplegarse tanto con respecto al tiempo-espacio (abismo), como con el conflicto y el abrigo”²⁴⁵⁴. El abismo tiempo-espacio es un “claro para el ocultamiento” de la esencia del ser como “conflicto” por el desocultamiento y como “abrigo” para el ocultamiento. En este sentido señala Heidegger en quinto lugar a: “La verdad como fundamento del tiempo-espacio”²⁴⁵⁵. En sexto lugar y complementando que la verdad del ser

²⁴⁵¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 329. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁵² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 330. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁵³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342. Los términos entecomillados son de Heidegger.

²⁴⁵⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 344.

²⁴⁵⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 354.

fundamenta el tiempo-espacio ha de señalarse: “El tiempo-espacio como sitio instantáneo desde el viraje del acontecimiento (*Der Zeit-Raum als Augenblicks-Stätte aus der Kehre des Ereignisses*)”²⁴⁵⁶. Esto es el acontecimiento implica un viraje en relación a la metafísica clásica para que el tiempo-espacio abra el sitio instantáneo en el cual abrigo y mostración del ser se hagan presentes a todo ser-ahí. En este viraje hacia el sitio-instantáneo del tiempo-espacio la pregunta fundamental por la verdad del ser se hace patente: “La íntima referencia de ser y el ser-ahí en su viraje se hace visible como lo que obliga y fuerza la pregunta fundamental a exceder la pregunta conductora y con ella a toda la metafísica, *más allá* de hecho a la *tempo-espacialidad* del ahí”²⁴⁵⁷.

En el marco de esta recapitulación de la abismalidad del tiempo-espacio y su sitio instantáneo Heidegger se referirá a una reformulación de la noción de eternidad que acercará estos análisis a los desarrollados sobre la originariedad del vínculo instante-eternidad en torno a Schelling y Hölderlin, señala al respecto: “El tiempo-espacio como surgiendo de y perteneciendo a la esencia de la verdad, como la así fundada estructura del desplazamiento-emplazamiento (ensamble) del ahí. (Aún no “marco” de la representación cósmica, aún no mero transcurrir en sí del uno tras otro)”²⁴⁵⁸. El tiempo-espacio “surgiendo de y perteneciendo a la esencia de la verdad” -es decir en tanto reducido y reconducido a dicha verdad- conlleva una nueva presentación del vínculo “*tiempo-eternidad-instante (Zeit-Ewigkeit-Augenblick)*”²⁴⁵⁹ que Heidegger refiere en el Parágrafo 238 de la sección d) titulada “El tiempo-espacio como el a-bismo (*Der Zeit-Raum als der Ab-grund*)” de la V Sección “La Fundación (*Die Gründung*)” de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Dice Heidegger allí en un pasaje de suma importancia para nuestro tema:

“Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar algún día. Lo que puede regresar, no como lo *igual*, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser, de modo que en esta manifestabilidad en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo! (*Das Ewige ist nicht das Fort-währende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren. Was wiederkehren kann, nicht als das Gleiche, sondern als das aufs neue Verwandelnde, Eine-Einzige, das Seyn, so daß es in dieser Offenbarkeit zunächst nicht als das Selbe erkannt wird!*)

¿Qué es entonces *eterna-lización (Was ist dann Ver-ewigung)*?”²⁴⁶⁰.

“Lo eterno”, la eternidad, puesto en relación con el tiempo-espacio abismal de la verdad del ser en su esenciar, no ha de comprenderse como lo que es meramente igual, sino como lo “transformador”. “Lo eterno” es transformador porque en lugar de meramente durar como una serie indiferenciada de horas es “lo único y único” que

²⁴⁵⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 354.

²⁴⁵⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 361. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁵⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 371. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁴⁵⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 371. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁴⁶⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 371. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

puede “regresar algún día”; lo eterno de este modo adquiere una cierta discontinuidad al sustraerse en el instante dando lugar a la posibilidad de la singularidad del ser, es decir, a su retornar. Por ello en lugar de eternidad Heidegger interroga por otro modo de entenderla, a nuestro juicio, un modo originario de comprenderla, la eterna-lización. La eterna-lización será sostenemos el modo en que lo eterno se sustrae en el instante oponiéndose a una mera continuidad lineal del tiempo, para que el ser pueda ingresar en la “manifestabilidad” “como lo nuevo”, es decir, en su diferencia con la interpretación metafísica que lo reduce a “lo mismo”. Esta relación entre instante y eternidad que menciona la cita se vincula de un modo específico, a nuestro juicio, con el “sitio del instante (*Augenblicks-stätte*)” del abismo del tiempo-espacio. A continuación explicaremos esta interpretación mostrando la articulación entre eternalización y tiempo-espacio por medio del instante.

2.1. “Llamado a (*Zuruf*)” y retención del ser.

Para examinar cómo Heidegger llega a la eterna-lización como temporalidad del ser en general hay que examinar el “llamado a” del ser en el sitio instantáneo. En el tiempo-espacio se da la apertura de las vías para el viraje del acontecimiento en la oscilación del ser desde su pertenencia al ocultamiento hacia su llamar²⁴⁶¹. De este modo en “la esencia oculta del tiempo-espacio” acontece “la acaecida abertura de las vías de viraje del acontecimiento”²⁴⁶². Por ello “la pregunta es cómo y en tanto qué el tiempo-espacio pertenece a la verdad”²⁴⁶³ y la respuesta señala: “Desde el sitio del instante del ser ahí (*Von der Augenblicks-stätte des Da-seins*)”²⁴⁶⁴ se constata la oscilación hacia la apertura del viraje para una posible mostración del ser, dice Heidegger especificando este sitio del instante:

“El sitio instantáneo (*Die Augenblicksstätte*), singularidad y acceso del más claro arrojamiento al ámbito del hacer señas desde el suave emplazamiento de lo que se rehúsa-titubea, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y el cuando de la historia del ser aclarándose-ocultándose desde el acaecimiento de la disposición fundamental de la retención (*Seinsgeschichte sich lichtend-verbergen aus der Ereignung der Grundstimmung der Verhaltenheit*). Ésta y la experiencia fundamental del ahí y de este modo del tiempo-espacio”²⁴⁶⁵.

²⁴⁶¹ Dice Heidegger sobre este clamor del ser: “El tiempo-espacio es la acaecida abertura de las vías de viraje del acontecimiento entre pertenencia y llamado a (*Zuruf*), entre abandono del ser y hacer señas (¡el estremecerse de la oscilación del ser mismo!) Cercanía y lejanía, vacío y donación, impulso y titubeo (*Nähe und Ferne, Leere und Schenkung, Schwung und Zögerung*), todo ello no puede ser concebido temporo-espacialmente desde las representaciones temporales-espaciales usuales, sino por el contrario, en ellas se encuentra la esencia oculta del tiempo-espacio”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 372. Los términos entrecorillados son de Heidegger).

²⁴⁶² Por eso Heidegger señala: “Espacio y tiempo, cada uno representado por sí y en el enlace habitual, surgen del tiempo-espacio, que es más originario que ellos mismos (*Raum und Zeit, je für sich vorgestellt und in der üblichen Verbindung, entspringen selbst aus dem Zeit-Raum, der ursprünglicher ist*)... el tiempo-espacio pertenece a la verdad del ser en el sentido del esenciarse como acontecimiento (sólo a partir de aquí por concebir por qué la referencia de “Ser y Tiempo” es transitoriamente orientadora”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 372. Los términos entrecorillados son de Heidegger).

²⁴⁶³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 372.

²⁴⁶⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 374.

²⁴⁶⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 375. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

En lo que sigue de esta sección explicaremos esta cita. En primer lugar, en cuanto a la “singularidad y acceso” al ser en el tiempo-espacio, el “sitio instantáneo” da para ello su “más claro arrojamiento al ámbito del hacer señas”. En el “sitio instantáneo” oscila el ser en modo del tiempo-espacio. Para comprender esta singularidad del ser hay que considerar que se ha producido una separación entre “tiempo” y “espacio”²⁴⁶⁶ desde la unidad “tiempo-espacio”²⁴⁶⁷. Heidegger señala que en la experiencia griega fundamental con la Οὐσία comienza la separación de tiempo-espacio en tiempo y espacio lo cual lleva a su transformación en conceptos cuantificables y calculables. La separación de tiempo y espacio pertenece al primer comienzo y a la mostración del ser en el ente²⁴⁶⁸: “El tiempo-espacio como esenciarse de la verdad (esenciarse del fundamento abismal) llega al saber tan sólo en la realización del otro comienzo. Pero antes permanece, y a saber necesariamente encubierto, en la figura del nombramiento conjunto inconcebido pero habitual de “espacio” y “tiempo”. ”²⁴⁶⁹. Asociar al tiempo con la subjetividad y al espacio con la objetividad²⁴⁷⁰ presupone ya su escisión, en su origen espacio y tiempo son tiempo-espacio y por ende son un fundamento abismal que solo puede patentizarse en el otro comienzo instaurado por la pregunta fundamental. Este otro comienzo testimonia el origen de tiempo-espacio y su pertenencia al acontecimiento en el cual esencia la oscilante verdad del ser por la cual interroga la pregunta fundamental: “Este origen del tiempo-espacio corresponde a la singularidad del ser como acontecimiento”²⁴⁷¹. De esta forma el tiempo-espacio “perteneciente a la esencia de la verdad del ser” en el marco del “fundamento aclarador del ocultamiento”²⁴⁷² plantea la pregunta por la singularidad del ser. La unidad de tiempo-

²⁴⁶⁶ En virtud de ello interroga Heidegger: “¿Por qué y bajo qué presupuestos la separación de espacio y tiempo es históricamente necesaria?”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 373).

²⁴⁶⁷ Señala Heidegger: “¿De dónde procede la preeminencia del vacío de espacio y tiempo, de su extensión representada inmediatamente, de su cuantificabilidad y su calculabilidad?”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 375).

²⁴⁶⁸ Señala Heidegger en relación a este punto: “La perplejidad del preguntar por “realidad” y “procedencia” de espacio y tiempo es caracterizante para el horizonte en el que en general se mueve la pregunta conductora: ¿qué es el ente?”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 376. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁴⁶⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 375. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁷⁰ Señala Heidegger: “El “tiempo” es tan poco yo-ico como el espacio cósmico; y con mayor razón no es el espacio “objetivo”, ni el tiempo “subjetivo””. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 376. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁴⁷¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 375.

²⁴⁷² Dice Heidegger sobre el “fundamento aclarador del fundamento”: “El espacio es radicalmente diferente del tiempo. Que el espacio en determinado respecto sea representado como ordo y como marco de lo copresente a la mano remite a que el espacio así representado deviene re-presentable en una actualización (determinada temporalidad). Sin embargo ello no dice nada acerca de lo que el espacio es. No hay razón alguna para remontarlo al “tiempo” porque la re-presentación del espacio es una temporalización. Antes bien, ambos son diferentes, acaso no solo en el número de las “dimensiones” habitualmente mentadas, radicalmente de la más propia esencia, y sólo en virtud de esa extrema diferencia remiten a su origen al tiempo-espacio (*und nur kraft dieser äußersten Verschiedenheit weisen sie zurück in ihren Ursprung, den Zeit-Raum*). Cuanto más puramente ha sido salvaguardada la esencia propia de ambos y cuanto más profundamente es puesto el origen, tanto antes se logra la captación de su esencia como tiempo-espacio, perteneciente a la esencia de la verdad como fundamento aclarador del ocultamiento (*Je reiner Eigenwesen beider gewahrt ist und je tiefer der Ursprung gelegt wird, um so eher glückt das Fassen ihres Wesens als Zeit-Raum zugehörig dem Wesem der Wahrheit als lichtendem Grund für die Verbergung*). (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 377. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

espacio en la salvaguardada de su origen²⁴⁷³, previa a la separación de ambos conceptos²⁴⁷⁴, implica que “espacio y tiempo son en esencia tan inagotables como el ser mismo”²⁴⁷⁵ y que “la unidad es la del origen”²⁴⁷⁶ de ambos²⁴⁷⁷. Encontramos nuevamente aquí una ontología negativa que caracteriza la “esencia destacada” del tiempo-espacio en su relación con el abismo: “*El tiempo-espacio como el a-bismo (Der Zeit-Raum als der Ab-grund)*”²⁴⁷⁸.

En segundo lugar en la cita que estamos analizando Heidegger habla de un “suave emplazamiento de lo que se rehúsa-titubea, cercanía y lejanía en la decisión”, desde nuestro punto de vista, se refiere de este modo a una contienda originaria entre el ocultamiento y el desocultamiento que se comprende desde el movimiento general de la tercera reducción a la negatividad: “Puesto que ser significa aparecer que surge (*aufgehendes*), salir de la condición-de-oculto, le es esencialmente inherente la condición-de-oculto, la venida a partir de ella”²⁴⁷⁹. Pero, este primado de lo oculto requiere de un mostrarse, de una apertura, el sustraerse del ser se constituye así en la condición de la mostración de todo surgir a la presencia. En este sentido la desocultación y la ocultación deben entenderse “no como dos sucesos distintos, arimados uno a otro, sino como uno y lo mismo”²⁴⁸⁰. Sin un claro en la condición de oculto no hay mostración, de allí que consideremos que en esta tercera reducción la sustracción es condición de todo venir a la patencia: “El claro no solo ilumina lo presente, sino que lo reúne y abriga en el venir a la presencia (*ins Anwesen*)”²⁴⁸¹. Heidegger escribe también en el texto que nos ocupa: “El claro de la ocultación no mienta la anulación (*Aufhebung*) de lo oculto y su liberación (*Freistellung*) y transformación en lo no-oculto, sino justamente la fundación del fundamento abismal para la *ocultación* (la vacilante denegación)”²⁴⁸². En este sentido, el ocultamiento es una nota positiva de todo aparecer, pues sin el ocultamiento no hay aparecer y mostración, pero el aparecer o venir a la presencia suprime el fundamento abismal de todo ocultamiento. Al surgir de este fundamento abismal que es una vacilante denegación el

²⁴⁷³ Dice Heidegger al respecto de este punto: “1. la esencia de ambos ha sido aclarada como respectivamente propia y

2. cada esencia destacada en sí ante la otra en su extrema separabilidad (*in seiner äußersten Geschiedenheit*), y

3. cada esencia concebida en sí como surgiendo de algo originario (*einen Ursprünglichen*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 377-378).

²⁴⁷⁴ “La interpretación de espacio y tiempo desde el espacio-tiempo no quiere acusar al saber vigente de espacio y tiempo como “falso””. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 378. El término entrecomillado es de Heidegger).

²⁴⁷⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 378.

²⁴⁷⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 377.

²⁴⁷⁷ Por eso Heidegger habla de un “esto originario la raíz común de ambos como otro de ellos y sin embargo de modo que como raíz necesita de esos ambos como “troncos”, para ser raíz-fundante de fundamento (la esencia de la verdad)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 378. El término entrecomillados es de Heidegger).

²⁴⁷⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 379. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁴⁷⁹ Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik, Sommersemester 1935*, GA 40, Tübingen, Max Niemeyer, 2020; p. 122.

²⁴⁸⁰ Heidegger, Martin, “Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)” en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 263-288, (pp. 249-274); p. 277 (262).

²⁴⁸¹ Heidegger, Martin, “Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)” en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 263-288, (pp. 249-274); p. 285 (270).

²⁴⁸² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 352. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

ser se patentiza en su verdad: “Pero este abrigo de lo abierto (*Bergung des Offenen*) tiene que ser a la vez y de antemano tal que la apertura siendo, llega a ser de tal modo que en ella esencia el ocultarse y por tanto el ser”²⁴⁸³. De este modo la reducción a la verdad del ser revela que en el fundamento abismal de lo oculto, el ser, viene a la patencia, pero al mismo tiempo lo oculto está al abrigo del ser. Dice Heidegger: “El abrigo mueve asimismo, de un modo determinado cada vez, el ocultarse hacia lo abierto, así como el mismo es atravesado y dominado por el *claro* del ocultarse. (cfr. la justificación de ese nexo en las Conferencias de Frankfurt de 1936)”²⁴⁸⁴. Por eso, a nuestro juicio, caracterizando el abismo precisamos la concepción ontológica de la negatividad presente en sitio instantáneo del tiempo-espacio²⁴⁸⁵.

En tercer lugar, en cuanto “a la historia del ser aclarándose-ocultándose” ha de señalarse que el tiempo originario del tiempo-espacio es concebido como abismo: “¿Qué es el abismo? ¿Cual es su manera de fundar? El a-bismo es el permanecer-en-camino del fundamento (*Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Gründes*)”²⁴⁸⁶. Este permanecer en camino hacia el fundar es una forma de negatividad en tanto ausencia: “A-bismo la ausencia; como fundamento en el ocultarse, un ocultarse en la manera de la denegación del fundamento. Pero denegación no es nada, sino un modo distinguido originario del dejar irrealizado, vacío; con ello un modo distinguido de inauguración”²⁴⁸⁷. Este modo de entender el abismo como ausencia en la cual el fundamento se rehusa no como mera nada sino como inauguración permite afirmar que: “El abismo es la *unidad originaria* de espacio y tiempo, esa unidad uniente que solo en su separación los deja separarse”²⁴⁸⁸. De este modo el abismo en tanto “unidad originaria” del tiempo-espacio explicita el modo en que la negatividad es constitutiva del aclararse-ocultarse de la historia del ser: “La verdad: el claro para el ocultarse... Pero la verdad no es simplemente claro, sino justamente claro para el ocultarse... Solo cuando estamos en el claro, experimentamos el ocultarse”²⁴⁸⁹. Tenemos así la complejidad del desocultamiento del ser en el sitio del instante desde este fundamento abismal del tiempo-espacio: “es el fundamento en tanto recogedor y elevándose a través, que sobreasale a lo oculto, sin sobreasumirlo...”²⁴⁹⁰. De este modo la originaria imbricación entre verdad²⁴⁹¹ y ocultamiento²⁴⁹² testimonia que “En el ocultarse esencia

²⁴⁸³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 389.

²⁴⁸⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 390. El término destacado en bastardillas es de Heidegger, la referencia a las Conferencias de 1936 en Frankfurt es a *Der Ursprung des Kunstwerkes* recogidas en GA 5.

²⁴⁸⁵ Dice Heidegger al respecto: “El a-bismo es el esenciarse originario del fundamento. El fundamento es la esencia de la verdad. Si, por lo tanto, el tiempo-espacio es concebido como a-bismo y captado en viraje el a-bismo más determinadamente a partir del tiempo-espacio, se inaugura entonces con ello la referencia en viraje y la pertenencia del tiempo-espacio a la esencia de la verdad”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 379).

²⁴⁸⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 379. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁴⁸⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 379.

²⁴⁸⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 379. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁸⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 346.

²⁴⁹⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 346. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁹¹ Heidegger señala al respecto: “... la formulación de que la verdad sea en primer lugar la ocultación *clareante (lichtende Verbergung)*... quiere decir que un claro se funda para lo que se oculta. El ocultarse del ser en el claro del ahí”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342).

²⁴⁹² Heidegger señala la complejidad de este movimiento del ocultamiento de la siguiente forma: “La apropiación-aconteciente (*Er-eignigung*) en su viraje no se encuentra solamente en el llamado-a ni en la

el ser (*Im Sichverbergen west das Seyn*)²⁴⁹³ y la tercera reducción ha de ser comprendida como reconducción hacia la verdad del ser.²⁴⁹⁴ Si “La ocultación requiere del más profundo claro”²⁴⁹⁵ en él se despeja el “sitio instantáneo” donde el abismo como “unidad originaria de tiempo-espacio”²⁴⁹⁶ asume el “llamado a (*Zuruf*)” del ser por su patencia.

En este punto hemos analizado la afirmación que señala al sitio instantáneo como acaecer de la “singularidad y acceso del más claro arrojamiento al ámbito del hacer señas”. No obstante en este sitio instantáneo, como sigue señalando la cita en cuestión, acaece aún “la disposición fundamental de la *retención*” del ser. El punto siguiente 2.2. nos remitirá al instante de la “eterna-lización” que presentamos en el inicio de este punto 2 como contra-movimiento a esa “disposición fundamental” de la retención del ser.

2.2. “El portal de un nuevo instante” para la eterna-lización.

Previamente señalamos la importancia y particularidad que adquiere la tercera reducción, pues en ella encontramos el carácter fundante del abismo en el rehusarse como sustracción ocultante: “El *a*-bismo es *a-bismo* (*Der Ab-grund ist Ab-grund*). En el denegarse lleva el fundamento de una manera destacada a lo abierto, a saber, a lo recién abierto de *ese* vacío, que por consiguiente es uno determinado. En tanto el fundamento también y justamente funda aún en el abismo y sin embargo no funda propiamente, se encuentra en la vacilación”²⁴⁹⁷. El abismo es “*a-bismo*” en tanto “*a-bismo*” porque es un abismamiento hacia lo abierto en tanto el fundamento se rehusa y rehusarse es un modo de abismarse. El fundamento se abisma en su rehusarse como “una manera destacada” de llegar a lo abierto, de este modo funda y “no funda” abriendo el ámbito de la “vacilante denegación” para la oscilación del ser. Abismo del tiempo-espacio y la vacilante denegación del fundamento preparan el “claro originario” para el “sitio instantáneo”: “*A-bismo* es la vacilante denegación del fundamento (*Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes*). En la denegación se abre el vacío originario, acaece el claro originario, pero al mismo tiempo el *claro*, para que se muestre en él la vacilación”²⁴⁹⁸.

pertenencia, no se agota en ninguno de los dos, y sin embargo, hace oscilar (*er-schwingend*) a ambos, y el estremecerse de esta oscilación en el viraje del acontecimiento apropiador es el más oculto esenciar del ser (*ist das verborgene Wesen des Seyns*)... El ser “necesita” al ser-ahí”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²⁴⁹³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342.

²⁴⁹⁴ Dice Heidegger en torno a este movimiento de la tercera reducción hacia la verdad del ser: “El “ahí” esencia y en cuanto esenciante debe a la vez ser asumido en su ser: Dasein. Por eso el sustentar inestante de la esenciación de la verdad del ser. Esta duplicidad como el enigma. Por eso el Dasein como el entre el *ser* y el *ente*”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 342-343. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

²⁴⁹⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342.

²⁴⁹⁶ Señala Heidegger sobre este esenciar: “La verdad nunca “es”, sino que esencia. Pues es la verdad del ser que “solo” esencia. Por eso esencia también lo que es perteneciente a la verdad, el tiempo-espacio y en lo sucesivo luego “espacio” y “tiempo” ”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342.. Los términos entrecomillados son de Heidegger)

²⁴⁹⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 379-380. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴⁹⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 380. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

En el abismo esencia la oscilación entre aclarar y ocultar: “El a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad”²⁴⁹⁹. En ese sentido como ya vimos en el análisis hermenéutico que Heidegger desarrolló de la filosofía de Schelling “El fundamento originario (*Ur-grund*) se abre como lo que se oculta sólo en el abismo”²⁵⁰⁰ y por contener esa negatividad esencial del ocultar originario “el abismo es plenamente disimulado a través del in-fundamento (*Un-grund*)...”²⁵⁰¹. Pero este “*fundamento originario (Ur-grund)*”²⁵⁰² pensado desde la verdad del ser no es solo un disimulo, sino que permite el esenciar del ser: “Cuanto más radicalmente el fundamento (la esencia de la verdad) es ahondado (*ergründet wird*), tanto más esencialmente esencia el ser”²⁵⁰³. Por eso una posible mostración del ser requiere que el tiempo-espacio que abre el sitio del instante se mantenga en lo abismal: “... el ahondamiento del fundamento tiene que osar el salto al a-bismo (*den Sprung in den Ab-grund*) y medir y sostener al a-bismo mismo”²⁵⁰⁴. Heidegger precisa este carácter de apertura de lo abismal y su ahondamiento para el esenciar del ser explicando que en él se constituye lo abierto como un “vacío”: “El a-bismo como permanecer-en-camino (*Der Ab-grund als Weg-bleiben*) en el sentido mencionado es el primer claro de lo abierto como “vacío” ”²⁵⁰⁵. Este “permanecer-en-camino” es una forma de ausencia que Heidegger relaciona con la “a-bismalidad del abismo” y la “vacilante denegación”²⁵⁰⁶: “ahora se trata solo de determinar la esencia del vacío mismo, ello quiere decir: pensar la a-bismalidad del abismo; como funda el a-bismo (*die Abgründigkeit des Abgrundes zu denken; wie der Abgrund grundet*)”²⁵⁰⁷.

El vacío como modo en que “funda el abismo” es una forma de designar un estar abierto del ser para su vacilante rehuso: “el vacío temporo-espacial, el originario estar abierto en el vacilante denegarse”²⁵⁰⁸. Esta forma de acaecer temporo-espacial en “la a-bismalidad del abismo” “es sólo siempre pensable desde el fundamento-originario”²⁵⁰⁹ en el cual “El a-bismo como esencia del fundamento ha de ser por cierto, el esenciarse de la verdad (del aclarante ocultamiento)”²⁵¹⁰. El “fundamento originario” se oculta porque “El a-bismo como primer esenciarse del fundamento funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporalización y espaciamento (*in der Weise der Zeitigung und Räumen*)”²⁵¹¹ de este modo el sitio del instante, donde se temporaliza este tiempo-espacio, desde nuestro punto de vista asume un modo de

²⁴⁹⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 380. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵⁰⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65), p. 380.

²⁵⁰¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 380.

²⁵⁰² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 380. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵⁰³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 380.

²⁵⁰⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65), p. 380.

²⁵⁰⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 380. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁵⁰⁶ Dice Heidegger sobre esta “vacilante denegación”: “¿Pero qué vacío ha sido aquí mentado? No ese inoculado de las formas de ordenamiento y marcos para lo presente ante la mano calculable de espacio y tiempo, no la ausencia de presente ante la mano al interior de ella... Sin embargo, ¿no tiene éste que dar con una exigencia, un buscar, un querer, para que pudiera ser un denegarse? Ciertamente, pero ambos se esencian respectivamente como acontecimiento...”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 380-381).

²⁵⁰⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 381

²⁵⁰⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 380-381.

²⁵⁰⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 381.

²⁵¹⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 381.

²⁵¹¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 383.

temporalidad aún mas originario: el instante de la eterna-lización. Explicamos a continuación esta afirmación.

Por un lado tenemos la eternidad y el esenciarse del ser: “Por largos tiempos esta esencia parece entumecida... Y así surge la apariencia de que la esencia de la verdad sobre el fundamento de esta dejada estabilidad, sea hasta “eterna”, sobre todo cuando se representa la “eternidad” como mera continuación”²⁵¹². La esencia del ser “parece entumecida” eso genera la apariencia de una estabilidad “eterna” entendiendo la “eternidad” como mera continuación, en este sentido las comillas de Heidegger a los términos eterna y eternidad significan, a nuestro juicio, que hay una concepción mas originaria de la eternidad donde la esencia del ser no se presente como “entumecida” y mera estabilidad al pensársela de un modo eterno. Por otro lado, hay una referencia al instante: “¿Estamos en el fin de un tal largo tiempo de endurecimiento de la esencia de la verdad y entonces ante el portal de un nuevo instante de su historia oculta?”²⁵¹³. Desde nuestro punto de vista el “portal de un nuevo instante” nos coloca ante una noción de eternidad diferente que permite pensar la esencia de la verdad del ser como no “entumecida”.

Al comenzar este punto 2 señalamos que Heidegger se refiere a la eternidad como “eterna-lización” en el ítem d) del Parágrafo 238 afirmando que lo eterno no ha de entenderse como lo meramente continuo, ni como la cancelación del tiempo sino como aquello que puede sustraerse en el instante. Desde nuestro punto de vista la temporalidad originaria acaece como temporalidad abismal del tiempo-espacio abriendo el sitio del instante para el oscilar del ser en su “vacilante rehusarse” y al hacerlo asume y recoge la temporariedad del ser en general como eterna-lización, esto es, la sustracción de lo eterno en el “portal de un nuevo instante” como posibilidad advenidera para que el ser retorne de modo “uno-único”. A nuestro juicio el sitio instantáneo concretiza en términos de temporalidad originaria tiempo-espacio la determinación de la temporariedad del ser en general entendida como “portal de un nuevo instante” de la eterna-lización²⁵¹⁴.

Especificando el alcance de este instante de la eternalización ha de señalarse que para Heidegger: “... dejar al ser (*Seyn*) en la condición de oculto y experimentar el ser (*Seyn*) son radicalmente diferentes. La experiencia del ser (*Seyn*), el sustentar su verdad, retrotrae al ente a su límite y le quita el aparente carácter único de su primacía. Pero de este modo no es menos, sino que por el contrario es más, esto es, esencia más en la esenciación del ser”²⁵¹⁵. La verdad del ser implica diferenciar entre el “ocultamiento del ser” que se experimenta en su condición de no-oculto y el “dejar el ser en la condición de oculto”, es decir, el caer del pensar en el olvido del ser. Por eso es tan importante el

²⁵¹² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342. Los términos entrecorrientados son de Heidegger.

²⁵¹³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 342.

²⁵¹⁴ Roberto Walton ha enfatizado esta necesidad de articular en *Beiträge* la temporalidad originaria y la temporariedad: “En virtud del contrabalanceo de ser y *Dasein*, la temporariedad (*Temporalität*) inherente a la verdad del ser coloca la temporalidad (*Zeitlichkeit*) extática analizada en *Ser y Tiempo* bajo su despliegue. La temporariedad es recogida y asumida por la temporalidad”. (Walton, Roberto J., “El “viraje” en los “Beiträge” de M- Heidegger y en lo manuscritos C de E. Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, Madrid, Sociedad Española de Fenomenología Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), número 9, 2012, pp. 89-115; p. 93. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

²⁵¹⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 255.

clarear para el venir a la presencia del ser: "... el clarear no es un mero dar luz, ni exponer a la luz (*Belichten*). Porque venir a la presencia significa durar (*währen*) en la desocultación desde la ocultación, y por eso el clarear desocultante-ocultante concierne al venir a la presencia de lo presente (*das entbergend-verbergende Lichten das Anwesen des Anwesenden*)”²⁵¹⁶. Esta “sustracción ocultante” del “venir a la presencia” como “durar en la desocultación desde la ocultación”, a nuestro juicio, refiere al “portal para un nuevo instante” que se abre en la eternalización y que es asumido en el sitio del instante hacia un cierto vacío del ser²⁵¹⁷. De este modo el vacío y el durar del “venir a la presencia” hacen a “la disposición fundamental de la más originaria pertenencia”²⁵¹⁸.

En el tránsito desde la indigencia, el ocultamiento de la esencia de la verdad del ser, hacia la apertura de su esencia se plantea la unidad entre la temporalidad del ser en general, como portal de un nuevo instante para la eternalización, y la temporalidad originaria, el tiempo-espacio abismal que abre el sitio instantáneo²⁵¹⁹. Heidegger afirma: “El tiempo-espacio como la unidad de la temporalización y espaciamiento originarios es él mismo originariamente el sitio instantáneo, éste la abismal esencia tiempo-espacialidad de la apertura del ocultamiento, es decir, del ahí”²⁵²⁰. El sitio instantáneo contiene la “abismal esencia tiempo-espacio” que hace patente “la apertura del ocultamiento”. A nuestro juicio la apertura en dicho sitio instantáneo asume la eterna-lización del “portal de un nuevo instante” en el que puede retornar advenideramente el ser: “Si esa temporalización y ese espaciar la esencia originaria del tiempo y del espacio, entonces su procedencia es abismal, fundante de abismo (*deren Herkunft, ab-gründige, den Ab-grund gründende*), hecha visible desde la esencia del ser.- Tiempo y espacio (originariamente) no “son”, sino esencia”²⁵²¹. Desde nuestra perspectiva “la procedencia” de “la esencia originaria del tiempo y del espacio” es abismal y se “hace visible desde la esencia del ser” en el sitio del instante porque la retracción de lo eterno en “el portal de un nuevo instante” es “fundante de abismo”, es decir, la eterna-lización funda: “... el a-bismar del fundamento: el esenciarse de la verdad (*das Ab-gründen des Grundes: die Wesung der Wahrheit*). Pero este surgir no es

²⁵¹⁶ Heidegger, Martin, “Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)” en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 263-288, (pp. 249-274); p. 284 (pp. 269-270).

²⁵¹⁷ Señala Heidegger sobre el vacío: “El “vacío” es la cumplida indigencia del abandono del ser, pero ésta ya movida hacia lo abierto y por lo tanto referida a la singularidad del ser (*die Einzigkeit des Seyns*) y su inagotabilidad”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 382. El término entrecomillado es de Heidegger).

²⁵¹⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 382. El término entrecomillado y el término destacado en bastardillas son de Heidegger.

²⁵¹⁹ Heidegger explica esta unidad de tiempo-espacio de forma abismal de la forma siguiente: “¿De dónde tiene el temporalizar y espaciar su uniente origen y su separación? (*Woher hat das Zeitigen und Räumen seinen einigen Ursprung und sein Geschiednis?*). ¿De qué tipo es la unidad originaria, que se separa en esta división y en qué sentido los separados están aquí como esenciarse la a-bismosidad (*als Wesung der Abgründigkeit*) justamente unidos? Aquí no se puede tratar de alguna “dialéctica”, sino del esenciarse del fundamento (por lo tanto de la verdad) mismo... Pero la verdad como fundamento funda originariamente como a-bismo (*ursprünglich als Ab-grund*). Y éste mismo funda como la unidad de la temporalización y el espaciamiento (*Einheit der Zeitigung und Räumung*). Tienen por lo tanto su esencia de aquello desde donde el fundamento es fundamento, del acontecimiento (*woher der Grund der Grund ist, aus dem Ereignis*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 383. El término entrecomillado es de Heidegger).

²⁵²⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 384.

²⁵²¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 385. El término entrecomillado es de Heidegger.

arranque alguno, sino por el contrario: el tiempo-espacio es sólo el despliegue esencial del esenciarse de la verdad”²⁵²².

“El tiempo otorga, nunca emplazando (*berückend*)”²⁵²³ porque emplazar corresponde al abarcar del espacio, es decir, a cierto hacer o constituir sitio²⁵²⁴. “El espacio pone en el tiempo, nunca desplazando (*entrückend*)”²⁵²⁵ porque ello corresponde a los éxtasis temporales. Emplazar sería el concepto propiamente espacializante, en tanto abarca con amplitud y en cierto modo hace sitio, fijando un lugar o ámbito, mientras que desplazar es el concepto temporalizante, en tanto mienta la reunión de los éxtasis temporales. Emplazar se refiere al sostener y abarcar propio del espacio y desplazar al salir y reunir propio de cada éxtasis temporal: “El sostén abarcador del emplazar tiene la no cerrada amplitud de las encubiertas posibilidades de la seña. La reunión del éxtasis tiene la lejanía inmedida, extraña a la medida, de lo dado conjuntamente y entregado en asignación”²⁵²⁶. De este modo el tiempo emplazante y el espacio desplazante se articulan originariamente en el “a-bismo del fundamento”: “Lo abierto del a-bismo no es sin fundamento. Abismo no es el no a todo fundamento como carencia de fundamento, sino el sí al fundamento en su oculta amplitud y lejanía”²⁵²⁷. El a-bismo no es “ “negativo”... contiene un “no”. Pero es el no originario que pertenece al ser mismo”²⁵²⁸. De este modo el abismo en su “no originario” revela la esencia de la tercera reducción: “... el despliegue de espacio y tiempo desde el tiempo-espacio, concebido propia y originariamente como el abismo del fundamento, al interior del pensar del otro comienzo”²⁵²⁹. El abismo como unidad originaria del tiempo-espacio es el fundamento hacia el otro comienzo en tanto en el sitio del instante oscila la esencia de la verdad del ser: “El a-bismo es así el sitio instantáneo del “entre” en sí temporalizando y espaciando-contrasoscilante, como el cual el ser-ahí tiene que estar fundado (*Der Abgrund ist so die in sich zeitigend-räumend-gegen-schwingende Augenblicksstätte das “Zwischen”, als welches das Da-sein gegründet sein muß*)”²⁵³⁰. En síntesis este abismarse del tiempo-espacio en el “sitio del instante” a nuestro juicio asume y recoge la temporalidad de la “eterna-lización”, es decir, el portal de un nuevo instante que permite el retorno advenidero del ser temporalizando y espaciando. El esenciar de la verdad del ser tiene así el carácter de cierta fugacidad propia del instante. A nuestro juicio esta dinámica se expresa en “el paso del último Dios (*Vorbeigang des letzten Gottes*)” y su “gran instante”.

3. El paso del último Dios: el “gran instante” “como tiempo del ser”.

Consideramos entonces que la temporalidad abismal del tiempo-espacio que abre el sitio instantáneo es el modo que adquiere la temporalidad originaria cuando asume el “portal del nuevo instante” de la eternalización en tanto temporalidad del ser en general. En este marco analizaremos el paso del último Dios para especificar esta

²⁵²² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 386.

²⁵²³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 386.

²⁵²⁴ Cfr. Walton, Roberto J., “El “viraje” en los “Beiträge” de M- Heidegger y en lo manuscritos C de E. Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, número 9, 2012, pp, 89-115; p. 95.

²⁵²⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 386.

²⁵²⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 387.

²⁵²⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 387.

²⁵²⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 388. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁵²⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 386.

²⁵³⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 387. El término entrecomillado es de Heidegger.

articulación entre temporalidad originaria y temporariedad del ser en general: “El aparecer del Dios por medio del cielo consiste en un desvelar que deja aquello que se oculta, pero lo deja ver no en razón de que busca lo oculto a partir de su condición de no-oculto, sino solo en razón de que protege lo oculto en su mostrarse. Así aparece el Dios desconocido por medio de la patencia del cielo (*So erscheint der unbekannte Gott als der Unbekannte durch die Offenbarkeit des Himmels*)”²⁵³¹. Este aparecer del “Dios desconocido” lleva a Heidegger a un análisis sobre el “claro” y el “ocultamiento” en la relación entre hombres y Dioses. En este mismo sentido Heidegger completa su razonamiento:

“El claro (*Die Lichtung*) no solo alumbra (*beleuchtet*) lo presente sino que lo reúne y abriga (*birgt*) en el venir a la presencia. ¿De qué índole sin embargo es el venir a la presencia de los Dioses y los hombres? Ellos no solo están alumbrados (*beleuchtet*) en el claro sino que están a-clarados (*er-leuchtet*) desde él para él. Así, pues son capaces a su manera de llevar a cabo el clarear (de llevarlo a la plenitud de su esenciar) y de ese modo proteger el claro. Dioses y hombres no solo son esclarecidos (*belichtet*) por una luz, sea esta también sobrenatural, de modo que nunca pueden esconderse en la oscuridad. Ellos son es-clarecidos (*er-lichtet*) en su esenciar: apropiados (*vereignet*) en el acontecimiento apropiador (*Ereignis*) del claro a fin de que nunca estén ocultos, sino des-ocultos, y esto pensado en otro sentido. Como los desalejados (*Entfernten*) pertenecen a la lejanía, los desocultos en el sentido en que ahora se ha de pensar están confiados al claro que los abriga, los mantiene y los retiene”²⁵³².

A esta noción de hombres y Dioses “confiados al claro que los abriga, los mantiene y los retiene” se dedica el análisis del paso del último Dios. A nuestro juicio el paso del último Dios en tanto revela la oscilación de la esencia de la verdad del ser como huida y advenimiento concretiza la relación entre el sitio del instante en el abismamiento temporo-espacial y el instante de la eterna-lización. Con respecto al sitio del instante, sabemos que este es la instanciación del tiempo-espacio, dice Heidegger: “Entramos en el tiempo-espacio de la decisión acerca de la huida y advenimiento de los Dioses (*Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter*)... Esto no es ni huida, ni advenimiento, tampoco tanto huida como advenimiento, sino algo originario, la plenitud de otorgamiento del ser (*die Fülle der Gewährung des Seyns*) en el rehuso. Aquí se funda el origen del estilo advenidero (*der Ursprung des künftigen Stils*), es decir, de la retención en la verdad del ser”²⁵³³. Tenemos la inclusión de lo futuro en esta explicación y con ello la expectativa de un desocultamiento en el advenir. El último Dios al pasar huye y adviene oscilando como oscila la esencia del ser que se muestra y sustrae. Este movimiento temporal-espacial de huida y advenimiento, desde nuestra perspectiva, presupone –complementando al sitio instantáneo- la retracción de lo eterno en el instante, la eterna-lización haciendo posible que el abrigo se convierta en retorno advenidero dando cuenta de “la plenitud de otorgamiento del ser”. A continuación vemos cómo.

²⁵³¹ Heidegger, Martin, “... dichterisch wohnt der Mensch...” (1954) en *Vorträge und Aufsätze, GA 7*, pp. 189-208, (pp. 180-198); p. 201 (p. 191).

²⁵³² Heidegger, Martin, “Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)” en *Vorträge und Aufsätze, GA 7*, pp. 263-288, (pp. 249-274); p. 285 (pp. 270-271). El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁵³³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 405.

En el instante de la eternalización acontece el “relampagueo del ser (*als dem Erblitzen des Seyns*)”²⁵³⁴ como viraje al acontecimiento²⁵³⁵. El ser relampaguea en el acontecimiento produciendo su viraje desde su abrigo hacia su mostración como “aclarado-ocultamiento”: “¿Qué es este viraje originario en el acontecimiento?. Sólo la acometida del ser como acaecimiento del ahí lleva al *ser-ahí* a sí mismo y de este modo a la realización (abrigo) de la verdad fundada con instancia en el ente, que encuentra su sitio en el aclarado ocultamiento del ahí (*das in der gelichteten Verbergung des Da seine Stätte findet*)”²⁵³⁶. Esta acometida del ser desde su ocultamiento como acaecimiento del ahí es un “llamado a” que prepara la posibilidad del paso del último Dios: “Y en el viraje: el acontecimiento tiene que necesitar al ser-ahí requiriéndose ponerlo en el llamado y de este modo llevarlo ante el paso del último Dios (*Vorbeigang des letzten Gottes*)”²⁵³⁷. Queda así caracterizado el viraje como un contra-viraje, es decir, como el relampaguear instantáneo del ser en tanto salto para su “más oculto conocerse”: “El viraje esencia en el llamado (al perteneciente) y la pertenencia (del llamado). Viraje es contraviraje. *La llamada* al salto-hacia el acaecimiento, es la gran calma del más oculto conocerse (*ist die große Stille des veborgersten Sichkennens*)”²⁵³⁸. Se explica de esta forma la copertenencia en el contra-viraje del salto del ser y el paso del último Dios: “El acontecimiento “es” de este modo dominio como contra-viraje sobre el volver las espaldas y huidas de los Dioses sidos. El Dios extremo requiere al ser (*Der äußerste Gott bedarf des Seyns*)”²⁵³⁹. De este modo el Dios hace señas que remiten a su huida y a su todavía falta de advenimiento: “En el viraje (*In der Kehre*) juegan las señas del último Dios como acometida y ausencia de advenimiento y huida de los Dioses y de su sitio de dominio”²⁵⁴⁰. La “ausencia de advenimiento” y “huida” del último Dios anuncia por medio de sus señas la indigencia del ser y el juego temporal-espacial para su desocultamiento: “En la esencia del hacer señas se encuentra el misterio de la unidad de más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento, la medición del más amplio tiempo-juego-espacio del ser (*die Ausmessung des weitesten Zeit-Spiel-Raumes des Seyns*). Esto extremo del esenciarse del ser exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser”²⁵⁴¹.

El paralelismo entre el paso del último Dios y el esenciar oscilante de la verdad del ser muestra para nosotros una articulación entre el sitio instantáneo del tiempo-espacio abismal y el “portal de un nuevo instante” de la eterna-lización en tanto la pregunta fundamental por el esenciar del ser en el otro comienzo presupone como su condición el paso del último Dios: “El último Dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la

²⁵³⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 409.

²⁵³⁵ Dice Heidegger sobre el viraje: “El acontecimiento tiene su más íntimo acaecer y su más amplio alcance en el viraje”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 407).

²⁵³⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 407. El término destacado en bastardilla es de Heidegger.

²⁵³⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 407.

²⁵³⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 407-408. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵³⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 408. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁵⁴⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 408.

²⁵⁴¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 408.

disposición”²⁵⁴². El hacer señas del último Dios, su advenimiento, lleva al viraje del acontecimiento porque anuncia el “comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia” en el otro comienzo, la más importante de esas posibilidades es que pueda esenciar temporo-espacialmente la verdad del ser, por eso: “La preparación del aparecer del último Dios es el riesgo extremo de la verdad del ser”²⁵⁴³. El aparecer del último Dios en un juego de cercanía²⁵⁴⁴ y lejanía²⁵⁴⁵ queda articulado con el esenciarse de la verdad del ser en el tiempo-espacio: “Nosotros estamos en esta lucha por el último Dios, es decir, por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso (*als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs*) (no por el Dios mismo somos capaces de luchar), necesariamente en el ámbito de poder del ser como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud del más agudo torbellino del viraje (*und damit in der äußersten Weite des Wirbels der Kehre*)”²⁵⁴⁶. El “más agudo torbellino del viraje” para el paso del último Dios acaece en un instante temporal: “El último Dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso”²⁵⁴⁷. Desde nuestro punto de vista este “gran instante” se relaciona con el sitio instantáneo y el “portal del nuevo instante” de la eterna-lización en el Parágrafo 238 donde lo “... eterno... que se puede sustraer en el instante, para regresar algún día... como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser”. En definitiva el “gran instante” del paso del último Dios hay que pensarlo como “el portal de un nuevo instante” para la eternalización, esto es, un hacer señas sobre el advenidero desvelarse del ser. Este instante de la eterna-lización como “gran instante” del paso de Dios es la temporalidad del ser en general que será asumida en el sitio instantáneo como “el tiempo abismal del tiempo-espacio (*die abgründige Zeit des Zeit-Raums*)”²⁵⁴⁸. De esta forma el “ser ya no rige como la entidad del ente”²⁵⁴⁹, sino como lo que “nunca es decidible definitivamente y por ello tampoco nunca “provisionalmente” ”²⁵⁵⁰. En el sitio del instante el ser se temporaliza desde “el tiempo abismal del tiempo-espacio” y su esencia “... nunca es decidible definitivamente... el saber no definitivo retiene el *abismo (Abgrund)*... Este retener del abismo (*Dieses Festhalten des Abgrundes*) pertenece a la esencia del ser-ahí como la fundación de la verdad del ser”²⁵⁵¹ y es al

²⁵⁴² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 411.

²⁵⁴³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 411.

²⁵⁴⁴ Heidegger caracteriza la cercanía del último Dios del siguiente modo: “La máxima cercanía del último Dios acaece, entonces, cuando el acontecimiento-apropiador, como vacilante denegarse al ascenso, llega al *rehuso (Verweigerung)*. Éste es algo esencialmente otro que la mera ausencia. Rehuso como perteneciente al acontecimiento-apropiador (*zum Ereignis*) es sólo experimentable a partir de una esencia más originaria del ser (*aus dem ursprünglichen Wesen des Seyns*) como resplandece en el pensar del otro comienzo (*im Denken des anderen Anfangs*)”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 411. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁵⁴⁵ Heidegger caracteriza la lejanía del último Dios del siguiente modo: “La extrema lejanía del último Dios en el rehuso es una singular cercanía, una referencia, que no puede ser desfigurada ni apartada por ninguna “dialéctica” ”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 412. El término entrecomilado es de Heidegger).

²⁵⁴⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1994, pp. 412-413.

²⁵⁴⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 414.

²⁵⁴⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 460. El término entrecomilado es de Heidegger.

²⁵⁴⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 458.

²⁵⁵⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 460. El término entrecomilado es de Heidegger.

²⁵⁵¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 460. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

mismo tiempo el saltar al esenciarse del ser²⁵⁵². El “retener del abismo” es “el golpe del ser mismo (*Stoß des Seyns selbst*), inderivable... esa decisión se encuentra en la historia de Occidente...”²⁵⁵³. Explicando este “golpe del ser mismo” Heidegger reconoce dos formas del tiempo originario, una es el “tiempo abismal del tiempo-espacio” que abre el sitio del instante, pero también habla de un “tiempo que... temporaliza” al ser en ese tiempo abismal en un “tiempo-juego-espacio” en estos términos:

“Por primera vez, esta decisión en torno al ser mismo sitúa el tiempo-espacio, como aquel que se extiende a partir del ser a una con el tiempo, que lo temporaliza en la unidad original de este tiempo-juego-espacio. (*Diese Entscheidung legt erstmals den Zeit-Raum um das Seyn selbst, als welcher aus diesem sich erstreckt in ein mit der Zeit, die ihn in der ursprünglichen Einheit dieses Zeit-Spiel-Raumes zeitigt*)”²⁵⁵⁴.

Cabe preguntarse a raíz de la última cita, ¿cómo comprender a ese “tiempo (*Zeit*)” que temporaliza el extenderse del ser con su “tiempo-espacio” en la “unidad originaria de este tiempo-juego-espacio”? Entendemos que ese tiempo temporaliza en una “unidad originaria de este tiempo-juego-espacio” porque articula el extenderse del ser con el “tiempo-espacio”. Por nuestra parte dado que estamos procurando vincular desde la sección 2 el “tiempo abismal del tiempo-espacio” que caracteriza al sitio instantáneo con el modo en que lo eterno se retrae en el instante y se eternaliza abriendo la posibilidad de un advenir del ser, consideramos que ese tiempo que temporaliza el extenderse del ser con el “tiempo-espacio” es “el portal de un nuevo instante” de la eterna-lización que abre la posibilidad para un salto del ser hacia el sitio instantáneo del “tiempo abismal del tiempo-espacio”. Desde esta perspectiva el ser es el acontecimiento apropiador que “se hace indicar en la variedad de acontecimientos”²⁵⁵⁵. Al esenciar en su verdad “.. el ser esencia sólo la esencia de sí mismo”²⁵⁵⁶. De esta forma alcanzamos con el paso del último Dios una especificación de la temporalidad originaria-temporariedad del ser en general. Al asumirse el “portal de un nuevo instante” de la eternalización en el tiempo abismal del tiempo espacio que se temporaliza en el sitio del instante: “se abre el fundamento abismal de la ausencia-de-fundamento de los Dioses (*der abgründige Grund der Grund-losigkeit der Götter*) y de la fundacionalidad del hombre y es asignado al ser aquello que la metafísica nunca podía saber, *el ser-ahí (das Da-sein)*”²⁵⁵⁷. Dice Heidegger:

²⁵⁵² Heidegger especifica este saltar hacia la verdad del ser: “Ahora en el tránsito al otro comienzo, la pregunta por el ser se convierte en la pregunta por la verdad del ser (*zur Frage nach der Wahrheit des Seyns*) de modo que esta verdad como esencia de la verdad pertenecen al esenciarse del ser mismo (*zur Wesung des Seyns*). La elección del hilo conductor se hace superflua, sí, es ahora desde un principio imposible. El ser ya no rige como la entidad del ente, como el suplemento representado a partir de éste, que al mismo tiempo resulta el a-priori del ente (o presente). Mas bien esencia ahora primero el ser (*das Seyn*) primero en su verdad”. (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 460. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁵⁵³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 464.

²⁵⁵⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 464.

²⁵⁵⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 470.

²⁵⁵⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 473.

²⁵⁵⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 471-472. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

“El ser esencia como el acaecimiento apropiador de los Dioses y del hombre para su réplica (*Das Seyn west al die Er-eignung der Götter und des Menschen zu ihrer Entgegnung*). En el claro del ocultamiento del entre, que procede del acaecimiento replicante y con él, surge la contienda de mundo y tierra. Y tan sólo en el tiempo-juego-espacio de esta contienda (*im Zeit-Spiel-Raum dieses Streites*) llega a custodia y pérdida del acaecimiento entra en lo abierto de ese claro aquello que es llamado ente”²⁵⁵⁸.

En esta contienda entre los Dioses y el hombre a través del “tiempo-juego-espacio” se da la oscilación del “... *el contencioso acaecimiento apropiador por la réplica de los Dioses y del hombre*”²⁵⁵⁹. De esta forma en el sitio del instante se “... reúne originariamente su acaecido (el ser-ahí del hombre) y su rehusado (el Dios) en el abismo de un entre, en cuyo claro mundo y tierra se disputan la pertenencia de su esencia al tiempo-juego-espacio, al que lega lo verdadero para custodia, lo que tal custodia se encuentra como el “ente” hacia la simplicidad de su esencia en el ser (en el acontecimiento)”²⁵⁶⁰. De este modo en la “temporalidad abismal del tiempo-espacio” en el sitio del instante se revela un des-abrigo del ser porque se asume la temporalidad de ese ser en general, es decir “portal de un nuevo instante” de su eterna-lización. El instante se vuelve así un mediador entre el sitio del instante y el portal de un nuevo instante, es decir, el instante se convierte en el “tiempo del ser”:

“*¿Por qué esta decisión tiene que ser osada?* Porque con ello la necesidad del ser es elevada a suma cuestionabilidad y la libertad del hombre, de que pueda poner en lo más profundo la realización de su esencia, empujada hacia abajo a lo a-bismal (*in die Abgründigkeit*), porque así el ser es llevado a la verdad de la simple intimidad del acaecimiento apropiador (*Er-eignung*). ¿Y que “es” entonces? *Entonces* primero esta pregunta es imposible, luego es, por un instante, el acontecimiento a-contece (*für einen Augenblick das Er-eygnis Ereignis*). Este instante es *el tiempo del ser* (*Dieser Augenblick ist die Zeit des Seins*)”²⁵⁶¹.

Lo “a-bismal” referido por la cita ha de entenderse como “tiempo abismal del tiempo-espacio” que abre el sitio instantáneo y la referencia a que el “instante es *el tiempo del ser*” ha de pensarse como eterna-lización en el “portal de un nuevo instante” que hace posible el darse del ser, su retorno, en ese sitio instantáneo. De este modo el instante-eternalización se relaciona con lo tratado en los Capítulos dedicados a Schelling y Hölderlin y se modifica en relación a los visto en el último Capítulo sobre Nietzsche. Ahora para Heidegger la eternidad, como eternalización, ya no se contrapone al instante como sucedía en su análisis del “eterno retorno de lo mismo” en Nietzsche, sino que si el instante es “el tiempo del ser” lo es porque en él encontramos la condición para la unidad abismal del tiempo-espacio. La eterna-lización es el modo fugaz-instantáneo en que el ser sale de su abrigo y el último Dios hace señas en su paso a los hombres.

²⁵⁵⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 477.

²⁵⁵⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 484. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁵⁶⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 485. El término entrecorillado es de Heidegger.

²⁵⁶¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 508. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

Consideramos entonces que este análisis complementa lo examinado en el Capítulo 7 dedicado a Schelling con el tratamiento de la eternidad como la “temporalidad más originaria” y el instante, y en el Capítulo 8 dedicado a Hölderlin con la afirmación de una eternidad como “caducidad de los Dioses”.

4. El *Ereignis* y la cuaternidad del tiempo.

Al comienzo del Capítulo señalamos que la relación hombre-ser y ser-hombre tenía que concebirse en el marco del viraje y del contra-viraje que despliega el *Ereignis*, ha de señalarse ahora que: “*El ser esencia como el acontecimiento*”²⁵⁶² o más específicamente aún: “El ser es el *a-contecimiento (Er-eignis)*”²⁵⁶³. Con respecto a esta relación entre hombre y ser en el marco del *Ereignis* Heidegger escribe: “Pues esta conjunción y ambos mismos son por primera vez balanceados (*erschwungen*) en el acontecimiento (*Ereignis*). En el acontecimiento, él mismo oscila en el contrabalanceo”²⁵⁶⁴. En este sentido el *Ereignis* cumple una función mediadora entre hombre y ser, pues el hombre es “llamado (*Zuruf*)” por el ser y su respuesta es un proyectarse comprensor en el cual se visibiliza su “pertenencia (*Zugehörigkeit*)”: “El acontecimiento es el medio que media y mediatiza (*die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mittel*) y al que todo esenciarse de la verdad del ser debe ser retraído en el pensar”²⁵⁶⁵. Desde nuestro punto de vista Heidegger, al presentar este contrabalanceo entre ser y hombre como un “viraje (*Kehre*)” del hombre al ser y un “contraviraje (*Wieder-kehre*)” del ser al hombre, brinda una clave para articular al *Ereignis* en tanto acontecer del contrabalanceo y contraoscilación con lo previamente señalado en torno al tiempo originario como “tiempo abismal del espacio-tiempo” en el sitio del instante y la temporalidad del ser en general como eterna-lización en “el portal de un nuevo instante”; reconstruyamos este camino.

Heidegger señala a este respecto del balancear y contrabalancear que “La verdad del ser y así el ser mismo esencia solamente donde y cuando *Da-sein*”²⁵⁶⁶ y complementariamente que el “*Da-sein* “es” solamente donde y cuando el ser de la verdad”²⁵⁶⁷ de este modo “El acontecimiento funda en sí el *Dasein*”²⁵⁶⁸ y “El *Da-sein* funda el acontecimiento”²⁵⁶⁹. Por lo cual “El acontecimiento tiene su más íntimo acaecer y su más amplio alcance en el viraje”²⁵⁷⁰. Este viraje atañe a la relación hombre-ser y ser-hombre de modo directo, en tanto el hombre es comprensor del ser siempre esta en relación al ser y en tanto el ser sólo puede hacerse patente al hombre, tiene su ahí en el hombre entendido como “ser-ahí (*Da-sein*)”, por ende, el *Ereignis* con el contrabalanceo y viraje entre ambos es el lugar de su encuentro y relación de contra-viraje. Por eso Heidegger escribe que en el *Ereignis* hay un “co-pertenecer de hombre y ser”²⁵⁷¹ y, en ese sentido, “hombre y ser esta mutuamente sobre-apropiados. Se

²⁵⁶² Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 260. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁵⁶³ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 470. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁵⁶⁴ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 262.

²⁵⁶⁵ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 73.

²⁵⁶⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 261.

²⁵⁶⁷ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 261.

²⁵⁶⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 261.

²⁵⁶⁹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 261.

²⁵⁷⁰ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 407.

²⁵⁷¹ Heidegger, Martin, “Der Satz der Identität (1957)” en *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, Stuttgart, Günther Neske/Klett-Cotta, 2006, pp. 13-34; p. 21. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

pertenencen mutuamente”²⁵⁷². Por ende “...se hace necesario un salto para experimentar propiamente el co-pertenecer de hombre y ser. Este salto es lo súbito del ingreso sin puente en aquel pertenecer que, ante todo, tiene que donar una respectividad de hombre y ser y, con ello, la constelación de ambos. El salto es la súbita entrada en el ámbito, desde el cual hombre y ser han alcanzado ya mutuamente desde siempre y respectivamente su esencia, pues ambos están sobre- apropiados mutuamente por una suficiencia. La entrada en el ámbito de esta super-apropiación afina y de-fine, ante todo, a la experiencia del pensar”²⁵⁷³. Ahora bien, ingresar en este ámbito originario y primero del *Ereignis* ²⁵⁷⁴ donde ser y hombre se trans-apropian uno en el otro implica un “salto” en el ámbito de la identidad, es decir, en el dominio propio del “Principio de Identidad”²⁵⁷⁵.

Es decir, el *Ereignis* ha de ser pensado como un elemento primero y originario donde comparecen y se co-pertenecen hombre y ser oscilando entre ellos en un viraje del hombre al ser y en un contra-viraje del ser hacia el hombre. Pero ese ámbito del *Ereignis*, según reza lo dicho por Heidegger en la última cita, es un abismo. El *Ereignis* como abismo nos permite así volver a pensar la abismosidad del tiempo-espacio, es decir, el sitio instantáneo del acaecer repetitivo de la eternalización como retorno del ser desde su condición de oculto. A este punto, pensar la articulación entre abismo del tiempo-espacio e instante-eternalización nos abocamos ahora desde la perspectiva del *Ereignis* en la Conferencia *Zeit und Sein*. A modo de especificación ha de pensarse del siguiente modo la co-pertenencia entre hombre y ser para elucidar la temporalidad originaria: “Al estar en el claro del ser lo llamo ex-sistencia (*Ek-sistenz*) del hombre. Solo el hombre tiene en propio (*eignet*) este modo de ser”²⁵⁷⁶. Heidegger señala un juego de cercanía y lejanía²⁵⁷⁷ entre el hombre como ex-sistencia y el ser en su

²⁵⁷² Heidegger, Martin, “Der Satz der Identität (1957)” en *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, pp. 13-34; p. 23.

²⁵⁷³ Heidegger, Martin, “Der Satz der Identität (1957)” en *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, pp. 13-34; p. 25. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁵⁷⁴ Dice Heidegger al respecto: “Se trata de experimentar llanamente este apropiar dónde ser y hombre están mutuamente a-propiados, experimentar, esto es, ingresar en lo que nosotros llamamos el *acontecimiento-apropiador (Er-ignis)*. La palabra acontecimiento está sacada del lenguaje ya surgido”. (Heidegger, Martin, “Der Satz der Identität (1957)” en *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, pp. 13-34; pp. 28-29. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁵⁷⁵ Heidegger se refiere al Principio de Identidad del modo siguiente: “El principio se da, primeramente, en forma de un principio fundamental que presupone la Identidad como un rasgo en el ser, esto es, en el fundamento de lo ente. De este principio, en el sentido de una enunciación, salió en el camino un principio del tipo de un salto, que se desliga del ser en cuanto fundamento de lo ente y así salta en el abismo. Pero este abismo no es la vacía nada ni un oscuro caos, sino: el acontecimiento apropiador”. (Heidegger, Martin, “Der Satz der Identität (1957)” en *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, pp. 13-34; p. 32).

²⁵⁷⁶ Heidegger, Martin, “Brief über den Humanismus (1946)” en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-364; pp. 323-324.

²⁵⁷⁷ Heidegger explicita este juego de cercanía-lejanía del modo siguiente: “Pero el ser ¿qué es el ser? El ser “es” lo que es el mismo (*Es “ist” es selbst*) Esto es lo que el pensar futuro debe aprender a experimentar y decir. El “ser” – no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El ser esta más alejado que todo esto y sin embargo está mas cerca del hombre que todo ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o Dios. El ser es lo más cercano (*das Nächste*). Sin embargo, esta cercanía (*Nähe*) permanece para el hombre como lo mas lejano. El hombre se atiende ante todo siempre ya y solo al ente. Pero si el pensar representa el ente como ente, se refiere por cierto al ser. Pero en verdad piensa solo al ente en cuanto tal, y precisamente no y nunca el ser en cuanto tal. La “pregunta por el ser” queda siempre como la pregunta por el ente. La pregunta por el ser no es aún en absoluto lo que designa este título engañoso: la pregunta por el ser... la filosofía también sigue siempre los pasos del representar metafísico. Piensa a partir del ente este ente mismo pasando por la meditación de una mirada hacia el ser.

vinculación con la temporalidad originaria. Hay una relación entre tiempo-espacio como abismo del esenciar de la verdad del ser y el acontecimiento: "... la verdad funda originariamente como a-bismo. Y este mismo funda como la unidad de temporalización y el espaciamento. Tienen por lo tanto su esencia de aquello desde donde el fundamento es fundamento, del acontecimiento"²⁵⁷⁸. A partir del esenciar del *Ereignis* en el abismo del tiempo-espacio hemos de articular nuevamente la relación entre estos elementos y el instante de la eterna-lización, por ello la siguiente pregunta de Heidegger resulta harto relevante:

“¿Cómo se relaciona ... el ser con la ex-sistencia? El ser mismo es la relación... en tanto mantiene en sí y reúne hacia sí la ek-sistencia en su esenciar existenciar, es decir, ex-stático como el lugar de la verdad en medio del ente. Puesto que, como el existente (*der Eksistierende*), el hombre viene a estar en esta relación en la que el ser se destina a sí mismo, en la medida en que el la sustenta ekstáticamente, y esto significa que la asume en el cuidado (*sorgend*), desconoce él ante todo lo más cercano (*das Nächste*) y se atiene a lo siguiente más próximo (*das Übernächste*) Él piensa incluso que es lo más cercano. Sin embargo, más cercano que lo más cercano, el ente, y a la vez más lejano para el pensar habitual que es lo más lejano, es la cercanía misma: la verdad del ser (*Doch näher als Nächste, das Seiende, und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins*)”²⁵⁷⁹.

El juego entre cercanía y lejanía, y presentar al ser como “la cercanía misma” ya introduce un criterio para pensar la co-originariedad entre tiempo-espacio, pues esa cercanía del ser es su temporalización originaria. Heidegger afirma en la Conferencia *Zeit und Sein*: “¿Qué proporciona el motivo para nombrar juntos tiempo y ser? Ser significa desde el alba del pensar occidental-europeo hasta hoy lo mismo que venir a la presencia. A partir del venir a la presencia, la presencialidad dice presente (*Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart*) De acuerdo con la representación habitual, el presente configura con el pasado y el futuro lo característico del tiempo”²⁵⁸⁰. Frente al primado del presente Heidegger defenderá una cuarta dimensión del tiempo que será un elemento primero. Aquí tenemos una articulación entre esta cuarta dimensión del tiempo, el presente y la presencia. Heidegger señala: “Venir a la presencia (*Anwesen*), presencia (*Anwesenheit*) habla en todos los conceptos metafísicos de ser, habla en todas las determinaciones del ser”²⁵⁸¹. El “venir a la presencia (*Anwesen*)” de este modo se encuentra en todas las determinaciones temporales del ser y nos permitirá elaborar una nueva aproximación a la eternidad en la cual esta sea examinada en un marco que exceda el puro presente entendido como sucesión de horas. De esta manera entendemos la afirmación de Heidegger: “La primacía del venir a la presencia (*Der Vorrang des Anwesens*) permanece, pues, en la Conferencia “Tiempo y Ser” como una

Pues, efectivamente, en la luz del ser se sitúa ya toda salida desde el ente y retorno a él”. (Heidegger, Martin, “Brief über den Humanismus (1946)” en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-364; p. 331. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²⁵⁷⁸ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 383.

²⁵⁷⁹ Heidegger, Martin, “Brief über den Humanismus (1946)” en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-364; p. 332.

²⁵⁸⁰ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, pp. 3-30; p. 6.

²⁵⁸¹ Heidegger, Martin “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein” (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 31-69; p. 42.

afirmación, pero como tal como una *pregunta* y tarea del pensar, a saber, la de meditar si y de dónde y en qué medida subsiste la primacia del venir a la presencia”²⁵⁸².

4.1. Anwesen, Zeit-Raum, Ver-ewigung.

En la Conferencia *Zeit und Sein* Heidegger aclara que “... el dejar venir a la presencia (*Anwesenlassen*)... evidencia... el desocultar (*das Entbergen*)”²⁵⁸³ por eso “El ser se da como el desocultar del venir a la presencia (*Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen*)”²⁵⁸⁴. Ha de explicarse el alcance de esta expresión “venir a la presencia (*Anwesen*)”, como vimos, ya usada por Heidegger. Por eso la relevancia de la pregunta: “¿De donde nos tomamos el derecho a caracterizar al ser como venir a la presencia?”²⁵⁸⁵. En este sentido encontramos una nueva relación entre presencia y negatividad, pues “la ausencia queda determinada por el venir a la presencia a veces exasperado por la extrañeza (*das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt*)”²⁵⁸⁶. Comprendiendo esta relación entre venir a la presencia y ausencia se puede dar cuenta de aquello no pensado por el pensar occidental el darse del ser o *Es gibt*. Con respecto al darse del ser señala Heidegger: “... a un tal darse lo llamamos el destinar (*ein solches Geben nennen wir das Schicken*)”²⁵⁸⁷. De este destinarse del ser señala Heidegger, que “Ser quiere decir: venir a la presencia, dejar-venir a la presencia: presencialidad (*Sein heißt: Anwesen, Anwesenlassen: Anwesenheit*)”²⁵⁸⁸.

Este modo de tratar el “presente (*Gegenwart*)” difiere de lo señalado y analizado en los Capítulos 4 y 5 sobre su tratamiento en *Sein und Zeit* como aquel éxtasis que brota de la estructura del tiempo originario constituida por la unidad de advenir y haber-sido²⁵⁸⁹, con lo cual se podría cuestionar su originariedad dado que brota, surge, de una unidad que parece presuponer originariamente. En la Conferencia *Zeit und Sein*, en cambio, el “venir a la presencia (*Anwesen*)” es parte de la originariedad del tiempo mismo. También debe diferenciarse este “venir a la presencia” del tiempo del ahora: “... el presente (*Gegenwart*) entendido desde el ahora no es lo mismo en absoluto que el presente (*Gegenwart*) en el sentido de la presencialidad (*Anwesenheit*)”²⁵⁹⁰. En definitiva, el venir a la presencia es un modo de desvelamiento del ser, más específicamente es la forma en la cual Heidegger intenta pensar lo no pensado en la tradición filosófica: el “darse (*Es gibt*)” del ser: “... el venir a la presencia y dejar venir a la presencia... determina el desocultamiento (... *Anwesen und Anwesenlassen... Entbergung bestimmt*)”²⁵⁹¹. Pero, como hemos anticipado en el párrafo anterior, este venir a la presencia se caracteriza por una relación equi-originaria con la ausencia, con la negatividad, así como nos atañe el venir a la presencia “nos atañe también la ausencia (*stets geht uns auch das Abwesen an*)”²⁵⁹². De este modo comienza a delinearse la

²⁵⁸² Heidegger, Martin “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’ (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 31-69; p. 42. El término destacados en bastardillas y el término entrecomillados son de Heidegger.

²⁵⁸³ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 9.

²⁵⁸⁴ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 10.

²⁵⁸⁵ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 10.

²⁵⁸⁶ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 11.

²⁵⁸⁷ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 12.

²⁵⁸⁸ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 14.

²⁵⁸⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Seind und Zeit*, p. 326.

²⁵⁹⁰ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 15.

²⁵⁹¹ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 16.

²⁵⁹² Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 17.

estructura cuaternaria del tiempo que se relacionará con el *Ereignis* y el tiempo-espacio. El venir a la presencia incluye entonces la ausencia, y en ese incluirla se implica una relación entre presente, advenir y haber-sido:

“... este ya no estar presente esta inmediatamente presente en su ausencia (*dieses nicht-mehr-Gegenwärtige west in seinem Abwesen*), según el modo del pasado (*Gewesenen*) que nos atañe. Éste no se desvanece como lo meramente sucedido (*das bloÙe Vergangene*) de lo que antes fue ahora. Lo pasado (*Das Gewesen*) esencia mas bien en su modo propio. En el pasado se extiende el venir a la presencia (*Im Gewesen wird Anwesen gereicht*).

Pero la ausencia nos atañe en el sentido de lo todavía no presente según el modo del venir a la presencia en el sentido del ad-ve-nir-nos (*Das Abwesen geht uns aber auch an im Sinne des noch nicht Gegenwärtigen nah der Art des Anwesens im Sinne des Auf-uns-Zukommens*)... En el por-venir, en el ad-venir-nos se extiende el venir a la presencia (*In der Zu-kunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht*)...

... encontramos en la ausencia (*Abwesen*), ya sea el pasado (*das Gewesen*), ya sea el advenir (*die Zukunft*), una manera del venir a la presencia y de atingencia (*eine Weise von Anwesen und Angang*) que en modo alguno coincide con el venir a la presencia en el sentido del presente inmediato (*mit dem Anwesen im Sinne der unmittelbaren Gegenwart*)”²⁵⁹³.

Tanto el venir a la presencia como el ausentarse nos conciernen o afectan. En el caso del ausentarse es un venir a la presencia de lo ya no actualmente presente en el pasado, y es un venir a la presencia en lo aún no actualmente presente en el advenir. En otros términos el ausentarse o ausencia nos concierne como un venir a la presencia, venir a la presencia en lo sido y venir a la presencia en el advenir. En este sentido dado que el venir a la presencia es indisoluble del ausentarse, no todo venir a la presencia coincide con el “presente (*Gegenwart*)”, pero este presente también es afectado o alcanzado por el venir a la presencia. El venir a la presencia entonces afecta al presente, pasado y al advenir: “No otra cosa que a sí mismo, y esto quiere decir: el venir-a la presencia (*Anwesen*) en ellos puesto al alcance. Con esto se esclarece lo que llamamos el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)”²⁵⁹⁴. De este modo este juego entre venir a la presencia y ausentarse en las tres dimensiones del tiempo, presente, pasado y advenir, es lo que Heidegger denomina tiempo-espacio: “Tiempo-espacio nombra ahora lo abierto, que se esclarece en el recíproco ponerse-se al alcance (*Einander-sich-reichen*) de advenir, pasado y presente”²⁵⁹⁵. El tiempo-espacio es el modo entonces en que advenir, pasado y presente se ponen al alcance entre si por medio del interjuego del venir a la presencia y del ausentarse: “lo propio del tiempo-espacio del tiempo propio (*das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit*) reposa, empero, en el esclarecedor y recíproco ponerse al alcance de advenir, pasado y presente”²⁵⁹⁶. El tiempo-espacio es el tiempo propio en el cual se hace visible lo que este tiempo tiene de mas propio, a saber, se hace visible el “recíproco ponerse al alcance (*Einander-sich-reichen*)” de las tres dimensiones del tiempo. Pero, lo que el tiempo-espacio hace visible en ese ofrendarse es que el tiempo propio no es tridimensional, presente, pasado y advenir, sino tetradimensional. Es decir

²⁵⁹³ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; pp. 17-18.

²⁵⁹⁴ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 18.

²⁵⁹⁵ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; pp.18-19.

²⁵⁹⁶ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p.19.

el tiempo-espacio hace visible la cuaternidad del tiempo propio y a esa cuarta dimensión como tal: “El tiempo propio es tetradimensional”²⁵⁹⁷ y esa cuarta dimensión es la que Heidegger denomina “cercanía (*Naheit*)”:

“Lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el advenir, en el pasado y en el presente el venir a la presencia que le es propio a cada uno (*das ihnen jeweils eigene Anwesen*), los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía (*in der Nähe*), de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas. Por eso denominamos al primero, inicial y en el sentido literal ini-ciente poner al alcance (*an-fangende Reichen*), en el que reposa la unidad del tiempo propio, la cercanía-acercante (*die nähernde Nähe*), “cercanía (*“Naheit”*)”... ella acerca mutuamente futuro, haber sido y presente, en la medida en que los aleja (*nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt*). Pues mantiene abierto el haber-sido, en tanto, rehusa su futuro como presente. Este acercar de la cercanía mantiene abierto el advenir desde el futuro, en tanto que precontiene el presente en el venir. La cercanía acercante tiene el carácter de rehuso y de retención (*Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts*). Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos de poner al alcance (*Weise des Reichens*) de haber-sido, futuro y presente (*Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart*)”²⁵⁹⁸.

La cercanía como cuarta dimensión da unidad al tiempo propio de modo tetradimensional, pues acerca mutuamente y separa las otras tres dimensiones del mismo aportando lo específico del venir a la presencia y el ausentarse en cada una de ellas. Por eso esta cuarta dimensión tiene “el carácter del rehuso y la retención (*Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts*)” para el haber-sido y el advenir respectivamente. La cercanía constituye así la cuarta dimensión, pero por su orden de importancia es un elemento primero. La cercanía como cuarta dimensión del tiempo propio se divide en esta función central y primera debido al tiempo-espacio, ya que este hace patente lo propio de cada una de las otras tres dimensiones en su ofrendarse en el venir a la presencia: “El tiempo propio es la cercanía que concilia en unidad su triple y esclarecedor poner al alcance (*lichtendes Reichen*) del venir a la presencia desde el presente, el pasado y el advenir”²⁵⁹⁹. Aquí se enmarca el “acontecimiento (*Ereignis*)”, pues en la estructura cuaternaria del tiempo que visibiliza el tiempo-espacio “se da” el acaecer del tiempo: “Se da sólo el dar en el sentido del denominado poner en cercanía esclarecedor del tiempo-espacio”²⁶⁰⁰. Por eso: “El dar del “se da el tiempo” se mostró como unponer en cercanía esclarecedor de la región tetradimensional (*als lichtenden Reichen des vierdimensionalen Bereiches*)”²⁶⁰¹. En este sentido el tiempo-espacio hace patente la cuaternidad del tiempo propio, es decir, el acercarse y alejarse de las dimensiones temporales y en esa cercanía “se da (*es gibt*)” el modo en que acaece el venir a la presencia, y el “venir a la presencia de la ausencia (*Anwesen von*

²⁵⁹⁷ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 20.

²⁵⁹⁸ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 20. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁵⁹⁹ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 21.

²⁶⁰⁰ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 21.

²⁶⁰¹ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 22. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

Abwesenheit)”²⁶⁰², en cada una de las dimensiones temporales: “la ausencia se anuncia en todo caso como una manera de venir a la presencia (... , *daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet*)... se mostró en el haber-sido, que deja venir a la presencia lo ya-no-presente por rechazo del presente (*das-nicht-mehr Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen läßt*), se mostró en el advenir-nos, que deja o hace venir a la presencia lo aún-no-presente mediante retención del presente (*Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenhalt von Gegenwart anwesen läßt*), esa especie de esclarecedor poner en cercanía, que da a lo abierto todo venir a la presencia”²⁶⁰³.

En este sentido en el *Ereignis* entendido como un tiempo propio acaece la unidad cuaternaria del tiempo y el darse del ser: “... el tiempo propio aparece como el se (*Es*) al que nombramos al decir: se da el ser (*Es gibt Sein*)”²⁶⁰⁴, por ende, en función de lo afirmado por Heidegger en la cita el darse del tiempo y el darse del ser tiene su lugar en la cuaternidad. De este modo la cita de Heidegger remite a la unidad esencial entre tiempo y ser en el *Ereignis*: “Se da el ser, Se da el tiempo”²⁶⁰⁵ lo cual explica por qué: “No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: Se da el ser y se da el tiempo”²⁶⁰⁶. Es así como alcanzamos la definición de *Ereignis*: “A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *acontecimiento*. Lo que esta palabra nombra, sólo lo podemos pensar ahora desde lo que se anuncia cuando se mira con un ver-previo (*Vor-Sicht*) al ser y al tiempo como destino y como regalía, allí donde ser y tiempo tienen su asiento y origen”²⁶⁰⁷. El *Ereignis* es donde el destinarse del ser y del tiempo tienen su origen y donde se articula este destinar del ser con la determinación del tiempo-espacio:

“Con la aparentemente inocente pregunta ¿qué es el acontecimiento? demandamos un informe sobre el ser del acontecimiento. Pero, si resulta que el ser mismo en cuanto tal se muestra como lo que pertenece al acontecimiento y recibe de él la determinación de presencia (*Bestimmung von Anwesenheit*), entonces la pregunta formulada anteriormente nos remite a aquello que reclama ante todo su determinación: el ser desde el tiempo (*das Sein aus der Zeit*)... El destinar del ser reposa en el esclarecedor-ocultante poner al alcance del múltiple venir a la presencia en la región del tiempo-espacio. Pero el poner al alcance reposa, a una con el destinar, en el acaecer como apropiarse (*Das Reichen aber beruht in eins mit dem Schicken im Ereignen*)”²⁶⁰⁸.

El destinarse del ser reposa en el “esclarecedor-ocultante poner al alcance”, es esclarecedor y ocultante a la vez por el interjuego de venir a la presencia y ausencia en cada una de las dimensiones del tiempo propio, este interjuego entre esclarecer y ocultar del tiempo que permite el destinarse del ser en el *Ereignis* es relacionado con lo que Heidegger llama el “reposar (*Beruhem*)” y la “sustracción (*Entzug*)”. Desde nuestro punto de vista tanto el reposar como la sustracción parecen ser la condición del

²⁶⁰² Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 23.

²⁶⁰³ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 22.

²⁶⁰⁴ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 22.

²⁶⁰⁵ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 23.

²⁶⁰⁶ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 9.

²⁶⁰⁷ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 24. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶⁰⁸ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 25.

destinarse del ser y del tiempo en el *Ereignis*, en tanto ambas son peculiaridades del *Ereignis*. En ese sentido consideramos que ambos dan cuenta de la preminencia de la tercera reducción de la negatividad la no-verdad y la no-esencia que en tanto implican la sustracción ocultante son las que permiten el destinarse del ser en el tiempo. Dice Heidegger en torno al “reposar (*Beruhem*)”: “lo peculiar del acontecimiento apropiador, determina también el sentido de aquello que llamamos el reposar (*Beruhem*)”²⁶⁰⁹. Este reposar no debe ser entendido como una mera quietud o calma, sino como una forma muy particular de movilidad que desvela el modo en que el ser se destina por medio del tiempo-espacio en el venir a la presencia, esto es, el movimiento de “sustracción (*Entzug*)”:

“Más se pensó, aunque no fue dicho con propiedad, durante el camino, y ello es: que al dar como destinar le pertenece el contenerse, y, asimismo, que en el ofrendarse de haber-sido y advenir entran en juego la recusación del presente y la retención del presente. Lo así nombrado: contenerse (*Ansichhalten*), rehuso (*Verweigerung*), retención (*Vorenthalt*), muestra algo así como un sustraerse, dicho brevemente: la sustracción (*wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug*) Pero en la medida en que los modos determinados por ella, el destinar y el poner al alcance, reposan en el apropiar, ha de pertenecer la sustracción a lo más propio al acontecimiento (*der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses*)”²⁶¹⁰.

En tanto el venir a la presencia implica también la ausencia, nos es atinente tanto la presencia como la ausencia, en esta doble relación entre *Anwesen* y *Abwesen* se produce la cercanía entre las tres dimensiones temporales en la estructura cuaternaria del tiempo propio, el “contenerse (*Ansichhalten*)” en el venir a la presencia del presente, el “rehuso (*Verweigerung*)” del presente en el venir a la presencia del haber-sido y la “retención (*Vorenthalt*)” del presente en el venir a la presencia del futuro. Todo esto muestra algo así como un “retraerse (*Sichentziehen*)” que es una “sustracción (*Entzug*)” que afecta a la forma del *Ereignis*. Si bien Heidegger aclara luego de lo citado en último lugar: “Dilucidar esto no es ya asunto de la presente conferencia”²⁶¹¹ a nuestro juicio, en tanto Heidegger también señala que “ha de pertenecer la sustracción a lo más propio del acontecimiento (*der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses*)” está indicando que el núcleo último del *Ereignis* como destinación y correspondencia, donde el destinarse del ser y el destinarse del tiempo se dan en lo que más tienen de propio, es la negatividad constitutiva de la sustracción.

Desde nuestro punto de vista hay dos cuestiones a destacar. La primera, el análisis fenomenológico del presente como venir a la presencia ya no lo identifica con la mera sucesión lineal de horas. En virtud de ello encontramos una articulación entre el venir a la presencia con 1) la eternidad-instante examinada en los cursos sobre Schelling y Hölderlin y 2) la eterna-lización-“portal de un nuevo instante” en los *Beiträge*. A nuestro juicio al establecerse la originariedad de la presencia se da, complementariamente, un nuevo impulso hacia una noción de eternidad ya no contrapuesta al ámbito temporal, sino como una forma de temporalidad “más originaria” en la cual el ser puede, precisamente, venir a la presencia. La segunda el

²⁶⁰⁹ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 25.

²⁶¹⁰ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 27.

²⁶¹¹ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 27.

“reposar (*Beruhən*)” y la “sustracción (*Entzug*)”, notas distintivas del *Ereignis* en el que acaece la cuaternidad del tiempo propio en el venir a la presencia y la ausencia que afecta a cada una de las dimensiones temporales, patentizan la tercera reducción de la negatividad, la no-verdad y la no-esencia como sustracción ocultante y desvelan el sustrato último de negatividad que afecta al *Ereignis* y con ello al destinarse del tiempo y del ser. Desde nuestro punto de vista la noción de segundo antecedente especulativo alcanza aquí su aspecto central, pues el modo en que el tiempo se da y el ser se da son para el hombre que es su ahí, pero ellos en su darse no dependen directamente de este ente:

“Pensar propiamente el ser exige dejar que siga su ruta el ser como fundamento de lo ente, mientras otorgamos nuestra preferencia al dar que entra ocultamente en juego en el desocultar, es decir, al se da (*Es gibt*) El ser pertenece en tanto que don (*als die Gabe*) de este se da (*Es gibt*) al dar (*das Geben*) El ser como don no queda al margen del dar (*Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen*) El ser, el venir a la presencia, se transfigura. Como venir a la presencia pertenece al desocultar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no *es*. El ser se da en el desocultar del venir a la presencia (*Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen*)”²⁶¹².

De este modo el tiempo se da al hombre, el ser se da al hombre y no tienen su asiento específico en el hombre o en el Dasein sino en el *Ereignis*. En este sentido consideramos que el *Ereignis*, la cuaternidad del tiempo propio hecha visible en el tiempo-espacio, puede relacionarse con lo que analizamos en *Beiträge* como el sitio del instante y el “portal de un nuevo instante” de la eterna-lización en tanto permite el retorno no identitario del ser que estaba sustraído. De este modo todos estos conceptos dan muestra del alcance del segundo antecedente especulativo, por eso vale la comparación con *Sein und Zeit*, donde vimos el primado del primer antecedente especulativo, que se hace en el *Protokoll* sobre la Conferencia *Zeit und Sein*:

“La exégesis del tiempo apunta primero al carácter de la temporalización de la temporalidad del Dasein, a lo ekstático (*Charakter der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins, auf das Ekstatische*), que contiene ya en sí, sin que esta condición de la cosa sea nombrada en la parte de “Ser y tiempo” que alcanzó a ser publicada (cfr. “Ser y Tiempo” & 28), una referencia a la verdad, al esclarecimiento, al desocultamiento del ser qua ser. Por tanto ya en “Ser y tiempo” –si bien aquí la exégesis del tiempo estaba restringida a la temporalidad del Dasein y en nada se habla del carácter temporal del ser (*die Auslegung der Zeit auf die Zeitlichkeit des Daseins beschränkt und vom Zeitcharakter des Seins*) (mientras que en la conferencia “Tiempo y ser” es intencionalmente omitido el papel de la esencia del hombre para el esclarecimiento del ser)- es arrancado en bloque el tiempo a la comprensión ordinaria, merced a la referencia a la ἀλήθεια y al venir a la presencia (*Anwesen*), cobrando así un nuevo sentido”²⁶¹³.

²⁶¹² Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 10. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁶¹³ Heidegger, Martin “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein” (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 31-69; p. 36. Los términos entrecorriados son de Heidegger.

Explicitando lo que a nuestro juicio contiene la cita de modo fundamental, ha de considerarse que *Sein und Zeit* estaba centrado en el “carácter de la temporalización de la temporalidad del Dasein, a lo ekstático”, en ese sentido en dicha obra “la exégesis del tiempo estaba restringida a la temporalidad del Dasein y en nada se habla del carácter temporal del ser” a lo cual debe agregarse “que en la conferencia “Tiempo y ser” es intencionalmente omitido el papel de la esencia del hombre para el esclarecimiento del ser”. Ahora bien, señalado esto en la paráfrasis de la cita consideramos, por nuestra parte, que lo dicho en la Conferencia *Zeit und Sein* sobre la temporalidad del ser con prescindencia del Dasein –epicentro del segundo antecedente especulativo- lejos de oponerse al primer antecedente especulativo que alcanzaba su consumación en *Sein und Zeit* lo complementa. Desde nuestro punto de vista, se está señalando en la cita del *Protokoll* que los dos antecedentes especulativos tiene que pensarse en una unidad. Se trata de una transición del uno al otro y no de una oposición o sustitución de uno por el otro; en el mismo *Protokoll* se indica esa dirección: “El olvido del ser, constituye la esencia de la metafísica y que fue el impulso de “Ser y tiempo”, pertenece a la esencia del ser mismo. Con ello se plantea para un pensar en el ser la tarea de pensar a este último de manera que le pertenezca esencialmente el olvido”²⁶¹⁴.

5. Síntesis de los resultados alcanzados en el Capítulo: La eterna-(lización)-instante como temporariedad originaria del ser en general.

A partir del análisis desarrollado en el presente y último Capítulo de este trabajo podemos decir que hemos alcanzado finalmente una noción de eternidad que se constituya como “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” en tanto temporariedad (*Temporalität*) del ser en general. En primer lugar la temporalidad originaria la acotamos al abismo como unidad del tiempo-espacio, es decir, el tiempo y el espacio ya no se oponen sino que son co-origenarios, pero esta co-origenariedad no lleva a algún tipo de substancialización o entificación del vínculo entre ambos, sino que la misma surge de un “fundamento (*Grund*)” que es abismal, es decir, excede al ente y expresa la sustracción y abrigo originarios del ser. Se trata entonces de un no-ser o abismo del tiempo-espacio, previo a toda entificación. Por lo tanto esa co-origenariedad no puede ser concebida como una mera duración o sucesión lineal del tiempo o mero transcurso, sino que acaece de modo instantáneo, es decir, en el “sitio del instante” donde el instante remite al temporalizar y el sitio al espacializar. Ese “sitio del instante” es una suerte de paraje para que el ser sustraído retorne y se muestre en el tiempo-espacio originario. En segundo lugar, en dicho sitio se da el predominio del “gran instante”, esto es, “el portal de un nuevo instante” de la eterna-lización. Encontramos aquí un simil con aquello que Heidegger en su análisis de Schelling llamaba el golpe del instante para la eternidad entendida como “la temporalidad más originaria” y en lo que en el análisis de Hölderlin Heidegger llamaba la “caducidad de lo eterno” y el tiempo-espacio como encuentro de los Dioses con los hombres en la festividad. En tercer lugar el “paso del último Dios” analizado en este Capítulo y la futuridad que este abre, no solo es un complemento a lo dicho sobre el análisis de Heidegger en torno al devenir divino en Schelling y a la fugacidad de los Dioses huidos en Hölderlin, sino que es un ejemplo del cómo el “portal de un nuevo instante” de la eterna-lización es asumido en el sitio instantáneo del abismo del tiempo-espacio. Con lo cual como tópico central en este Capítulo desarrollamos una noción de eternidad concebida como eterna-lización en su relación con el instante en el que acaece un retornar del ser sustraído de un modo que no es siempre el mismo. Desde nuestro punto de vista, la eternidad así concebida puede

²⁶¹⁴ Heidegger, Martin “ Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein” (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 31-69; p. 36. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

interpretarse como una temporalidad originaria y esa originariedad constituiría la buscada temporareidad del ser en general.

Ahora bien, en cuarto lugar hemos de señalar la relación, transición entre este tratamiento del tiempo originario en los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* y en la Conferencia *Zeit und Sein*. En cierto sentido el eje articulador, con sus matices y especificidades entre ambos textos, es la noción de *Ereignis*. Encontramos un tema en común a ambos textos, el tiempo-espacio, pero la Conferencia lo aborda de modo diferente a los *Beiträge zur Philosophie*. El tiempo-espacio en los *Beiträge zur Philosophie* remitía al abismo, es decir, a la sustracción y ocultamiento del ser como fundamento del ente y debido a este abismo, que es un modo de fundamento, se abría el “sitio del instante” para pensar una temporalidad originaria de ese ser en tanto el mismo retorna en el “gran instante” de la eterna-lización, es decir, se repite, sale de su abrigo pero no de modo identitario, sino en un “vacilante rehusamiento”. Convirtiéndose de este modo el “portal de un nuevo instante” por medio de la eternalización en “el tiempo del ser”. En cambio, cabe aclarar en quinto lugar, que el tiempo-espacio en la Conferencia *Zeit und Sein* desvela la estructura cuaternaria del tiempo, el venir a la presencia y su relación con la ausencia, generando así la cercanía, como cuarta dimensión del tiempo, que relaciona y diferencia a las otras tres dimensiones del mismo. También cabe señalar que Heidegger en la mencionada Conferencia no denomina a la cuaternidad del tiempo temporalidad originaria, sino “tiempo propio (*eigentliche Zeit*)” porque en el *Ereignis* el tiempo y el ser se apropian y transpropian en lo que cada uno tiene de más propio.

En sexto lugar, establecida las diferencias anteriores ente ambos textos y tratando de encontrar un punto de encuentro entre ellos siguiendo como hilo conductor la noción de eterna-lización, podemos señalar desde nuestro punto de vista que el retorno del ser de un modo no identitario en el “portal de un nuevo instante” de la eterna-lización encuentra su complemento y especificidad en el *Ereignis* y la cuaternidad del tiempo dado que nos permite señalar que su “venir a la presencia (*Anwesen*)” es un modo de pensar la originariedad del presente en estrecha y esencial relación con su “ausencia (*Abwesen*)”. Esta relación entre *Anwesen* y *Abwesen*, a nuestro juicio, especifica el concepto de eternalización y fundamenta que éste constituya el ámbito originario del tiempo. Por eso, en séptimo lugar, proponemos interpretar la eternalización mencionada en los *Beiträge zur Philosophie* desde el venir a la presencia tematizado en la Conferencia *Zeit und Sein*. Heidegger al vincular el venir a la presencia con las dimensiones del tiempo, consigue que el presente ingrese definitivamente en la cuaternidad originaria del tiempo propio. A nuestro juicio, la eternidad tradicionalmente ha sido pensada como supratemporal o intemporal como mero permanecer porque se la concibió desde el presente de la mera duración y sucesión indiferenciada de horas. El presente como un venir a la presencia mediado por la ausencia permite des-identificar la relación eternidad-presente-ahora y constituir un vínculo eterna-(lización)-portal de un nuevo instante-venir a la presencia. Este nuevo vínculo conlleva la eterna-lización como modo de ser originario de la temporalidad, el instante de la repetición. A nuestro juicio Heidegger en sus cursos sobre Schelling y Hölderlin explicitó esta relación entre instante, eternidad y en la Conferencia *Zeit und Sein* complementa teóricamente ese desarrollo exegético mostrando la originariedad del presente en el venir a la presencia.

En este sentido consideramos, en octavo lugar, que la tercera reducción fenomenológica a la negatividad expresada como verdad del ser, esto es, la “no-verdad” y “no-esencia” que determinan la “sustracción ocultante” encuentra su punto cúlmine en

varias de las nociones desarrolladas en ambos textos que ocupan este Capítulo. En lo que atañe a los *Beiträge zur Philosophie* el abismo como “no-fundamento” que hace posible el tiempo-espacio y el sustraerse de lo eterno dando lugar a la eterna-lización. En lo que atañe a la Conferencia *Zeit und Sein* el “reposar (*Beruhem*)”, la “sustracción (*Entzug*)” y el “retirar-se (*Sich-entziehen*)” son notas centrales del *Ereignis*. En este mismo sentido al consumarse esta tercera forma de reducción alcanza desde nuestro punto de vista su aspecto cúlmine el segundo antecedente especulativo, la explicitación de la eterna-lización como temporalidad del ser en general.

En noveno lugar, en esta consumación del segundo antecedente especulativo expresada en la eterna-lización como temporalidad originaria del ser en general la noción de eterna-lización adquiere dos sentidos articulados por la negatividad: “el portal de un nuevo instante” y el venir a la presencia que coexiste con el ausentar en la cuarta dimensión de la cercanía. Dice Heidegger: “En el tiempo propio y su tiempo-espacio se mostró el poner en cercanía del sido, y por tanto de lo ya-no-presente, el rehuso (*Verweigerung*) de éste. En el ofrendar del advenir, y por tanto de lo aún-no-presente, se mostró la retención (*Vorenhalt*) de éste. Rehuso y retención acusan el mismo rasgo que el contenerse en el destinar: a saber, el retirar-se (*Sich-entziehen*)”²⁶¹⁵. De este modo el “retirar-se (*Sich-entziehen*)” del ser, hace posible su posterior “darse” desde el “portal de un nuevo instante” que se actualiza en el “sitio del instante”. Este reposo, retirada y sustracción es un fundamento negativo en el cual el venir a la presencia desvela la estructura cuaternaria del tiempo, el tiempo-espacio, se habilita así la posibilidad de una eternidad que, por ya no coincidir con el mero presente, sino con el venir a la presencia, sea eterna-lización, es decir, retorno instántaneo del ser.

²⁶¹⁵ Heidegger, Martin “Zeit und Sein (1962)” en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, pp. 3-30; p. 27.

Conclusiones: el eterno fluir temporal del tiempo originario.

En atención al recorrido realizado en estas conclusiones queremos expedirnos en el Parágrafo § 1 sobre el alcance de las Hipótesis iniciales y la Tesis central de este trabajo anunciadas en la Introducción señalando, a tales efectos, las notas relevantes de cada uno de los cuatro conceptos rectores de la Tesis: temporalidad originaria, eternidad, negatividad y antecedentes especulativos. A partir de ello explicitaremos en el Parágrafo § 2 qué consecuencias se derivan de la articulación de los cuatro términos rectores de este trabajo.

§ 1. Fundamentación del recorrido: la diversidad de lo originario.

(I) Eterna-(lización)-instante: el tiempo del ser.

En cuanto al primer concepto a tener en cuenta, la eternidad, en la Tesis Doctoral de 1913 la no-originariedad de la temporalidad reducida a “realidad psíquica” se corresponde con la no-originariedad de la negatividad judicativa presentada como derivada del juicio positivo. La noción de eternidad quedaba asociada a la intemporalidad del sentido y de la verdad lógica. El ámbito de la verdad que se expresa en la validez del juicio es presentado *grosso modo* como un ámbito supratemporal e intemporal. Se constituye un eje conceptual supratemporalidad-intemporalidad-eternidad entendido como ámbito originario y propio del sentido que caracteriza a los fenómenos lógicos contrapuesto a un eje temporalidad-sucesión-negatividad entendidos como ámbitos fundados.

En el período friburgués hay una búsqueda de articulación concreta entre la historicidad ejecutiva y una forma específica que adopta la eternidad en la vida de los primeros cristianos, la *Parusía*. Heidegger plantea por primera vez la posibilidad de una eternidad que no sea concebida de un modo meramente atemporal o supratemporal, pues en tanto vivimos ejecutivamente el tiempo en la historicidad de la vida fáctica, se alcanza una verdadera comprensión originaria de la eternidad en Dios. Por su parte en el último Capítulo desarrollamos una noción de eternidad concebida como eternalización en tanto temporariedad del ser en general. Consideramos que en los cursos sobre Schelling y Hölderlin, tratados en los Capítulos 7 y 8, se ha especificado este modo de ser temporal originario de la eternidad al presentarla articulada con el instante y el sustraerse de los Dioses. En este último Capítulo identificamos un eje articulador entre los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* y la Conferencia *Zeit und Sein*. El tiempo-espacio en los *Beiträge zur Philosophie* remitía al abismo, que es un modo de fundamento que abre el “sitio del instante” en el cual se asume el “gran instante” de la eterna-lización. De este modo el instante, por medio de la eterna-lización, se convertía en “el tiempo del ser”. En cambio el tiempo-espacio en la Conferencia *Zeit und Sein* desvela el venir a la presencia y su relación con la ausencia, generando así la cuarta dimensión del tiempo, la cercanía, que relaciona y diferencia a sus otras tres dimensiones.

En necesario reconocer que la eternidad al interior de la Fenomenología heideggeriana implica diferentes niveles. En términos generales el recorrido realizado muestra que se modifican los siguientes dos ejes: 1) eternidad-intemporal-originaria de la validez frente al tiempo finito derivado y 2) eternidad- intemporal-no originaria contrapuesta al tiempo finito extático-horizontal-originario. En términos específicos la eternidad modifica su carácter originario en tanto ámbito intemporal de la validez del juicio hacia una concepción en la cual como “eterna-lización (*Ver-ewigung*)” se vuelve la temporariedad del ser en general en tanto establece en el instante la condición para que el ser sustraído y en abrigo retorne. Esta última función la relacionamos con el “venir a la presencia

(*Anwesen*)” tratado en la Conferencia *Zeit und Sein* en tanto éste al diversificar la noción tradicional de presente permite que la presencia y el instante excedan el ámbito lineal y sucesivo del ahora. Por ende la eternalización al ser pensada en relación a la presencia del instante se convierte en la temporalidad originaria del ser en general. Llegamos así al segundo concepto rector de la Tesis: temporalidad originaria.

(II) Temporalidad originaria: el enriquecimiento de la noción de horizonte temporal.

La Tesis de Habilitación de 1915 presupone como veíamos en el Capítulo 2 un contexto apologético que enmarca y prepara los elementos que permitirán un primer esbozo de la temporalidad originaria entendida como espíritu histórico en su *Schluss* de 1916. Es una primera alusión a un tiempo originario en el horizonte de la historia como elemento complementario a la reflexión lógica que, no obstante, no se halla asociado a una caracterización específica de una ontología negativa. Este doble descubrimiento tiene sus continuidades. El aspecto histórico se continuará en la *Lección inaugural* con el análisis metodológico de la ciencia histórica, en los cursos juveniles de 1919-1923, en la historicidad del Dasein en *Sein und Zeit*, en la historicidad de los Dioses en la poética de Hölderlin y en la Historia del ser. Hay entonces una mutación del concepto de historia que discurre desde el espíritu histórico hasta la *Seynsgeschichte*.

Sein und Zeit establece una tensión esencial cuando presenta al tiempo originario como un principio de individuación del Dasein para comprender el sentido de su ser. Están quienes destacan una tendencia orientada a una idealización temporal por centrar el tiempo precisamente en un ente para explicar su originariedad y están quienes consideran que en el análisis del tiempo centrado en el binomio subjetividad-tiempo se esboza el inicio de una tendencia hacia la autonomización del tiempo originario con respecto al Dasein como ente privilegiado para su mostración. Continuando este camino abierto por *Sein und Zeit* Heidegger interpreta fenomenológicamente la temporalidad originaria en su *Kantbuch* de dos modos. Por un lado, señalando que “la imaginación trascendental es el tiempo originario (*die transzendente Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit*)” y, por el otro, afirmando que el tiempo originario es “fundamento de la posibilidad de ser del sí mismo” y “hace del espíritu lo que este es”. Siguiendo esta segunda caracterización se sientan las bases para comenzar a considerar que la eternidad no puede reducirse a su concepto supratemporal e intemporal opuesto al tiempo originario. Complementariamente la función del instante en el aburrimiento profundo, examinada en ese mismo Capítulo 6, no solo se orienta hacia un tiempo anónimo, sino que también tiende a radicalizar la negatividad temporal convirtiéndose en “horizonte anulador”.

Siguiendo ese criterio de enriquecimiento de la noción de horizonte temporal Heidegger descubre una nueva dimensión especulativa de la temporalidad originaria en su exégesis del tratado de Schelling de 1809, en la cual la eternidad es reformulada hasta el punto de convertirse en la “temporalidad más originaria (*als ursprünglichste Zeitlichkeit*)” y eso implica diferenciarla del sentido común que la concibe como lo contrario de la temporalidad y como su eliminación. En este marco de ampliación del horizonte del tiempo cabe destacar una relación entre el tiempo originario y el espacio en la cual pasamos desde una concepción del espacio derivada del tiempo –tesis defendida hasta *Sein und Zeit*– a una equioriginariedad de tiempo-espacio que se desarrolla en los cursos sobre Hölderlin, en los *Beiträge* y en la conferencia *Zeit und Sein*. En éste último texto la originariedad del tiempo-espacio lleva a que la temporalidad originaria sea llamada “tiempo propio”.

Encontramos en virtud de lo señalado que el concepto “originario” en tanto hilo conductor de la temporalidad tiene una multiplicidad de acepciones. La “temporalidad originaria” discurre desde su primera proto-formulación en el espíritu histórico, pasando por la historicidad, la temporalidad extático-horizontal y sus esquemas, el devenir eterno de Dios, la caducidad de los Dioses, la cuaternidad temporal en el *Ereignis*. A nuestro juicio esta multiplicidad terminológica encuentra un cierto orden asumiendo que la temporalidad originaria es un horizonte que da una unidad no-sucesiva al tiempo en el “golpe” del instante tratado en la exégesis heideggeriana de Schelling y que la eternización la articula desde el “portal de un nuevo instante” en el “sitio del instante” a través del tiempo-espacio que surge del abismo. Esta unidad desde el abismo nos lleva al tercer concepto central de la tesis: la negatividad.

(III) Negatividad: del juicio negativo al primado de la noche, el abismo y la sustracción.

En cuanto a la ontología negativa cabe indicar que Heidegger no presenta en ninguna de sus dos Tesis y tampoco en la *Lección inaugural* una articulación específica entre originariedad del tiempo y negatividad. La primera articulación será manifiesta en los cursos académicos de 1919, por lo tanto la explicitación y caracterización de la ontología negativa va ganando en originariedad en el transcurso de los textos. Cabe destacar que la negatividad es presentada en su primer carácter de originariedad como movilidad y contramovilidad de la existencia y junto con la descripción de las categorías kairológicas explicitan su historicidad ejecutiva. Heidegger sienta así las bases para especificar la función de la negatividad por medio de reducciones fenomenológicas.

En *Sein und Zeit* se explicita una relación entre las dos primeras reducciones a la negatividad, reducción a la angustia y reducción al fundamento. La reducción a la angustia hay que vincularla con la trascendencia del Dasein entendida como movimiento ontológico negativo que esta a la base de la tensión entre dos alternativas sobre la relación tiempo-ente, la idealización y la autonomía temporal. En este contexto, como señalamos, tiende a justificarse cierto privilegio del movimiento temporal en dirección hacia la segunda de las alternativas mencionadas. Aquí se encuentra la segunda forma de reducción a la ontología negativa. Esta segunda forma de reducción de la negatividad es una reconducción hacia el fundamento, esto es, hacia el movimiento temporal originario descrito en los Capítulos 5 y 6 en tanto el tiempo originario como fundamento del Dasein conlleva su libertad para trascender abismalmente hacia el mundo como “espacio de juego (*Spielraum*)”. Por eso Heidegger define a la trascendencia como un *nihil originarium*. En el Capítulo 6 encontramos tanto una consumación de la reducción al fundamento como el inicio de su transición hacia la verdad del ser. Este pasaje puede constatarse en el examen de la trascendencia en el planteo trascendental kantiano de la originariedad del tiempo por medio del esquematismo temporal y la imaginación trascendental hacia el tiempo entendido originariamente como un horizonte anulador centrado en el instante que abre las posibilidades para el Dasein en dirección al ser.

La exégesis de la filosofía schellingiana hace explícito el eje articulador de la negatividad como núcleo del tiempo originario en dos modalidades. 1) El mal como negatividad radical fundamenta un principio de temporalización en la esencia misma de Dios. 2) El examen de esta negatividad en la esencia divina caracterizada por el mal conlleva hacia otra forma más originaria de negatividad, el “proto-fundamento

(*Urgrund*)” y especialmente el “no fundamento (*Ungrund*)” que se convierten en la raíz del devenir temporal mismo. Por eso consideramos que se produce el pasaje definitivo desde la segunda reducción ontológica a la negatividad a la tercera como verdad del ser, es decir, a la no-esencia, la no-verdad y la sustracción ocultante. La negatividad en su máxima radicalidad ontológica implica una dimensión sustractiva en la “proto esencia (*Urwesen*)” de Dios como el “fundamento originario o más bien el *no-fundamento* (“*Urgrund oder vielmehr Ungrund*”)” que resulta ser “*Indiferencia absoluta* (“***absolute Indifferenz***”)”.

En este marco de la influencia schellingiana en Heidegger la noción de negatividad cobra importancia central a partir de sus análisis de la poética de Hölderlin. La “caducidad de lo eterno” como temporalidad originaria de los Dioses explicita que dicha temporalidad se revela en una sustracción ocultante de la no-esencia y de la no-verdad. En contraposición a lo previamente analizado la ontología negativa que subyace a la concepción de la temporalidad como eterno retorno de lo mismo y de su cosmología forma parte de la Historia del ser entendida como consumación de la Metafísica bajo la forma del nihilismo. Mientras la relación instante-eternidad en la exégesis de Schelling implicaba reconocer al primero como ámbito de la reunión de la totalidad del tiempo, en el caso de Nietzsche se trata de cómo en el instante se alcanza una constancia y permanencia, una fijeza, que constituye a la mismidad del eterno retorno produciéndose el “hermetismo de lo sagrado (*Die Verslossenheit des Heiligen*)” y con él el predominio de la “inesencia (*Unwesen*)”.

En este sentido consideramos a partir de lo trabajado en el último Capítulo que la tercera reducción fenomenológica a la negatividad expresada como verdad del ser, esto es, la “no-verdad” y la “no esencia” que determinan la “sustracción ocultante” encuentra su punto cúlmine en varias de las nociones desarrolladas en ambos textos; en los *Beiträge zur Philosophie* en el abismo como “no-fundamento” y en la Conferencia *Zeit und Sein* en el “reposar (*Beruhem*)”, la “sustracción (*Entzug*)” y el “retirar-se (*Sich-entziehen*)”. A modo de conclusión sobre la ontología negativa cabe señalar que en la transformación desde su no-originariedad judicativa hasta su originariedad más radical en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* y en la Conferencia *Zeit und Sein* se comprobó que cuanto más prima la negatividad en el núcleo formativo del tiempo con más especificidad se visibiliza su originariedad. Por este camino que explicita la mostración del tiempo llegamos al cuarto concepto central de la Tesis: los antecedentes especulativos.

(IV) Antecedentes especulativos: la complementariedad ser-ente.

En la primera formulación de antecedente especulativo el término “especulativo” se presenta asociado como adjetivo de Teología y Gramática. En el caso de la Teología especulativa es una de las tempranas influencias que ejerció el “sistema del catolicismo” junto con el idealismo alemán en los años de formación de Martin Heidegger, en el caso de la Gramática especulativa es desarrollada es un ámbito de explicitación de la singularidad del existente. La especulación caracterizada por estas dos disciplinas lleva progresivamente a Heidegger al reconocimiento de la importancia de la subjetividad, de un ente privilegiado, como ámbito específico de la temporalidad originaria. De este modo la expresión “especulativo” adquiere su primer sentido técnico, con ella nos referimos al “antecedente” que indica formalmente y designa fenomenológicamente el ámbito existencial donde podemos plantear la pregunta por la originariedad del tiempo para los años que van desde 1913 hasta mediados de la década de 1930. Con matices y

especificidades se mantendrá vigente hasta *Sein und Zeit* donde encontrará su consumación y exhibirá sus principales dificultades que llevan hacia el segundo “antecedente especulativo”.

El movimiento indicado por la segunda reducción a la negatividad refuerza el cambio en la conceptualización del primer antecedente especulativo. Constatamos en el Capítulo 6 una incipiente tendencia a la independencia del tiempo originario. La productividad originaria de la subjetividad que remite a los análisis de Kant y de su doctrina de la imaginación trascendental confirman en parte esta tendencia hacia el segundo antecedente especulativo. La transición hacia el mismo tiene su epicentro en lo que Heidegger denomina “horizonte temporal” en su análisis del aburrimiento profundo. Es una transición desde el núcleo del tiempo centrado en la imaginación trascendental – en el “yo pienso” que se contrapone a lo intemporal- hacia el primado del instante en “el tiempo anulador (*die bannende Zeit*)” propio de la tercera forma del aburrimiento “eso le es aburrido a uno (*Es ist einem langweilig*)”.

El intento de una temporalidad extático-horizontal fundamentada en esquemas - estrategia heideggeriana que interpreta la imaginación trascendental como núcleo formativo del tiempo en Kant- parece no continuarse en su tratamiento de Schelling que examinamos en el Capítulo 7. En este último Capítulo confirmamos la tendencia a concederle nuevamente una autonomía al tiempo originario en su análisis de la eternidad como “devenir eterno” y “devenir absoluto” de Dios, se trata del “eterno comienzo en que Dios se divisa a sí mismo, a su fiel imagen, en... el anhelo eterno”. Este devenir del tiempo excede a Dios mismo en tanto ente y se orienta hacia su “preconcepto”. Y denominamos nuevamente “especulativo” a este segundo antecedente porque a nuestro juicio hace patente la influencia que el idealismo alemán ejerce en su planteo sobre la temporalidad originaria; en primer lugar se destaca esta influencia de Schelling, en segundo lugar la de Hölderlin tratada en el Capítulo 8.

Como resultado de este análisis de los dos “antecedentes especulativos” desde los que se muestra la temporalidad originaria, a nuestro juicio, debe destacarse que bajo ningún punto de vista la Fenomenología puede abandonar el ente y la vía subjetiva hacia el tiempo originario. En todo caso la relación entre ambos antecedentes especulativos, el primero que centra la búsqueda del tiempo originario en un ente privilegiado y el segundo que tiende a centrarse en cómo el tiempo originario acaece para un ente que es el Dasein indican que la vía subjetiva, el ente para el cual lo que se da se da, no puede ser nunca abandonado al momento de realizar el examen fenomenológico de la manifestación originaria del tiempo.

En síntesis los dos antecedentes especulativos tratados en esta Tesis pese a su origen diverso, en la Gramática y Teología especulativas uno en la influencia del idealismo especulativo alemán el otro, se implican mutuamente. Ambos antecedentes constituyen dos condiciones diferentes, específicas, pero complementarias del vínculo temporalidad originaria y ser. Este vínculo puede describirse e interpretarse fenomenológicamente o bien partiendo del ente en dirección al tiempo originario que explana el sentido temporal de su ser, primer antecedente especulativo, o bien describiendo cómo el ser “se da” y acaece en un tiempo cuaternario en el “ahí (*Da*)” del Da-sein, segundo antecedente especulativo. Tenemos así una circularidad productiva entre ambos antecedentes especulativos que nos lleva hacia la última parte de estas conclusiones de la Tesis.

§ 2. Finito-infinito: lo originario como horizonte de todos los horizontes.

Heidegger interpretaba en *Sein und Zeit* la eternidad como un tiempo infinito en un doble sentido. Por un lado, lo eterno es infinito en tanto ámbito derivado del tiempo finito y originario. La eternidad es una infinitud no originaria. Por otro lado Heidegger proponía, pero como vimos en el Capítulo 5 no desarrollaba, una eternidad infinita según la *vía eminentiae* o vía negativa que no se contrapondría a la finitud de la temporalidad originaria. La eternidad sería una infinitud originaria. Siguiendo este segundo sentido la eternidad puede ser pensada como una infinitud en tanto excedencia positiva, una sobreabundancia que complementa la finitud temporal; como señala Roberto Walton: “Una dimensión que trasciende la historia ha sido desde siempre tema de la fenomenología... Según Martin Heidegger, el último Dios es el comienzo de inconmensurables posibilidades de la historia”²⁶¹⁶. De este modo esta segunda acepción disuelve la oposición unilateral entre finitud de la temporalidad originaria-infinitud de la eternidad supratemporal. El paso del último Dios y su relación con la eternalización en cierto sentido es un paso infinito, pues puede repetirse sin fin y en otro sentido es finito, pues dura y permanece sólo en el “gran instante”, en el fugaz retorno del ser. Hay así una fenomenalidad de la temporalidad originaria que la Fenomenología puede describir como una excedencia y sobreabundancia del tiempo que determina a diferentes fenómenos. Consideramos dos de ellos en estas páginas finales.

(I) Mística²⁶¹⁷: finitud e infinitud eternas.

Encontramos esta noción de infinitud temporal como excedencia y sobreabundancia en el hilo conductor que señala la temprana preocupación heideggeriana por la mística en el contexto apologético de la Tesis de Habilitación²⁶¹⁸ y, con diferencias, se continua en el análisis del fenómeno de la *Parusia* en la experiencia religiosa de los primeros cristianos y en la exégesis de las *Epístolas* paulinas. También incluimos en esta serie la interpretación del darse eterno de Dios en la exégesis del *Freiheitsschrift* de Schelling, a los Dioses huidos a los cuales canta la poética de Hölderlin y en el paso del último Dios y su fugacidad instantánea. Dice Heidegger en 1955 sobre la importancia de la mística: “La agudeza y la profundidad más extrema de pensamiento pertenecen a la genuina y grandiosa mística”²⁶¹⁹. En el Capítulo 2 veíamos que en el *Schlusskapitel* de 1916 a su *Habilitationsschrift* hay una confluencia entre escolasticismo y mística²⁶²⁰.

²⁶¹⁶ Walton, Roberto, J., “Historia y metahistoria en la fenomenología” en *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, (Scannone, Juan, Carlos, S.I.; Walton, Roberto; Esperón, Juan, Pablo editores), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 397-422; p. 397.

²⁶¹⁷ Para una contextualización de nuestro uso del término mística cfr. Underhill Evelyn, *La Mística. Estudio de la Naturaleza y la conciencia espiritual*, Madrid, Editorial Trotta, 2017, en especial pp. 15-189; Velasco, Juan Manuel, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, en especial, pp. 253-442.

²⁶¹⁸ A propósito de ello señala Caputo: “Detrás de las disputas impersonales de los escolásticos está la vida del alma que busca a Dios en la práctica de la moralidad y del ascetismo. La Teología especulativa y la Filosofía de la Edad Media no son contrarias a la tradición mística, sino que más bien expresan en una forma conceptual lo que el místico ha experimentado”. (Caputo, John D., “Meister Eckhart y el último Heidegger. El elemento místico en el pensamiento de Heidegger” en *Heidegger y la mística* (Schürmann, Reiner - Caputo, John, D. Compiladores), Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995, pp. 91-166; p. 94).

²⁶¹⁹ Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund* (1955-1956), *GA* 10, Stuttgart, Günther Neske / Klett Cotta, 1997, p. 71. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶²⁰ Heidegger señala sobre este punto lo siguiente: “Para la comprensión decisiva de este carácter básico de la psicología escolástica, considero que el estudio filosófico, más precisamente: fenomenológico de la literatura mística, teológica y ascética de la escolástica medieval es particularmente urgente. Es solo de tal manera que uno avanzará hacia la vida vital de la escolástica medieval, la cual fundó, animó y fortaleció

En la defensa del espíritu histórico en el mencionado *Schlusskapitel* de 1916 se presenta una división de tareas: “La historia estudia la génesis de formas de valor desde la vida histórica; la filosofía testea las formas de validez”²⁶²¹. En ese sentido: “... Heidegger sugiere la posibilidad de pensar lo divino sin distorsionar lo humano. La fenomenología del yo histórico podría ser una revelación de la mente divina”²⁶²². Hacia 1920 Heidegger ha cambiado en parte su posición y la escolástica es considerada la consumación del catolicismo no-místico con lo cual la mística ya no es su complemento, sino un correctivo a esa metafísica escolástica²⁶²³. En este sentido la tensión entre historicidad ejecutiva, propia del ámbito de la finitud, y la *Parusia* o infinitud, intenta resolverse en un retorno al ámbito de la vida fáctica temporal previa a su tematización en la ciencia natural de géneros universales propia de la tradición aristotélico-escolástica²⁶²⁴.

Es decir la infinitud y sobreabundancia de la eternidad como temporalidad originaria atraviesa toda la producción heideggeriana –marcando así la presencia permanente de Eckhart en sus reflexiones²⁶²⁵– y se elucidan en su preocupación por la mística, preocupación fijada desde el inicio de la Tesis de Habilitación cuando Heidegger señala que “...la fuerza impulsora y el poder duradero que la vida intelectual filosófica-teológica representa para todo el soporte vital del hombre medieval... consiste en la relación primordial trascendente del alma con Dios (*Grundstruktur gerade in dem transzendentem Urverhältnis der Seele zu Gott*)”²⁶²⁶; esta inclinación de Heidegger con las diferencias mencionadas se continúa en el último período de su pensamiento²⁶²⁷. De este modo las preocupaciones místicas de origen eckhartiano son permanentes en el pensamiento de Heidegger y constituyen el ámbito de excedencia desde la finitud existencial hacia la infinitud; movimiento que para nosotros halla su mayor expresión en la eternalización como temporalidad originaria para el paso del último Dios.

También se destaca la excedencia en la interrelación finitud e infinitud en las Tesis Doctoral y de Habilitación al tratar las contraposiciones entre el orden intemporal, por ende infinito, del sentido y la validez del fenómeno lógico y el orden temporal, finito de la conciencia y los procesos psíquicos de razonamiento. Esta oposición finito-infinito tiene su reformulación en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) en especial en la tensión historicidad-*Parusia*, dice al respecto Savarino: “La experiencia de la finitud,

decisivamente una era cultural”. (Heidegger Martín, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); pp. 205-206 (pp. 147-148).

²⁶²¹ Mc Grath, Sean Joseph, *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, Washington D.C., The Catholic University of America, 2006, p. 125.

²⁶²² Mc Grath, Sean Joseph, *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, p. 125.

²⁶²³ Cfr. Mc Grath, Sean Joseph, *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, p. 122.

²⁶²⁴ Cfr. Mc Grath, Sean Joseph, *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, p. 124.

²⁶²⁵ Cfr. Capelle-Dumont, Philippe, “Heidegger y Meister Eckhart” en *El Maestro Eckhart en diálogo*, Ruta, Carlos, (compilador), Buenos Aires, Jorge Baduino Ediciones, 2006, pp. 77-89 y Vitiello, Vincenzo, “Abgeschiedenheit, Gelassenheit, Angst. Entre Eckhart y Heidegger” en *El Maestro Eckhart en diálogo* Ruta, Carlos, (compilador), pp. 91-105.

²⁶²⁶ Heidegger Martín, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 189-411 (pp. 133-353); p. 193, (p. 135).

²⁶²⁷ “Entre todos los místicos medievales, Heidegger presta especial atención a Meister Eckhart..., un pensador en quien la conjunción de “misticismo” y “filosofía” está claramente ejemplificada... Los amplios paralelismos entre Eckhart y el último Heidegger no son accidentales”. (Caputo, John, D. “Meister Eckhart y el último Heidegger. El elemento místico en el pensamiento de Heidegger” en *Heidegger y la mística* (Schürmann, Reiner - Caputo, John D., (compiladores), pp. 91-166; pp. 97-98. Los términos entrecomillados son del autor).

dimensión intrascendente de la existencia terrenal del hombre, coincide con la imposibilidad de alcanzar un estadio en el que la victoria sea definitiva”²⁶²⁸. Tenemos así una tensión entre la movilidad de la vida fáctica finita caracterizada por la *Tentatio* y la cura como *Bekümmernung* con el ámbito de la *Parousía* que sería ese estadio definitivo. Esta tensión es matizada en comparación con la que se desarrolló en las Tesis entre el ámbito temporal de la conciencia y la idealidad intemporal de la validez, pues la *Parousía*, como modo de la eternidad, no era presentada por Heidegger en esos cursos tempranos en términos de un fenómeno atemporal, sino en directa articulación con la historicidad ejecutiva, es decir, con la correcta comprensión de la temporalidad originaria.

La oposición finito-infinito, y cierta continuidad de la influencia eckhartiana en el Heidegger tardío, podemos reencontrarla en su exégesis del tratado de Schelling entre la finitud del hombre que en tanto ser creado tiende a caer en el mal y el origen de este mal en la *absolute Indifferenz*, esto es, en el infinito devenir eterno de Dios. Dice Eckhart anticipando esta tesis schellingiana analizada por Heidegger: “Además, el tiempo en la eternidad es pleno; pues el ahora de la eternidad abarca en total plenitud todo el tiempo (*Adhuc autem tempus plenum est in aeternitate; nunc enim aeternitatis plenissime complectitur omne tempus*)”²⁶²⁹. En virtud de estas vinculaciones señala Caputo: “La relación entre Heidegger y Eckhart es un tema sugestivo para el historiador de la filosofía germánica, porque vincula los más tempranos estadios de la especulación alemana con sus estadios más recientes. Sugiere una continuidad fundamental en el pensamiento germánico, cuyo término intermedio lo constituyen, seguramente, los grandes sistemas idealistas del siglo XIX”²⁶³⁰. Este importante paso de articulación del eje finitud-infinitud entre el pensamiento de Heidegger, las influencias ejercidas sobre él por Meister Eckhart y el idealismo alemán en su aspecto especulativo en torno la temporalidad tiene una continuidad en la interpretación que el propio Heidegger realiza en sus cursos sobre Hölderlin enfatizando el encuentro entre hombres y Dioses, la interpretación de los ríos en los poemas fluviales como semidioses y en la función del destino y del morar, especialmente, en la relación entre la caducidad de lo eterno y el destino de un pueblo histórico. Finalmente en los *Beiträge zur Philosophie* la tensión finitud-infinitud toma la forma de una relación complementaria entre la fugacidad finita del instante en el abismo del tiempo-espacio y la eternalización en su infinitud repetitiva y diferencial: “Entonces el ser (*Seyn*) es “supra-temporal” y “supra-espacial” -¡no!, sino como a-bismo lo más temporal y mas espacial- *lo tempo-espacial* del claro como sitio y a saber resuelto de la resolución, *el abismal entretanto*: abismalmente temporalizando-espaciando como acontecimiento”²⁶³¹. Precisamente en la Conferencia *Zeit und Sein* esta complementariedad encuentra su lugar en el mencionado *Ereignis* y la cuaternidad del tiempo donde el venir a la presencia y la ausencia dominan en el “tiempo propio” como juego de ocultamiento y desocultamiento: “*El ser, la desocultación de la ocultación...* La desocultación de la ocultación manifiesta la ocultación como tal, no la

²⁶²⁸ Savarino, Lucas, *Heidegger y el cristianismo*, p. 130.

²⁶²⁹ Meister Eckhart, In loh. n. 293, *Lateinische Werke III*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, p. 245:8.

²⁶³⁰ Caputo, John, D. “Meister Eckhart y el último Heidegger. El elemento místico en el pensamiento de Heidegger” en *Heidegger y la mística* (Schürmann, Reiner - Caputo, John, D. Compiladores), pp. 91-166; p. 99.

²⁶³¹ Heidegger, Martin, *1. Die Geschichte des Seyns (1938/40)* en *Die Geschichte des Seyns, 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (1939)*, GA 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2012, pp. 3-173; p. 108. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

suprime”²⁶³². Este tiempo propio transido por el venir a la presencia y la ausencia, por el juego de ocultación y desocultación que ratifica la ocultación, ya no es en sentido estricto ni finito, ni infinito. De este modo lo originario encuentra su raíz última en la relación tiempo y ser y se convierte en horizonte de toda posible donación. Vinculando este razonamiento sobre la disolución de la oposición fija entre tiempo finito-eternidad infinita con las reflexiones de Eckhart, pueden citarse las palabras que un discípulo suyo, Johannes Tauler, dijere sobre el propio Maestro Eckhart: “Él habló según las perspectiva de la eternidad, pero vosotros lo tomasteis según el tiempo (*Er sprach aus dem Blinkwinkel der Ewigkeit, ihr aber fasst es der Zeitlichkeit nach auf*)”²⁶³³. Todo lo cual lleva a considerar cierto límite en la analogía entre el pensamiento filosófico de Heidegger y la especulación teosófica de Meister Eckhart:

“¿A qué se reduce, pues, esta cuestión del misticismo de Heidegger? Precisamente a esto, pienso: que una manera de comprender a Heidegger es ver su pensamiento en analogía con místicos como Eckhart; que pueden establecerse ciertas analogías entre el pensamiento de Heidegger y los místicos, analogías que son instructivas e iluminadoras y que están fundadas en la evidencia histórica del temprano interés de Heidegger en el misticismo medieval.

Pero argüir que Heidegger es un místico es distorsionar su pensamiento más bien que iluminarlo. La analogía no es sino una analogía.

Se debe ser cuidadoso para no ser engañado por Heidegger. Este se apropia del discurso de la mística y en gran medida de la estructura de la “unión mística” del alma con Dios, pero transforma estas cosas ajustándolas a sus propios propósitos y a sus gustos”²⁶³⁴.

(II) Finitud-infinitud en el surgir-ocultar originarios.

La oposición temporal finito-infinito nos reconduce a las más originaria del surgir-ocultar como esencia del tiempo originario y la eternidad. Heidegger recuerda que el fragmento 16 τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι, que traduce: “¿Quién puede mantenerse oculto frente a lo que nunca declina?”²⁶³⁵, plantea la pregunta por el alcance del “nunca declina”. El δῶνόν indica para Heidegger un “ingresar en el ocultamiento (*Eingehen in die Verbergung*)”²⁶³⁶, por eso coloca este fragmento 16 en conexión con el fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ aclarando que φύσις es una palabra fundamental del pensar inicial y se pregunta por el “ensamble (*Wortfügung*)” entre τὸ μὴ δῶνόν ποτε y su “transformación (*Umwandlung*)” en φύειν, palabra que traduce por

²⁶³² Heidegger, Martin, 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) en *Die Geschichte des Seyns, 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (1939)*, GA 69, pp. 3-173; p. 142. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶³³ Tauler, Johannes, Pred. 15ª en *Predigten*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987. Band 1, p. 103.

²⁶³⁴ Caputo, John, D. “Meister Eckhart y el último Heidegger. El elemento místico en el pensamiento de Heidegger” en *Heidegger y la mística* (Schürmann, Reiner - Caputo, John D. Compiladores), pp. 91-166; pp. 156-157. Los términos entrecorillados son del autor.

²⁶³⁵ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944*, GA 55, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 3-181; p. 62.

²⁶³⁶ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944*, GA 55, pp. 3-181; p. 69.

“surgir incesante (*immerdar Aufgehen*)”²⁶³⁷. En este sentido el τὸ μὴ δύνόν ποτε puede ser traducido de diversas maneras²⁶³⁸. De este modo se trata de la “Exposición de la conexión esencial entre surgir y declinar” y al hacerla “pensamos completamente en el sentido de Heráclito cuando decimos directamente φύσις en lugar de τὸ μὴ δύνόν ποτε, pues el propio Heráclito emplea la palabra φύσις”²⁶³⁹. De este modo la φύσις en cuanto “siempre surgir (*das immerdar Aufgehen*)” si bien es un “nunca ingresar en el ocultamiento (*niemals Untergehen*)”, no lo excluye²⁶⁴⁰. La φύσις en su propia esencia pertenece entonces tanto al surgir incesante como al ocultamiento y el declinar.

Es en este contexto el fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ha de ser traducido, indica Heidegger, del modo siguiente: “El surgir da su favor al declinar (*Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt’s die Gunst*)”²⁶⁴¹. Se trata entonces de explicar esta relación indisoluble entre surgir y declinar. Para ello Heidegger propone traducir el φιλεῖν por “dar su favor”, entendiendo el favor “en el sentido originario del otorgar y conferir (*im Sinne des ursprünglichen Gönnens und Gewährens*)”²⁶⁴². De este modo: “El favor del surgir pertenece al ocultamiento (*Die Gunst des Aufgehens gehört dem Sichverbergen*). En la relación con el surgir, κρύπτεσθαι, ocultarse, es un cerrarse. En este sentido intentamos pensar inicialmente, aunque no íntegramente, el κρύπτεσθαι”²⁶⁴³. En virtud de ellos señala Heidegger: “El surgir propicia el ocultarse para que éste esencia en la propia esencia del surgir, pero el ocultarse esencia en tanto favorece el surgir para “ser” el surgir”²⁶⁴⁴. Es así como “En el surgir y como surgir nada escapa al encerrarse... la

²⁶³⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; p. 85 y ss.

²⁶³⁸ De un modo negativo por “lo que no declina en cada caso”, tomando la expresión en su significado puramente verbal puede verse por “lo que cada vez no declina (*ja nicht Untergehen je*)” y aislando los términos μὴ y ποτε formando μὴ ποτε, ésta última expresión puede verse por “lo que nunca declina (*das niemals Untergehen*)”. Ahora bien τὸ μὴ δύνόν ποτε se puede traducir también de modo positivo, para ello se transforma la expresión “lo que nunca declina (*das niemals Untergehen*)” traduciendo solo μὴ δύνόν ποτε por “el surgir incesante (*das immerdar Aufgehen*)”. (Cfr. Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; pp. 87 y 101).

²⁶³⁹ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; p.109.

²⁶⁴⁰ Dice Heidegger al respecto de este ingreso en el ocultar: “Pero, si el siempre surgir la φύσις, se aparta de algo e, incluso, se vuelve contra algo, si en su esencia el siempre surgir no conoce algo y no puede conocer, entonces el siempre surgir es el ocultar y el ingresar en el ocultamiento (*dann ist es das Verbergen und das Eingehen in die Verbergung*)”. (Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; p.110).

²⁶⁴¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; pp. 110 y 118.

²⁶⁴² Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; p. 128.

²⁶⁴³ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; p. 131.

²⁶⁴⁴ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits*

recuperación del surgir se esencia a través del encerrarse (*die Überholung des Aufgehens durch das Sichverschließen*)²⁶⁴⁵. En virtud de ello hay una indisoluble unidad entre surgir y encerrarse²⁶⁴⁶. De allí la importancia que reviste todo ocultarse para la esencia del surgir²⁶⁴⁷: “El ocultar garantiza su esencia al surgir (*Das Verbergen verbürgt dem Aufgehen sein Wesen*) En tanto garantiza tal ocultarse, éste debe esenciar ocultándose. El ocultar garantiza en la medida en que encubre. Ambos son lo mismo y decibles por eso en la misma palabra (*Beides ist das Selbe und daher sagbar in dem selben Wort*)”²⁶⁴⁸. Y esa palabra que reúne ambos sentidos, el surgir y el ocultarse, como anticipamos mas arriba es φύσις, ella “... es el juego del surgir en el ocultarse que alberga liberando justamente el surgir libre y abierto... Albergar es siempre hospedar (*Bergen ist stets auch ein Verwahren*)”²⁶⁴⁹.

De este modo “... el surgir es lo que se abriga como surgir en el encerrarse, en cuanto garantía de su esencia”²⁶⁵⁰. Este surgir que se abriga y encierra en tanto traducción de φύσις da cuenta del “ensamblamiento esencial... de surgir y declinar (ocultarse) en el otorgamiento cambiante de su esencia. Indicación de lo mismo en el surgir y en el declinar”²⁶⁵¹ y con ello muestra de modo acabado la lógica de la temporalidad originaria como mostración y ocultamiento. Esta mismidad y complementariedad de surgir y declinar-ocultarse ejemplifica de modo acabado el mostrarse de la temporalidad originaria en sentido amplio y de la eternalización como temporariedad del ser en general en sentido estricto. Además subsume originariamente la relación finitud-infinitud temporal, esto es, la oposición entre lo surgido para el ámbito finito humano y lo surgente como eterno brotar e imperar que permanece aún oculto en tanto ámbito infinito. Es así como se disuelve la contraposición finito-infinito en una complementariedad que expresa el ensamble esencial entre ambos modos. Heidegger señala en esta dirección:

Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 132. El término entrecillado es de Heidegger.

²⁶⁴⁵ Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 133.*

²⁶⁴⁶ Heidegger la presenta del modo siguiente: “¿Qué debería suceder entonces con el surgir, desprovisto de cualquier relación con el encerrarse? El surgir no tendría nada a partir de lo que pudiera surgir y nada que se abriera en el surgir”. (Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 137*).

²⁶⁴⁷ Señala Heidegger al respecto de este primado del ocultarse: “El surgir no esencia como aquello que esencia primero y constantemente, si antes no esta contenido y resguardado en el encubrirse”. (Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 137*).

²⁶⁴⁸ Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 138.*

²⁶⁴⁹ Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 139.*

²⁶⁵⁰ Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 140.*

²⁶⁵¹ Heidegger, Martin, *Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklitt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitts Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 141.*

“La φύσις no es lo que se muestra como un aparecer en medio de lo que surge y de lo surgido. Es lo que no aparece en todo aparecer... La φύσις no es lo invisible. Al contrario, es lo que se ve inicialmente, aunque en lo inmediato y en la mayoría de los casos sea lo que propiamente no se deja visualizar. A modo de ejemplo... De pie en una pieza vemos “el espacio” mas no logramos visualizarlo. Lo que visualizamos es la disposición de los muebles y todo lo demás que dentro del espacio se muestra como objeto. Así cuando miramos el reloj vemos “el tiempo” mas no lo visualizamos. Visualizamos los números, los minuterios y las “cuantas horas” del tiempo. “Espacio” y “tiempo” son siempre lo que, aunque siempre visto, no aparece, no deja de visualizar y objetivar a primera vista... La φύσις es el aparecer inaparente (*ist das unscheinbare Scheinen*) En la inapariencia del surgir reside la garantía –no dejándose tocar por la alternancia de lo que aparece cada vez y, así “en cada caso” (μη) puede resguardarse de un declinar- del surgir que esencia ininterrumpidamente en sí mismo, por no estar orientado a ostentaciones convenidas”²⁶⁵².

El “aparecer inaparente” expresa así, desde nuestra perspectiva, el carácter inaparente de la temporalidad originaria. Como decíamos en el Capítulo 1 Heidegger se orienta en su descripción fenomenológica de la temporalidad originaria desde una Fenomenología de lo que aparece hacia una de lo inaparente. La Fenomenología de la temporalidad originaria entendida como una Fenomenología de la excedencia y la sobreabundancia se orienta hacia lo que no aparece directamente en todo aparecer, es decir, hacia el “aparecer inaparente”. Ahora bien este modo de comparecencia de un aparecer inaparente a nuestro juicio no expresa una mera sustracción sino una condición trascendental del mostrarse, el cual se ejemplifica en la manifestación de la eternidad como eterna-lización, esto es, en el paraje del “gran instante” que hace posible el aparecer del ser y su repetirse diferencialmente sin que ese instante eterno aparezca como tal en sí mismo. Como dice Heidegger: “Solo lo inaparente del surgir reposa en sí, porque en su esencia concede el favor al ocultarse”²⁶⁵³ y complementariamente lo inaparente del surgir, la φύσις, debe considerar que: “La φύσις es lo que nunca declina precisamente porque en el declinar siempre se ensambla como aquello de donde surge”²⁶⁵⁴. Heidegger conecta el surgir que se abriga y encierra en tanto φύσις con lo dicho por Heráclito el fragmento 30²⁶⁵⁵ e insistiendo en la relación entre κόσμον y

²⁶⁵² Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; pp. 143-144.* Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁶⁵³ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 144.*

²⁶⁵⁴ Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 153.*

²⁶⁵⁵ Heráclito señala: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα y Heidegger traduce: “Este adorno, ahora nombrado, el mismo en todo lo adornado (*Diese Zier, die jetzt genannte, die selbige in allen Gezierden*), ninguno de los Dioses y ninguno de los hombres (alguno) lo ha producido, sino que siempre fue, es (siempre) y será (siempre) (a saber) el fuego que siempre surge, encendiendo las amplitudes (despejamientos), apagando (encerrando) las amplitudes (en el no despejamiento)”. (Heidegger, Martin, *Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 en Heraklikt 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55, pp. 3-181; p. 165*).

“adorno (*Zier*)” enfatiza el valor originario del tiempo en tanto forma de eternidad no supratemporal o intemporal, sino como “el adorno originario (*die ursprüngliche Zier*)”:

“(Tendremos que decir que el adorno originario (*die ursprüngliche Zier*), el ensamble despejador del ajuste del surgir no es “temporal” es “eterno”. Heráclito también dice ἦν ᾗ; el adorno fue siempre ya (*die Zier war immer schon*); el ᾗ es válido, de manera manifiesta también para ἔστιν y ἔσται, para el “es” y “será”. Aquí son nombradas las tres determinaciones del tiempo, pasado, presente y futuro. Más exactamente: con respecto a ellas es el modo como se determina el κόσμος que esencia a partir de sí. Él esencia para todo tiempo. Él siempre perdura. Lo que siempre perdura es lo eterno en el doble sentido de sempiternitas y aeternitas. En estos términos la metafísica reconoce la esencia propia de la eternidad, que no es el resultado y consecuencia de una duración ininterrumpida, sino que constituye en sí misma el fundamento de la duración (*In dieser erkennt die Metaphysik das eigentliche Wesen der Ewigkeit, die nicht das Ergebnis und die Folge einer ununterbrochenen Dauer ist, sondern selbst der Grund des Dauerns*), en tanto es nunc stans, el ahora que esta y permanece. Pensado ahora estrictamente, las mismas determinaciones que son determinaciones temporales, como se evidencia en la expresión nunc stans, se encuentran en la base de ambos conceptos de eternidad. El “ahora” es un carácter temporal, y la insistencia del estar y del venir a la presencia no lo son menos. En realidad, se puede equiparar la eternidad con lo supratemporal pero se debe saber que siempre se concibe la eternidad a partir del tiempo (*Man kann zwar die Ewigkeit mit der Überzeitlichkeit gleichsetzen, man muß aber wissen, daß man die Ewigkeit immer aus der Zeit begreift*) La caracterización de la eternidad como supratemporalidad genera el equívoco de que la esencia de la eternidad excluye el tiempo; ese no es el caso (*Irrmeinung, im Wesen der Ewigkeit sei die Zeit ausgeschieden; das ist nicht der Fall*)... En vista de que no podemos evitar una caracterización temporal, llamaremos al adorno originario “pretemporal” y queremos indicar con ello que el κόσμος es más originario que todo lo temporal, de tal modo, en realidad, que en el también se funda la temporalidad, pero sólo es posible porque él mismo es “el tiempo”, entendido, sin duda, en un sentido inicial. Lo temporal que acabamos de mencionar no se deja aprehender, ni interpretar a partir del ámbito de la representación occidental del tiempo observada hasta ahora (*daß der κόσμος ursprünglicher ist als jedes Zeitliche, so zwar, daß in ihm auch die Zeitlichkeit selbst gründet, was nur so möglich ist, daß er “die Zeit” selbst ist, dieses Wort freilich in einem anfänglichen Sinne verstanden. Das damit genannte Zeithafte läßt sich aus dem Gesichtskreis der bisherigen abendländischen Zeitvorstellung nicht fassen und nicht auslegen*).)”²⁶⁵⁶.

“El adorno originario (*die ursprüngliche Zier*)” se dota así de su sentido temporal pleno; es eterno y en su sentido originario ese ser eterno no es supratemporal o intemporal sino origen mismo del tiempo y eso solo es posible porque él mismo es tiempo en su sentido originario, es decir, inicial. A esta dinámica por la cual la eternidad en su núcleo de instante temporal funda el acaecer del tiempo es a lo que hemos llamado en este trabajo “eter-nalización (*Ver-ewigung*)” como temporalidad originaria

²⁶⁵⁶ Heidegger, Martin, *Heraklitos 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943* en *Heraklitos 1. Der Anfang der abendländischen Denkens, Sommersemester 1943 und 2. Logik. Heraklitos Lehre vom Logos, Sommersemester 1944, GA 55*, pp. 3-181; pp. 167-168. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

(*ürsprüngliche Temporalität*) del ser en general, a saber, la forma mas originaria de la sobreabundancia y excedencia del tiempo, la cual, a nuestro juicio, intuyó Heidegger en el verano de 1911 en la bella poesía “Noche de Julio (*Julinacht*)” con la cual concluye esta investigación:

*Julinacht. (Sommer 1911)*²⁶⁵⁷.

Ewigetslieder
Singst du mir
Entführst mir die Seele
In waldstille Weite
Tauchst mich in gottnahe
Unedlichkeiten.
Julinacht
Zauberin
Heimwehlösende
Künstlerin.
Dass früh im Feld
Heute die Sonne starb
Dass in Dämmerung sank
Was ich tags erwarb.
Dass sangesmüd
Der Fink verstummt
Und mürrisch kalt
Der Nachtwind brummt,
Dass die Linden lauschen
Dem Sterbelied,
Dass die Blätter rauschen
Als ob ich von dir schied -
Wird mir zur herben
Schauernden Frage: Glück deine Braut
Rufst du sie “Klage”?

Noche de Julio. (Verano 1911)

Canciones eternas
Cántame
Secuéstrame el alma
en el silencio del bosque
Sumérgeme en la inmortalidad divina.
Noche de Julio
Hechicera
Nostálgica
Artista.
Que temprano en el campo
Hoy el sol murió,
Que al atardecer se hundió
Lo que adquirí durante el día,
Que cansado de cantar

²⁶⁵⁷ Heidegger Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, p. 17.

El pinzón calla
Y fríamente malhumorado
El viento nocturno zumba,
Que los tilos escuchan
La canción de la muerte,
Que las hojas crujen
Como si me hubiera separado de ti –
Se convierte en amarga para mi
La temblorosa pregunta: la felicidad de tu novia,
¿La llamas “lamento”?

Anexos. El tránsito hacia el segundo antecedente especulativo: la eternalización como temporalidad del ser en general.

Los presentes anexos pretenden especificar el tránsito del primer hacia el segundo antecedente especulativo. En el primero –dedicado al Capítulo 4- se sintetizan algunas de las dificultades que tiene el tratamiento de la temporalidad extático horizontal que es el punto cúlmine del primer antecedente especulativo. En el segundo anexo –dedicado al Capítulo 5- se analiza como los éxtasis de la historicidad y el presente de la temporalidad extático-horizontal ya indican una posible orientación hacia una temporalidad del ser en general anticipando así en el seno mismo del primer antecedente especulativo al segundo. Y finalmente en el tercer anexo –dedicado a los Capítulos 6 y 7- se examina, por un lado, cómo en la segunda reducción a la negatividad que opera en el análisis del aburrimiento se concreta el tránsito hacia el segundo antecedente especulativo y, por el otro, cómo en el Sistema del tiempo eterno elaborado por Schelling se destacan los aspectos centrales del segundo antecedente especulativo para la explicitación por parte de Heidegger de la temporalidad del ser en general como eternalización.

Anexo 1 al Capítulo 4. Las dificultades del primer antecedente especulativo.

1. Los problemas de la temporalidad originaria extático-horizontal.

Cabe destacar dos objeciones relevantes de Margot Fleischer²⁶⁵⁸ sobre cómo formula Heidegger la temporalidad originaria y el examen que realiza Daniel O. Dahlstrom²⁶⁵⁹ de esas dos críticas de Fleischer²⁶⁶⁰. La primera objeción de Fleischer se refiere al carácter superfluo del giro que realiza Heidegger en su análisis del ser total del Dasein hacia la temporalidad y se puede organizar a través de tres tesis. La primera tesis señala que Heidegger ha considerado al fenómeno de la totalidad del Dasein introduciendo sucesivos análisis de la existencia propia y la temporalidad. Fleischer cuestiona que sea necesario exhibir un fenómeno más originario, la temporalidad, para expresar la unidad de la totalidad de estructuras de la cura²⁶⁶¹. Dahlstrom recuerda que la segunda tesis de Fleischer considera artificial el planteo de Heidegger acerca de analizar el problema de la totalidad del ser del Dasein con vistas a su existencia propia. Heidegger luego de afirmar que el cuidado es la totalidad de las estructuras de constitución del Dasein, encuentra un punto de partida para su análisis en la cotidianeidad, y al mismo tiempo nota que el Dasein esencialmente en sí mismo atenta contra una comprensión total de sí mismo²⁶⁶². Estos señalamientos de Heidegger a juicio de Fleischer, confirman que la perspectiva que guía la discusión sobre el ser-total del Dasein centrada en la existencia propia está fuera de lugar, y el problema de la totalidad así planteado no es un problema genuino²⁶⁶³. Con respecto a la tercera tesis, en ella Fleischer sostiene que si se concede toda la importancia al tratamiento de la existencia propia, entonces la necesidad de considerar la problemática de la totalidad del Dasein se presenta como una dificultad

²⁶⁵⁸ Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1991.

²⁶⁵⁹ Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism" en *The Review of Metaphysics*, Septiembre 1995, Vol. XLIX, Número 1, Washington D.C., The Catholic University of America, 1995, pp. 95-115.

²⁶⁶⁰ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism", pp. 95-115; p. 98.

²⁶⁶¹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism", pp. 95-115; pp. 98-99.

²⁶⁶² Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 233.

²⁶⁶³ Cfr. Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"*, p. 14; Dahlstrom, Daniel, O., "Heidegger's and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism", pp. 99-100.

meramente adicional. Pues, a la luz de los análisis de la muerte y la conciencia el significado de “el ser total propio del Dasein (*das eigentliche Ganzsein des Daseins*)” ya ha sido elaborado. Con esta previa elaboración Heidegger da cuenta de la resolución en la cual se precursa su posibilidad más propia, el morir, constituyéndose así el poder-ser-total del Dasein. Pero, al mismo tiempo –y de un modo no justificado– Heidegger menciona al fenómeno originario de la temporalidad como el que provee y asegura la totalización de las estructuras del Dasein con respecto a la temporalización de la temporalidad²⁶⁶⁴. Y es por eso que señala que la temporalidad constituye la totalidad de las estructuras del cuidado²⁶⁶⁵.

Es aquí donde tiene su sentido la distinción entre el modo propio y el impropio de ser para el Dasein. En otras palabras, según Dahlstrom, para Fleischer la temporalidad solo está “supuestamente (*purportedly*)” requerida a los efectos de explicar cuál es el sentido del ser del Dasein como un poder ser total propio. Es decir, sin distinguir entre el modo propio del impropio, el argumento de *Sein und Zeit* “se rompe (*breaks down*)”²⁶⁶⁶. La caracterización del cuidado como totalidad estructural del Dasein y de la resolución precursora como constitutiva de esa estructura del cuidado propio implican ya la totalidad, arguye Fleischer²⁶⁶⁷. Hay dos niveles interrelacionados en esta primera objeción de Fleischer. En un primer nivel critica cada una de estas tres coyunturas cruciales o transiciones en el argumento de *Sein und Zeit*, cuestiona la necesidad de estas respectivas transiciones, incluyendo la transición hacia un meta-nivel ontológico generado por la reclamada búsqueda de totalidad. En el segundo nivel, más profundo está criticando lo que supuestamente añade positivamente el análisis de la temporalidad a los desarrollos del Dasein explicitados previamente en el texto de Heidegger²⁶⁶⁸.

La segunda objeción de Fleischer señala que existe una confusión entre dos modos de ser de la temporalidad, a saber, entre la temporalidad propia y la buscada dimensión de la temporalidad originaria²⁶⁶⁹. Esta segunda objeción se orienta directamente a la “solidez y consistencia (*soundness and consistency*)” del análisis que realiza Heidegger de la temporalidad como tal. Fleischer señala una ambivalencia básica producto de la “confusión (*conflation*)” en torno al análisis de la temporalidad originaria y la propia. Según esta interpretación Heidegger comprende que la temporalidad originaria puede “plenificarse, realizarse, lograrse (*vollzogen / carried out / accomplished*)” en el plano “existente (*existenziell*)” propia o impropriamente, en otras palabras la temporalidad originaria es la que hace posible la temporalidad propia y la impropia, Dahlstrom señala que este punto seguido por Fleischer está en el corazón de la argumentación de Blattner²⁶⁷⁰. Al mismo tiempo, y acordando con Fleischer, Dahlstrom señala que Heidegger confunde la temporalidad originaria con la temporalidad propia y por lo tanto

²⁶⁶⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 304.

²⁶⁶⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 328 y Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, p. 100.

²⁶⁶⁶ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 100.

²⁶⁶⁷ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 101.

²⁶⁶⁸ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 101.

²⁶⁶⁹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 101.

²⁶⁷⁰ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; nota 9, p. 101.

deja de dar cuenta de modo adecuado de la dimensión original de la temporalidad. Fleischer encuentra esta confusión en el tratamiento de la temporalidad propia en el sexto párrafo del Parágrafo 65 donde el advenir propio es distinguido y fundado, nota Fleischer, por parte de Heidegger en el advenir originario cuando señala que anticipándose en el futuro propio el Dasein puede ser total adviniendo siempre a sí mismo en el advenir en general²⁶⁷¹. Sin embargo, Heidegger procede a indeterminar la distinción, al retener la posibilidad del comportarse como un sí mismo del Dasein en el advenir propio como el fenómeno original del advenir²⁶⁷². Una ambivalencia similar encuentra Fleischer en el tratamiento que Heidegger hace el haber-sido propio y del haber-sido originario²⁶⁷³. Dahlstrom nota aquí la coincidencia de Fleischer con Blattner, pues éste último -señala Dahlstrom- interpretó erróneamente que el tiempo originario está asociado exclusivamente con el tiempo propio²⁶⁷⁴.

Si las dimensiones originaria del advenir y del haber-sido están ocultas y, son confundidas con el advenir propio y el haber-sido propio, la situación con la dimensión originaria del presente es aún más compleja y difícil, señala Dahlstrom acordando con Fleischer. Heidegger habla de un presente propio, más precisamente, de una “presentación (*Gegenwärtigen*)”²⁶⁷⁵ que proviene “saltando (*springing*)” del advenir y haber-sido propios²⁶⁷⁶. En efecto, Fleischer señala que Heidegger no distingue con claridad el lugar del presente originario, sino que solo constata en una indicación que el presente o “presentación (*Gegenwärtigen*)” de la temporalidad originaria está “incluido (*ingeschlossen*)”²⁶⁷⁷ en el advenir y el haber-sido. Si el “hacer presente” o “presentación” esta “incluido” en el advenir y el haber-sido, entonces la presentación, “apenas puede ser considerada un éxtasis (*it can scarcely be an ecstasis*)”²⁶⁷⁸. Es por ello que la presentación es algo que consiste meramente en “sobresalir” o “destacarse (*standing out*)” del advenir y del haber-sido. Ahora bien si la presentación no es un éxtasis en el sentido pleno del término, entonces la temporalidad no puede ser comprendida, como pretende Heidegger, esto es, como un fenómeno unitario, porque no hay en términos específicos tres éxtasis; con lo cual “no hay temporalidad originaria”²⁶⁷⁹ en sentido estricto.

Dahlstrom señala que las implicancias de este error en la articulación de la dimensión originaria de la temporalidad son, en la consideración de Fleischer, conclusivas para el

²⁶⁷¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325 y Dahlstrom, Daniel, O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; pp. 101-102.

²⁶⁷² Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325.

²⁶⁷³ Cfr. Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”*, pp. 20-21.

²⁶⁷⁴ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; nota 22, p.102.

²⁶⁷⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326.

²⁶⁷⁶ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.102.

²⁶⁷⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 328.

²⁶⁷⁸ Cfr. Dahlstrom, Daniel, O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.102.

²⁶⁷⁹ “Incluido en el futuro y el pasado, el presente no es un éxtasis demostrado. Pero si la temporalidad es el “fenómeno unificado” de tres éxtasis, significa nada menos que: no hay temporalidad originaria (*Eingeschlossen in Zukunft und Gewesenheit, ist das Gegenwärtigen wohl kaum eine gezeigte Extase. Wenn aber Zeitlichkeit das “einheitliche Phänomen” dreier Extase ist, bedeutet das nichts Geringeres als: Es gibt die ursprüngliche Zeitlichkeit nicht*).” (Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”*, p. 25. Los términos entrecomillados son de la autora); cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.102.

proyecto de Heidegger²⁶⁸⁰. Dice Fleischer al respecto: “El análisis de la temporalidad no puede lograr aquello que Heidegger evidentemente se proponía, como se mencionó, un meta-nivel ontológico, esto es, el cuidado como ser del Dasein traspasaría en dirección a un ser subyacente y así captaría el acontecer ontológico de la temporalidad frente a la efectivización de la “cotidianeidad” y del cuidado propio, delimitándose en tanto fundante de lo que es fundado (*eine ontologische Meta-ebene, d.h. die Sorge als Sein des Daseins auf ein zugrundeliegendes Sein hin zu überschreiten und also in der Zeitlichkeit ein Seinsgeschehen zu fassen, das gegen die Seinsvollzüge der “alltäglichen” und der eigentlichen Sorge wie das Fundierende vom Fundierten abzugrenzen wäre*)”²⁶⁸¹.

Esta conclusión crítica de Fleischer, según Dahlstrom no es ajena a su crítica inicial. Si para el fin de desentrañar lo que significa que el Dasein sea un todo no hay necesidad intrínseca de ir más allá de la estructura del cuidado hacia un análisis de la temporalidad, entonces quizás no sorprenda que, en el último análisis, la dimensión original de la temporalidad se vuelve indistinguible o no se distingue claramente de una dimensión derivada de la temporalidad que equivale a una forma del cuidado, a saber, del cuidado propio²⁶⁸². En otras palabras, el análisis de la temporalidad es poco sólido es decir, internamente incoherente ya que la dimensión supuestamente original (como Fleischer la denomina, *das Fundierende*) se confunde con una dimensión subordinada (la temporalidad propia, *das Fundierte*). De allí que Dahlstrom afirme: “Sin embargo, esta confusión es de esperar, desde el punto de vista de Fleischer, ya que ya se ha demostrado que el cuidado constituye lo que significa que el Dasein sea en su totalidad”²⁶⁸³.

1.1. Respuesta a la primera objeción: Temporalidad originaria y poder-ser total.

Con respecto a la primera objeción que señala cómo la temporalidad originaria pese a su pretensión de ser horizonte de sentido de la totalidad del Dasein en realidad reviste un carácter superfluo, Fleischer considera que no había necesidad de un giro ontológico y trascendental hacia la temporalidad en *Sein und Zeit*, si como el propio Heidegger señala, el fenómeno del cuidado ya constituye la estructura unificada del Dasein. Complementariamente ha de indicarse que si el ser del Dasein, el cuidado, ha de ser aprehendido en su totalidad, pero se caracteriza por el “anticiparse a sí (*Sich-vorweg-sein*)” el Dasein debiera ser definido como “no total (*Unganzheit*)” en un “*constante inacabamiento (ständige Unabgeschlossenheit)*”²⁶⁸⁴.

La posibilidad de este poder-ser-total será explicada por medio del análisis existencial del fenómeno de la muerte. Al Dasein le corresponde una permanente no integridad, pero la muerte no es un mero “resto pendiente (*Abstand*)” que deba ser saldado como si fuera una deuda o como la luna que completa su cuarto faltante y se transforma en luna llena²⁶⁸⁵. El Dasein, por el contrario, incluye cada vez su inacabamiento, es cada vez su

²⁶⁸⁰ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.103.

²⁶⁸¹ Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”*, p. 25. El término entrecomillado es de la autora.

²⁶⁸² Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; pp.103-104.

²⁶⁸³ Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.104.

²⁶⁸⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 236. Los términos son destacados en bastardillas por Heidegger.

²⁶⁸⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 241-246.

no-todavía. La muerte no completa al Dasein, tampoco, como la llegada a madurez del fruto, esto es, desarrollando una potencialidad inherente a él: “El terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein (*Zu-Ende-sein*), sino un estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*) por parte de este ente”²⁶⁸⁶. El ser-para-la-muerte se fundamenta en la “constitución fundamental del Dasein. Solo así podrá aclararse en qué medida es posible en el Dasein mismo conforme a su estructura de ser, una integridad lograda por medio de estar vuelto al fin”²⁶⁸⁷. En tanto el ser del Dasein es el cuidado -esto es, en el anticiparse, la existencia, en el ser-ya-en..., la facticidad y en el estar-en-medio de..., la caída- la muerte, entendida como un estar vuelto hacia el fin, se determina a partir de esta estructura, por eso Heidegger afirma que “*El morir (das Sterben) se funda en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado*”²⁶⁸⁸. El no-todavía, la incompletud, que amenaza permanentemente al Dasein finito tiene el carácter de una “*inminencia (Bevorstand)*”²⁶⁸⁹: “en la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente (*Bevorstand*) para sí”²⁶⁹⁰ quedando “cortadas (*gelöst*)” “todas las relaciones a los otros Dasein (*alle Bezüge zu anderen Dasein*)”²⁶⁹¹. De esta forma: “Existencia, facticidad, caída caracterizan el ser vuelto hacia el fin (*Sein-zum-Tode*)” y son, por consiguiente, constitutivos del concepto existencial de la muerte”²⁶⁹².

El resultado del análisis de la primera parte de *Sein und Zeit* es que el cuidado constituye la estructura del ser total del Dasein, la descripción del Dasein cotidiano no solo no ha considerado, sino que ha ocultado un análisis de esa totalidad. En este sentido es que Heidegger fundamenta su pretensión de buscar la completitud del Dasein ya desde su elaboración inicial como cuidado. Lo hace señalando la dificultad de un análisis que toma sus señales de la existencia impropia de la cotidianidad. Dahlstrom

²⁶⁸⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 245.

²⁶⁸⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 249.

²⁶⁸⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 252. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁶⁸⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 250. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

²⁶⁹⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 250. los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶⁹¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 250.

²⁶⁹² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 252. De esta forma en la existencia entendida como la permanente “anticipación-a-sí”, el Dasein se reconoce como finito y alcanza así su particular modo de totalización, totalización que nunca lo cierra o cumplimenta en términos estrictos, sino que lo mantiene abierto para otras posibilidades teniendo como referencia la posibilidad englobadora de la máxima imposibilidad: la muerte: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 250). En este sentido el ser del Dasein, el cuidado, alcanza su plenitud en tanto anticiparse-a-sí en el morir: por ello puede decir Heidegger del anticiparse que “este momento estructural del cuidado tiene el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) su concreción originaria”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 251). En cuanto al momento estructural del “ser-ya-en...”, que revela la facticidad del Dasein prueba que éste siempre se encuentra arrojado en la posibilidad más propia, en la posibilidad de la máxima imposibilidad. Por lo tanto, ésta cumple el rol estructural que le hemos asignado no en ciertos casos sino siempre. El Dasein no está arrojado en la posibilidad del morir por una suerte de debilidad psicológica, sino porque él es esa posibilidad misma y no puede ser si no es esa posibilidad. Esta condición de arrojado en la muerte sólo se hace patente en el encontrarse afectivamente dispuesto de la angustia; la angustia abre al Dasein como ser-para-muerte. En este sentido, en el “estar-ya-en...”, el ser-para-la-muerte se revela como una condición ontológica que hace posible al Dasein como posibilidad permanente y no como un hecho ocasional y accidental. En cuanto al “ser-en-medio-de...” el Dasein se revela como caído, y en la caída se expresa un aspecto esencial del ser-para-la-muerte. El Dasein inmediata y regularmente oculta su más propio ser-para-la-muerte huyendo de la muerte. El “ser-en-medio-de...” acusa la huida del Dasein frente a la apertura de la angustia y de la existencia como “inhospitalidad (*Unheimlichkeit*)”. Por todo esto podemos decir que el cuidado en tanto ser del Dasein alcanza su concreción más plena en el ser-para-la-muerte, o mejor dicho en la temporalidad que trae aparejada el ser-para-la-muerte.

concuera con Fleischer en que el problema no radica en una aparente ausencia de razones suficientes para aceptar que el análisis de Heidegger explica el cuidado como ser total del Dasein, sino en si dicho análisis promueve la definición del Dasein como un todo solo a partir del sentido impropio de la existencia. Es decir, la cuestión central es si el significado del poder ser total puede ser comprendido de un modo propio o no, si solo es accesible de modo impropio. A juicio de Dahlstrom, en principio, no hay ninguna inconsistencia en el camino seguido por Heidegger de establecer el ser total del Dasein como un “poder ser total” sobre la base del análisis de la existencia impropia²⁶⁹³.

Acordando con el señalamiento de Dahlstrom, el carácter esquivador de la caída cumple un rol fundamental a los efectos de pensar el comportamiento existencial cotidiano y la posibilidad del ser-para-la-muerte. El concepto existencial de la muerte implica a todas las estructuras del cuidado, entre ellas la caída y, de la misma forma, también implica un viraje con respecto a la cotidianeidad. Recordemos que “... el sí mismo de la cotidianeidad es el uno (*Man*)”²⁶⁹⁴. El uno o *Man* intenta anular el efecto de apertura que conlleva el ser-para-la-muerte; para el *Man*: “ “la muerte” comparece como un evento habitual dentro del mundo... el morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno (*Man*)”²⁶⁹⁵. El *Man* intentando encubrir el carácter de apertura y de posibilidad inherente a la finitud ya que “*el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*”²⁶⁹⁶, en realidad demuestra que el Dasein es un ser-para-la-muerte, pues “... la cotidianeidad del Dasein atestigua con esta huida cadente (*verfallenden Furcht*) ante la muerte que también el uno (*Man*) mismo está determinado desde siempre *como un ser para la muerte (als Sein zum Tode)*”²⁶⁹⁷. La exposición del “encubridor esquivamiento (*verdeckendes Ausweichen*)”²⁶⁹⁸ cotidiano de la muerte da cuenta de la posibilidad de su concepto existencial en el “proyecto fenomenológico”²⁶⁹⁹. Con este reconocimiento de

²⁶⁹³ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.105.

²⁶⁹⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 252. Se presenta aquí un posible problema, en qué medida la cotidianeidad del mundo y la impropiedad pueden asemejarse. Para una delimitación de estos dos conceptos y una caracterización del mundo cotidiano entendido en términos de cadenas remisionales en *Sein und Zeit* a la luz de analogías estructurales con la fenomenología de Husserl cfr. Walton, Roberto J., “REMISIVIDAD Y MUNDO. En torno de la relación entre Husserl y Heidegger” en *Revista Latinoamericana de filosofía*, Volumen XXX, Número 2, Primavera 2004, pp. 313-333. Dice Roberto Walton: “Adopto como hilo conductor los niveles de análisis que es posible distinguir en Heidegger: 1 la remisión del útil a otros útiles y la consideración de su condición respectiva como “descubierta” (*entdeckt*) en cada caso; 2 los respectos (*Bezüge*) que conforman esta condición y quedan sujetos a deliberación; 3 la totalidad respectiva (*Bewandtnisganzheit*) como “previamente descubierta” (*vorentdeckt*) y asociada con la mundicidad; 4 la significatividad (*Bedeutsamkeit*) relacionada con la comprensión del Dasein y la mundaneidad “previamente abierta” (*vorerschlossen*) en ella; y 5 la falta de significatividad (*Unbedeutsamkeit*). Análogamente, procuro mostrar la presencia en Husserl de los siguientes niveles de análisis: 1 el objeto como un sistema de remisión a un horizonte interno y externo; 2 la estructura del ser-apropiado de un objeto cultural y la deliberación sobre ella; 3 el mundo circundante al que remite el horizonte externo y que se destaca sobre el transfondo del mundo como horizonte universal; 4 la significatividad que la praxis humana confiere a las cosas como un aspecto de la vida trascendental que tiene su término en el mundo; y 5 el mundo como horizonte indiferenciado más allá de las intencionales claras y distintas”. (Walton, Roberto, J., “REMISIVIDAD Y MUNDO. En torno de la relación entre Husserl y Heidegger” en *Revista Latinoamericana de filosofía*, pp. 313-333; pp. 315-316. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son del autor).

²⁶⁹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 253. Los términos entrecorillados son de Heidegger.

²⁶⁹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 254. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁶⁹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 254. Los términos son destacados en bastardillas por Heidegger.

²⁶⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 253.

²⁶⁹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 255.

la certeza cotidiana de la muerte encontramos una primera explicación del ser total del Dasein: “La cotidianeidad cadente del Dasein conoce la certeza de la muerte, y aún así esquiva el *estar* cierto”²⁷⁰⁰. La cotidianeidad no logra ocultar que: “La *muerte*, como fin del *Dasein*, es en el ser de ese ente *hacia (zu)* su fin”²⁷⁰¹.

Por ende el Dasein siempre tiene incorporada su incompletud por ello no debe deducirse de este no-todavía que lo caracteriza una imposibilidad de su poder-ser-total²⁷⁰². Tanto el Dasein propio resuelto como desde el impropio en el *Man* es un poder-ser-total en tanto “la impropiedad tiene por fundamento una posible propiedad”²⁷⁰³. En el modo impropio de la existencia, “fácticamente el Dasein se mantiene inmediata y regularmente en un ser-para-la-muerte impropio (*in einem uneigentlichen Sein zum Tode*)”²⁷⁰⁴, entonces “¿cómo puede ser “objetivamente” caracterizada la posibilidad ontológica de un ser-para-la-muerte *propio (eines eigentlichen Sein zum Tode)*?”²⁷⁰⁵. Dahlstrom señala, y repite, que el cuidado resume lo que significa “ser” para el Dasein entendido como un todo. Por eso insiste en su definición como pre-ser-se del Dasein ya en el mundo junto a los entes que le hacen frente²⁷⁰⁶. Y señala que “en esta caracterización formal del cuidado en general (*by this formal characterization of care in general*)”²⁷⁰⁷ la temporalidad esta claramente presupuesta, por ejemplo, expresiones como “anticiparse (*vorweg*)” o “ya (*schon*)” se encuentran tanto en la caracterización del cuidado propio como del impropio. Por eso ya sea que consideremos la caída del Dasein en el *das Man* como el Dasein resuelto precursoramente en el arrojamiento proyectamente-cadente-ya en el mundo junto a los entes que nos hacen frente, estas afirmaciones solo son comprensibles por la referencia a “algún sentido de tiempo (*to some sense of time*)”²⁷⁰⁸. Sin embargo, pese al hecho que hay diversos señalamientos preliminares de qué significa “ser” en el caso del Dasein que pueden comprenderse desde el inicio de la primera sección de *Sein und Zeit* en su sentido temporal, ellos no garantizan para Dahlstrom que la lectura de la segunda sección dedicada al análisis específico de la temporalidad se entienda de modo apropiado, es decir, con una comprensión del significado que reviste la “temporalidad”.

Por eso para Dahlstrom estas consideraciones acerca de por qué una investigación sobre el sentido del Dasein requiere un análisis de la temporalidad son decisivas, pero también pueden inducir a error en la medida en que el significado de la temporalidad originaria se presente independientemente del análisis del “tener que ser (*da zu*

²⁷⁰⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 258. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁷⁰¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 259. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁰² “Ni el fenómeno del no-todavía derivado del anticiparse-a-sí, ni la estructura del cuidado en general, son una instancia contra la posibilidad del ser total del existir (*ein mögliches existentes Ganzsein*); por el contrario, es justamente este anticiparse-a-sí el que hace por primera vez semejante estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 259. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

²⁷⁰³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 259.

²⁷⁰⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 260.

²⁷⁰⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 260. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²⁷⁰⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 327.

²⁷⁰⁷ Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.107.

²⁷⁰⁸ Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.107.

sein)”²⁷⁰⁹. En función de esta consideración cabe señalar que para Heidegger el significado del ser del Dasein no es algo que flota en el vacío²⁷¹⁰. En otras palabras, si la temporalidad es el sentido ontológico del cuidado, y en el caso del Dasein significa el sentido ontológico de su “ser”, entonces este sentido debe ser demostrado desde dentro y sobre la base de una consideración del propio modo distintivo de ser del Dasein. Dahlstrom aclara que Heidegger mismo comprende el “sentido” desde la inmanencia de la investigación, de esta forma esa comprensión, a su juicio, se orienta contra las afirmaciones de Fleischer y se constata la relevancia intrínseca de la consideración de la temporalidad para el análisis existencial del Dasein²⁷¹¹. “Sentido (*Sinn*)” no es para Heidegger primariamente una mera expresión, sino que ante todo es aquello que hace posible el nivel de comprensibilidad sin el cual necesariamente no se podría hacer nada explícito con respecto al Dasein. “Sentido” es el “horizonte” sobre el cual o el “fondo sobre el cual (*woraufhin*)” se proyecta una posibilidad, haciéndose posible dicha proyección la misma se vuelve comprensible²⁷¹². Y complementariamente el horizonte mismo, precisamente en tanto horizonte, no es algo destacable o diferenciable de la proyección, sino que más bien adviene solamente con ella. Por lo tanto, según Heidegger, para descubrir el sentido de algo es necesario identificar y seguir su proyección.

Esta consideración indica el procedimiento de Heidegger para arribar a la conclusión que la temporalidad es el horizonte para el proyecto del cuidado y, en estos términos, es el sentido del cuidado que a su vez, propia o impropriamente, constituye el sentido del “tener que ser (*da zu sein*)”. La temporalidad como horizonte solamente se revela en el curso en el cual se “recorta un perfil (*cutting a profile*)” o hay algo destacándose frente a ella. La temporalidad es el horizonte del cuidado, pero no como un telón de fondo que está presente a la mano, es decir, presente independientemente de si algo “se proyecta” sobre él o no. Más bien la temporalidad es el sentido del cuidado comprendiéndola precisamente como aquello ante lo cual el Dasein se destaca, esto es, como aquello hacia lo cual el Dasein proyecta sus posibilidades y hacia lo cual se proyecta a sí mismo en tanto posibilidad. El fenómeno del Dasein proyectándose él mismo sobre el horizonte y, por lo tanto, “destacándose contra el horizonte” subyace de este modo, según Dahlstrom, a lo que Heidegger llama “temporalidad extático-horizontal”. Es precisamente en tanto “proyección de sí mismo en el horizonte” que la temporalidad está implícita, pero de modo esencial, para la determinación del cuidado o, en otras palabras, de lo que se denomina “tener que ser (*da zu sein*)”. Los términos “anticiparse (*vorweg*)”, “ya (*schon*)” y “con (*bei*)” en la determinación del cuidado indican el camino del proyectarse a sí mismo y destacarse sobre el horizonte temporal²⁷¹³.

Acordamos con Dahlstrom en este razonamiento; continuando con su argumentación afirmamos que dando a comprender el concepto de sentido, la investigación de Heidegger sobre la temporalidad como horizonte del cuidado no es, como sugiere Fleischer, una investigación en torno a algo que sería irrelevante o meramente externo

²⁷⁰⁹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; pp.107-108.

²⁷¹⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325.

²⁷¹¹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.107.

²⁷¹² Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; pp.107-108.

²⁷¹³ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.109.

al fenómeno estudiado, es decir, a la determinación del Dasein como totalidad. Por el contrario el sentido del “tener que ser (*da zu sein*)” total es inexplicable sin el horizonte extático, es decir, sin “la temporalización de la temporalidad (*das Zeitigen der Zeitlichkeit*)”. En otras palabras, para el propósito del análisis existencial del Dasein el giro hacia el análisis de la temporalidad como horizonte extático del Dasein es imperativo²⁷¹⁴. De este forma destacamos que el ser-para-la-muerte propio tiene que ser caracterizado como un “ser-hacia-la-posibilidad (*Sein zur Möglichkeit*)”, pero esta posibilidad no tiene que ser vista como una meta a alcanzar pues ello la anularía en tanto posibilidad: “El ser hacia la posibilidad (*Sein zur Möglichkeit*) en la forma del ser-para-la-muerte debe comportarse respecto de ésta de un modo tal que ella se revele como posibilidad en y para ese ser. Semejante ser hacia la posibilidad lo llamamos precursar la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)”²⁷¹⁵. De esta forma la noción de de posibilidad ²⁷¹⁶ comprueba que el intento de definir al Dasein como poder-ser total exige a la temporalidad originaria como su fundamento.

1.2. Respuesta a la segunda objeción: Temporalidad originaria, Temporalidad en general, Temporalidad propia.

La segunda objeción de Fleischer señala que existe una confusión entre las nociones de temporalidad originaria, temporalidad en general y temporalidad propia. La fuente central de la consideración de Fleischer sobre la “ambivalencia” del término “temporalidad” en *Sein und Zeit* se asienta en la afirmación de Heidegger que procede del Parágrafo 65 en el cual presenta el sentido del Dasein principalmente a través de la “temporalidad originaria y propia (*ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit*)”²⁷¹⁷. En efecto, en el curso de la introducción de la temporalidad en ese parágrafo, y antes de mencionarla explícitamente, Heidegger ya se refiere a la resolución precursora del cuidado propio como el proyecto existencial originario de la existencia²⁷¹⁸. Dahlstrom señala que Heidegger en este contexto nunca explicita el estado de la temporalidad originaria como condición de la temporalidad propia; ni distingue explícitamente las referencias de la “temporalidad originaria” y de la “temporalidad propia”. En su lugar, se refiere repetidamente a la “temporalidad originaria y propia” como si cada cualificación designase la misma cosa, sólo que desde puntos de vista diferentes²⁷¹⁹.

Dahlstrom señala que para Fleischer la confluencia de lo originario y lo propio se encuentra claramente en el párrafo 7 del parágrafo 65. Luego de recordar cómo la

²⁷¹⁴ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.109.

²⁷¹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 262. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷¹⁶ “... la máxima proximidad (*die nächste Nähe*) del ser-para-la-muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real (*in einem Wirklichen so fern als möglich*). Cuando más desveladamente se comprenda esta posibilidad, más puramente (*reiner*) penetrará el comprender en la posibilidad en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 262. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁷¹⁷ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.110.

²⁷¹⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325.

²⁷¹⁹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p.110. En la llamada a pie 37 de la página 110 Dahlstrom señala que William Blattner difiere porque: “Heidegger ha indicado claramente que la temporalidad originaria no es la temporalidad propia” y que “la temporalidad propia es solo un modo de la temporalidad originaria”. (Blattner, William, D., “Existencial temporality in *Being and time* (why Heidegger is not a pragmatist)” en Dreyfuss, Hubert, L., & Harrison, Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, (Blackwell critical Readers), Hoboken, New Jersey, John Wiley & Sons, 1992, pp. 99-129; pp. 100-101).

resolución precursora solo es posible en la medida en que el Dasein *en general* viene hacia sí mismo en su posibilidad más propia y sostiene la posibilidad de ser sí-mismo en tanto posibilidad, Heidegger designa que el sostenimiento de esta posibilidad se da en el fenómeno originario del advenir²⁷²⁰. Fleischer interpreta los siguientes dos párrafos, el 8 y el 9, como una indicación que Heidegger construye la temporalidad originaria como condición de la otra dimensión temporal, es decir, de la temporalidad propia y de la equivalente existencia propia del cuidado. En estos párrafos Heidegger ha indicado que el sentido del retorno a sí mismo en la resolución precursora es posible en la medida en que el Dasein es, en general, como ya siempre era, y que el sentido de permitir que el ser a la mano se encuentre en la situación descrita en la resolución precursora es posible solamente en tanto presentación o presente²⁷²¹. Dahlstrom señala que William Blattner tiene una posición diferente sobre este punto, pues para este autor en el Parágrafo 65 la temporalidad propia solo es posible porque el Dasein es temporal en una forma aún más fundamental que la propiedad. Por su parte, Dahlstrom aclara, a diferencia de la interpretación de Blattner, que para Heidegger no hay manera más fundamental en que el Dasein sea temporal que en la temporalidad propia²⁷²².

Dahlstrom aclara que en ninguno de los pasajes mencionados por Fleischer Heidegger hace explícita referencia a la “temporalidad originaria” como la condición de posibilidad de la temporalidad propia. Más bien se habla de la “temporalidad del Dasein en general”. En el párrafo 10 del Parágrafo 65 cuando Heidegger señala que el haber-sido emerge del advenir de tal manera que el advenir que está siendo sido hace brotar de sí el presente²⁷²³ se refiere a este fenómeno no como “temporalidad originaria”, sino simplemente como “temporalidad”. Dahlstrom señala que en este contexto se caracteriza a “la temporalidad más bien en un camino neutral (*temporality in a rather neutral way*)”²⁷²⁴ hacia el fenómeno del advenir-siendo-sido-presentante, pero la temporalidad así caracterizada no es identificada con la temporalidad originaria. Si esta caracterización necesita ser especificada, argumenta Dahlstrom, entonces parecería serlo como una referencia a la “temporalidad del Dasein en general”²⁷²⁵ y no a la temporalidad originaria.

Según Dahlstrom, tal vez, Heidegger en el párrafo 16 del parágrafo 65 se acerque más a un señalamiento que podría interpretarse como una afirmación a favor de que la temporalidad originaria -y no sólo la temporalidad del Dasein en general- es la

²⁷²⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 325.

²⁷²¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 326.

²⁷²² Cfr. Blattner, William D., “Existential Temporality in Being and Time” en Dreyfus, Hubert, Hall, Harrison. *Heidegger: A Critical Reader*, (*Blackwell critical Readers*), p. 101; Daniel O. Dahlstrom, “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; llamada a pie de página 39, p. 101.

²⁷²³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2001, p. 326.

²⁷²⁴ Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; llamada a pie de página 39, p. 111.

²⁷²⁵ Dahlstrom recuerda que en *Das logische Vorurteil* ya señaló que la “temporalidad en general” en contraste con la “temporalidad originaria” funciona como un *Platzhalter Begriff*, es decir, un comodín o marcador de posición, entonces hablar de “temporalidad en general” es una forma de marcar o referirse a la “temporalidad originaria” (cfr. Dahlstrom, Daniel, O., , *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien, Passagen Verlag, 1994, pp. 232-236 y también del mismo autor cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; llamada a pie de página 40, p. 111).

condición de posibilidad de una temporalidad propia e impropia²⁷²⁶. Heidegger inicia el párrafo observando que la temporalidad establece la unidad de existencia, facticidad y caída y constituye así la unidad originaria del cuidado. Precisamente en este momento se comprueba que el cuidado no es concebido como un simple conjunto de elementos uno al lado de otros y que cuando Heidegger acude a la temporalidad originaria lo hace como aquello que no debe ser entendido como un simple colocar al futuro, al pasado y al presente uno junto a otro²⁷²⁷. Más bien la temporalidad se temporaliza y al hacerlo hace posible la unidad del cuidado. Esto último permite la diversidad de modos de ser del Dasein que hacen viable, sobre todo, la posibilidad de la existencia propia y la impropia²⁷²⁸. Sin embargo, incluso en este contexto, Heidegger no se refiere explícitamente a la temporalidad, en la medida en que debe ser interpretada como condición de la posibilidad de la temporalidad propia, en términos de “temporalidad originaria”²⁷²⁹.

Ahora bien, del hecho que Heidegger no haya afirmado explícitamente la no-equivalencia de la temporalidad originaria y de la temporalidad propia, por sí solo no implica que habría que desestimar la afirmación de Fleischer que señala que implícitamente Heidegger hace esa distinción y que cuando no la hace, en realidad tenía la intención de hacerla o debería tener la intención de hacerla. Todas las referencias a la temporalidad como la condición de posibilidad de la propiedad, del cuidado en su forma existencial pueden ser interpretadas, para Fleischer, como referencias a la “temporalidad originaria” en tanto condición trascendental de posibilidad, esto es, como una “modalidad indiferente” con respecto a las formas propias e impropias del tiempo²⁷³⁰. Sin embargo, a juicio de Dahlstrom, el hecho que Heidegger tiende de forma

²⁷²⁶ Dahlstrom señala que otro pasaje que sostiene las interpretaciones de Fleischer y Blattner se encuentra en la transición de los párrafos 11 a 12 del Parágrafo 65. Dahlstrom después de notar que el desarrollo concreto del “fenómeno originario” de la temporalidad es requerido (en orden a mostrar “el origen de la temporalidad impropia en la temporalidad originaria y propia”) Heidegger habla de la resolución como “modalidad de la temporalidad”. (Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; llamada a pie de página 41, p. 111. Para el pasaje de Heidegger, cfr. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, p. 328).

²⁷²⁷ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 111.

²⁷²⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 328 y el análisis del Dahlstrom del pasaje: Daniel O. Dahlstrom, “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; pp. 111-112.

²⁷²⁹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 112.

²⁷³⁰ Dahlstrom señala sobre este punto que mientras Blattner, al igual que Fleischer, sostiene que “la temporalidad originaria es ciertamente indiferente entre propiedad e impropiedad”, Heidegger, sin embargo, tenía buenas razones, en su consideración, para posponer la discusión de la temporalidad originaria hasta haber discutido los temas de la culpabilidad y la muerte. Al igual que la temporalidad, la culpa y la muerte, son “rasgos modalmente indiferentes” sostiene Blattner, cuya respuesta puede ser propia o impropia. Al mismo tiempo, sin embargo, la culpa y la muerte son rasgos del Dasein que no pueden asimilarse a una “temporalidad secuencial” y, en consecuencia, son “la fuente del argumento de Heidegger para la necesidad de un multiplicidad no secuencial de la temporalidad originaria”. Por lo tanto, si bien Fleischer sostiene que la noción de temporalidad originaria no se sustenta en sus propios términos o, al menos, se confunde con la noción de temporalidad originaria en el análisis de Heidegger, Blattner sostiene que las dos nociones –temporalidad originaria y temporalidad propia- se distinguen correctamente. Sin embargo, aclara Dahlstrom, a pesar de esta diferencia significativa ambos estudiosos insisten en una tesis que se “discute/impugna (*contested*)” en su artículo, a saber, la no equivalencia de la temporalidad originaria y la temporalidad propia; para este punto cfr. Blattner, William, D., “Existential temporality in Being and Time”, pp. 100-101 y Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; llamada a pie de página 44, p. 112).

explícita y, en muchos casos, constantemente a vincular la temporalidad originaria con la temporalidad propia debe prevenirnos ante esta interpretación de Fleischer. Por otra parte, hay también razones de peso, señala nuevamente Dahlstrom, para rechazar la interpretación de Fleischer²⁷³¹. En primer lugar, Heidegger ha establecido que el modo impropio de la temporalidad “no es originario, sino que se deriva de la temporalidad propia”²⁷³². En otras palabras, no solo la temporalidad impropia “de ninguna manera (*in no way*)” es parte de la temporalidad originaria, sino que estrictamente hablando proviene de la temporalidad propia, siempre y cuando consideremos a la temporalidad propia “en algún modo (*in some way*)” como temporalidad originaria. Por ende, según Dahlstrom estas afirmaciones representan un obstáculo sustancial para cualquier interpretación que afirme que Heidegger implícitamente consideró, o que según su comprensión de la temporalidad originaria debería haber considerado, un algo indistintamente indiferenciado con respecto a los modos propio e impropios del tiempo²⁷³³.

También, en segundo lugar, ha de considerarse que dada la caracterización y uso de los términos “*ursprünglich*” y “*Ursprung*” que Heidegger lleva adelante en *Sein und Zeit* es poco probable que resulten equiparables a la cualificación de originaria aplicada a la temporalidad originaria con la que se caracteriza la temporalidad de Dasein “en general”²⁷³⁴. Para fundamentar esta consideración Dahlstrom señala que el uso que hace Heidegger de estos términos en *Der Ursprung des Kunstwerkes* en *Holzwege*²⁷³⁵ es el uso específico de los mismos y que este uso es diferente a lo señalado al respecto de ellos en *Sein und Zeit* cuando afirma: “La originariedad (*Ursprünglichkeit*) de una estructura de ser no se confunde con la simplicidad y unicidad de un primer elemento constitutivo. El origen ontológico del ser del Dasein no es “menor” que lo que de él procede, sino que lo sobrepasa de antemano en poderosidad, puesto que todo “proceder” es, en el terreno ontológico, degeneración”²⁷³⁶. Dahlstrom interpreta que si estas consideraciones de Heidegger acerca de lo originario en *Sein und Zeit* se pueden transferir a la discusión de la temporalidad originaria, entonces es difícil suponer que la temporalidad que caracterizamos de “manera neutra (*neutral manner*)” -expresión con la cual Heidegger se refiere a la temporalidad del “Dasein en general” a partir de la cual luego se explican los modos más ricamente formulados de la temporalidad propia e impropia respectivamente- se pueda aplicar a la temporalidad originaria como tal²⁷³⁷.

²⁷³¹ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 112.

²⁷³² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. El término destacado en bastardillas es de Heidegger. Cabe aclarar que si bien Dahlstrom señala que la temporalidad impropia es derivada y, por ello, no es originaria y apoya su afirmación en este pasaje de la página 329 (Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, p. 113) Heidegger en ese pasaje afirma algo diferente, pues no se refiere a la temporalidad impropia, sino a la temporalidad vulgar. El carácter derivado es atribuido a la comprensión del tiempo vulgar y no a la temporalidad impropia como tal, de allí que Heidegger se refiera en ese pasaje a “el “tiempo” accesible a la comprensión común del Dasein”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 329. El término enrecomillado es de Heidegger).

²⁷³³ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 113.

²⁷³⁴ Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 113.

²⁷³⁵ Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; llamada a pie de página 48, p. 113.

²⁷³⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 334. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁷³⁷ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 113.

En tercer lugar, y más importante para este comentador, es la justificación de la vinculación que realiza Heidegger de la temporalidad originaria y la propia basándose en que el Dasein es “poder-ser (*Seinkönnen*)”. El Dasein es originalmente un proyecto, un poder ser potencial, pero no es un poder-ser en general, pues esto último sería una expresión simplemente inespecífica. Más bien es una potencia de ser en el sentido en que hablamos de su propiedad, es decir, es un poder ser propio, y es sólo por ello que también puede ser impropio. Temporalidad originaria y propia constituyen el sentido ontológico del cuidado en tanto ser del Dasein. Dahlstrom afirma, reforzando esta interpretación, que Heidegger usa los términos “propio (*eigentlich*)” y “originario (*ursprünglich*)” en el párrafo 65 en el cual, en efecto, se prefigura su estrategia con respecto a la temporalidad. A juicio de este comentador, Heidegger luego de señalar que el Dasein es esencialmente una existencia “propia” indica que este modo de propiedad del cuidado contiene la totalidad “originaria” del Dasein y nuevamente Dahlstrom da como prueba de esta identificación entre lo originario y lo propio un pasaje de *Sein und Zeit* en la página 323²⁷³⁸.

1.3. Primera reducción a la negatividad: poder-ser total y ser-culpable.

Por nuestra parte, no coincidimos con este argumento de Dahlstrom que afirma que si temporalidad originaria y propia coinciden se trataría de la misma temporalidad que debe diferenciarse de una temporalidad neutra y en general que no sería originaria. En lo que sigue discutiremos esta conclusión de su argumento contra Fleischer intentando diferenciar el ámbito propio del originario. Según Michel Haar en *Heidegger et l'essence de l'homme*²⁷³⁹ encontramos dos limitaciones que cuestionan la posibilidad del poder ser total del Dasein, a saber, la totalización de su poder-ser-propio y la auto-interpretación de sus posibilidades. Por nuestra parte, siguiendo los señalamientos de Haar, argumentaremos que esas limitaciones sientan las bases para diferenciar el ámbito originario del propio. En este marco argumentativo será muy importante recordar la ontología negativa que subyace al ser del Dasein en la primera reducción que mencionamos en el punto 2.1. del Capítulo 4, a saber, la negatividad de la angustia que al abrir al Dasein como un todo implica una relación entre “desazón (*Unheimlichkeit*)”, “indiferencia (*Gleichgültigkeit*)” y “desestimiento (*Nichtung*)”. Serán fundamentales para la primera de las limitaciones las nociones de indiferencia y desestimiento y para la segunda de las limitaciones las de desazón y desestimiento.

En relación con la primera de las limitaciones sabemos que el cuidado se articula con el ser-para-la-muerte como posibilidad de unidad de su existencia. El ser-para-la-muerte sólo existe propiamente como proyecto total de sí²⁷⁴⁰ y la “precurción (*Vorlaufen*)” funda la unidad del Dasein orientándolo hacia su posibilidad más propia²⁷⁴¹: “Yo soy” deviniendo muriente, el morir precede al *sum*²⁷⁴². La muerte me posibilita²⁷⁴³, se

²⁷³⁸ Cfr. Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, pp. 95-115; p. 114.

²⁷³⁹ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990, pp. 27 y ss.

²⁷⁴⁰ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 29.

²⁷⁴¹ El *sum moribundus* da al *sum* previamente su sentido, cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 437-440. El *cogito* -siguiendo este razonamiento heideggeriano- resulta así simplemente invertido, según señala el argumento de Michel Haar, cfr. Michel Haar *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 30.

²⁷⁴² La certeza de la muerte se revela así como más antigua que la certeza del yo, cfr. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 437.

anticipa, me precede siempre como el tiempo abierto donde todavía no soy: “El precursar le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma...”²⁷⁴⁴. Ser-para-la-muerte y precursión se corresponden permitiendo la totalización del Dasein caído²⁷⁴⁵. El poder-ser-total que esta llamada anuncia no es preparado en forma voluntaria “*por nosotros mismos*”²⁷⁴⁶, sino que el Dasein tiene que “*dar testimonio (Zeugnis gibt)*” de esta posibilidad “de tal suerte que no sólo la manifieste como *existentivamente (existenziell)* posible, sino que la *exija* desde sí mismo”²⁷⁴⁷ dando cuenta de su poder-ser-total: “La atestiguación debe hacer comprender un modo propio de *poder-ser-sí-mismo*”²⁷⁴⁸ oponiéndose a la “*omisión (Versäumis)*” que lleva a la impropiedad. El traerse nuevamente hacia la propiedad partiendo del uno, deberá tener la forma de la “*recuperación de una elección (Nachholen einer Wahl)*”. Pero, recuperar esta elección significa *elegir esa elección (Wählen dieser Wahl)*”, decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo”²⁷⁴⁹. Por lo cual “el Dasein necesita del testimonio (*der Bezeugung*) de un poder-ser sí mismo, que él ya *es* siempre como *posibilidad*”²⁷⁵⁰.

Desde nuestro punto de vista la negatividad introducida por la primera reducción de la angustia bajo el modo de la “indiferencia”²⁷⁵¹ y del “desestimiento”²⁷⁵² se halla presente aquí. En lo que respecta al desestimiento debemos centrarnos en el modo de atestiguar de la “voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*)” como “fenómeno *originario (ursprüngliches)* del Dasein”²⁷⁵³. Desde el “habla” o “discurso (*Rede*)”, en especial, como escucha-silencio. El Dasein desoye su sí mismo propio en el mundo cotidiano y escucha al *Man* impersonal. La llamada de la conciencia busca revertir esta situación y por eso tiene el carácter de sacudida, es decir, hay un desistir de lo cotidiano-impersonal

²⁷⁴³ “... solamente en el morir (*im Sterben*) puedo decir de forma absoluta “yo soy””. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 440. Los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁷⁴⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 264. Ahora bien, ¿por qué renunciar a mi sí mismo? He aquí la conexión con la alteridad. El Dasein en tanto *Sein zum Tode* no se mantiene rígidamente sobre sí ignorando las posibilidades de los otros, sino que “libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir comprendidas como finitas, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 264. El término es destacado en bastardillas por Heidegger).

²⁷⁴⁵ “... el Dasein se recupera explícitamente de la pérdida en el uno, retornando a sí mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 268.) y al respecto ver Michel Haar *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 42.

²⁷⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 275. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁴⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 267. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁴⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 267. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁴⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 268. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁵⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 268. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁵¹ Dice Heidegger en torno a la indiferencia modal del Dasein: “Pero, en tanto que cada vez *mío*, el *poder ser* queda libre para la propiedad o impropiedad, o para la indiferencia modal (*modale Indifferenz*) de ellas”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 232. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁷⁵² Heidegger caracteriza el desestimiento en base al poder-ser-total que precursa la posibilidad de la muerte del siguiente modo: “El Dasein no puede ser *él mismo de un modo propio*.... El precursar hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ante que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 263. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). Y complementariamente “La posibilidad más propia e irrespectiva es *irrebasable*. El estar vuelto hacia ella hace comprender al Dasein que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la de renunciar a sí mismo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 264. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁷⁵³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 268. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

en dirección hacia el Dasein: “se llama desde la lejanía hacia la lejanía (*der Ferne in die Ferne*). La llamada (*Ruf*) alcanzará al que quiere ser traído de vuelta”²⁷⁵⁴. En cuanto a la indiferencia ha de señalarse que la “tendencia a abrir (*Erschliessungstendenz*) que tiene la llamada”²⁷⁵⁵ orienta al Dasein a un existir más originario con lo cual la totalización del cuidado tiene que volverse indiferente con su forma propia siendo así que su apertura lo desapropia de sí mismo²⁷⁵⁶. De este modo el Dasein testimonia su poder-ser-total de un modo negativo, pues hay una indiferencia modal originaria hacia la propiedad y un desistir de lo ente mundano impropio. Veremos ahora como esta modalidad indiferente que afecta la originariedad de la totalización del Dasein indica también un límite a la autoapropiación de sus posibilidades.

En cuanto a la limitación mencionada en segundo lugar, sobre la autoapropiación de las posibilidades propias del Dasein, implica que el ser culpable tiene el carácter de un “*no (Nicht)*”²⁷⁵⁷ en tanto “ser fundamento de un ser que está determinado por un no -es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*”²⁷⁵⁸. La nihilidad constituye el ser del Dasein entendido como cuidado: “*la conciencia se revela como llamada del cuidado*”²⁷⁵⁹ y por ello mismo lo nihiliza: “*el cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad*”²⁷⁶⁰. Tenemos así un “*sentido ontológico de la negatividad*”²⁷⁶¹ constitutivo pues “el proyecto no sólo está determinado por la nihilidad del ser-fundamento en tanto que aquel siempre está arrojado, sino que incluso *como proyecto* es esencialmente negativo (*nichtig*)”²⁷⁶². Esta llamada a reconocerse como culpable en el fondo no dice nada ²⁷⁶³: “la conciencia solo llama callando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón”²⁷⁶⁴. El Dasein disperso en el *Man* se llama “... hacia el *sí mismo propio (Auf das eigene Selbst)*”²⁷⁶⁵ y es una “evidencia fenomenológica irrefutable”²⁷⁶⁶ que proviene del Dasein mismo: “*en la conciencia el Dasein se llama a sí mismo*”²⁷⁶⁷. Como “el Dasein es a la vez el vocante y el interpelado”²⁷⁶⁸ parece incorrecto interpretar la llamada como un “poder ajeno que se alzaría dentro del Dasein”²⁷⁶⁹, no obstante también sabemos que Heidegger señala que el Dasein es siempre un “ser-con (*Mitsein*)” aun cuando está sólo en el mundo: el “Dasein es en sí mismo esencialmente ser-con”²⁷⁷⁰ y “el ser-con determina existencialmente al Dasein”²⁷⁷¹. Por eso la llamada indica la “solicitud (*Fürsorge*)” “anticipativo-liberadora”²⁷⁷² por medio de la cual no sustituimos al otro, sino que desde una

²⁷⁵⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 271.

²⁷⁵⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 271.

²⁷⁵⁶ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 43.

²⁷⁵⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 283. El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁵⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 283. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁵⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 277. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁶⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 285. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁶¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 285. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁶² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 285. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁶³ Heidegger aclara expresamente: “La llamada no dice nada...” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 273).

²⁷⁶⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 296, cfr. también Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 273.

²⁷⁶⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 273. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁷⁶⁶ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 46.

²⁷⁶⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 275. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁶⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 277.

²⁷⁶⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 275.

²⁷⁷⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 120.

²⁷⁷¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 120.

²⁷⁷² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 122.

“auténtica solidaridad” lo dejamos libre para ser él mismo²⁷⁷³ y la culpabilidad del Dasein deviene co-culpabilidad²⁷⁷⁴.

Nuevamente encontramos aquí como trasfondo ontológico la primera reducción a la negatividad introducida por la angustia, al constatar que el Dasein atravesado por la nihilidad que limita la apropiación de sus posibilidades patentiza la “desazón”²⁷⁷⁵ y el “desestimio”²⁷⁷⁶ introducidos por esta primera reducción. En cuanto a la desazón ha de señalarse que una llamada nihiliza, abriendo temporalmente al Dasein a un modo de recepción no dominante del otro, también cuestiona la alteridad como pura presencia, por eso: “La llamada habla en ese modo desazonante que es el *callar (Schweigen)*”²⁷⁷⁷ y de lo que se trata es de escuchar “*al silencio (Verschwiegenheit) del poder-ser existente*”²⁷⁷⁸. La escucha de la llamada silenciosa testimonia una radical alteridad pues: “El escuchar a alguien (*das Horen auf*) es el existencial estar abierto al otro (*den Anderen*), propio del Dasein en cuanto ser-con”²⁷⁷⁹. Heidegger dice “estar abierto al otro (*den Anderen*)” y no a los “otros (*die Andere*)”²⁷⁸⁰, pues la llamada es “algo”²⁷⁸¹, una “voz extraña (*fremde Stimme*)”²⁷⁸² que limita toda autoapropiación²⁷⁸³ del Dasein

²⁷⁷³ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 122.

²⁷⁷⁴ “El Dasein conserva en la posibilidad insuperable de su muerte, en la finitud de su ser, su posibilidad de ser. Renuncia a superar en su ser finito las posibilidades del otro (posibilidades que lo superan a él en cuanto tal). La finitud de su poder ser, la insuperabilidad de su muerte se traducen en la insuperabilidad de la posibilidad de ser de los otros. Este ser vuelto hacia los otros, en alguna medida, es un “ser-con (*Mitsein*)” propio: “dejar “ser” a los otros en su poder más propio, incluyendo este poder ser en la apertura de la solicitud anticipativo liberadora”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 298. El término entrecorillado es de Heidegger).

²⁷⁷⁵ Dice Heidegger al respecto: “En la desazón (*Unheimlichkeit*) el Dasein está en originaria solidaridad consigo mismo. La desazón pone a este ente frente a la cruda negatividad (*unverstellte Nichtigkeit*)...”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 286-287).

²⁷⁷⁶ Heidegger señala sobre este desestimio su carácter de fundamento culpable o deudor: “... *se culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés: éste solo es posible “sobre el fundamento” de un originario ser culpable*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 284. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger). Y de modo complementario: “... pudiendo ser el Dasein está cada vez en una u otra posibilidad, que contantemente *no* es alguna otra y que ha renunciado a ella en su proyecto existitivo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 285. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁷⁷⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 277. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁷⁷⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 277. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

²⁷⁷⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 163.

²⁷⁸⁰ Heidegger lo enuncia así: “El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 163). Esta escucha de la voz silenciosa del amigo presentada en términos de escucha “al otro (*den Anderen*)” desde el punto de vista temporal refleja que la alteridad para Heidegger no es tematizada en términos de un otro que sería una mera copia de mí. El otro no se reduce a una pura presencia frente a la cual le debo prestar atención. El otro no es indeterminado, es un amigo, pero ese amigo no es una copia o un doble de mí, es otro con el cual puedo relacionarme desde un modo de la solicitud que no sea anulador de su singularidad. Dice Heidegger al respecto: “Como comprensor ser-en-el-mundo con los otros el Dasein esta sujeto (*ist zugehörig*), en su “escuchar (*hörig*)” a la coexistencia (*Mitdasein*), y a sí mismo, y esa sujeción está pendiente (*Hörigkeit*) de los otros”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 163. El término entrecorillado es de Heidegger). Ya en el análisis del miedo Heidegger entrevió esta posibilidad. Temer por otro, no significa tomar o apropiarse el miedo del otro. “Temer por... (*Fürchten für...*) es un modo del encontrarse solidario con los otros (*Mitbefindlichkeit mit Anderen*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 142). Sugerimos a modo de hipótesis, que el “temer por” articulado con la solidaridad hacia el otro nos da la posibilidad de pensar el “ser-con (*Mitsein*)” que “teme por” bajo el modo de la co-originariedad con el mundo pese al estatuto impropio del miedo en tanto “temer por”.

²⁷⁸¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 276.

²⁷⁸² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 277.

como dueño de sí mismo²⁷⁸⁴. En cuanto al desistir, autolimita la apropiación en tanto es un remitir que rechaza constituyendo, como dijimos en el Capítulo 4 punto 2.1., la esencia de la nada. Se trata de un remitir hacia sí expresado en la ausencia de fundamento que, a su vez, es un rechazo al intento de perderse en lo ente en general. De este modo en el desestimiento “la ampliación del campo óntico (de *un* ente a *todo* el ente) se haría posible como consecuencia de una potencia fenomenológica precisamente acrecentada de la reducción”²⁷⁸⁵.

La primera de las limitaciones en torno al poder-ser remite al precursar y la segunda de las limitaciones en torno a la autoapropiación de las posibilidades remite a la resolución, dado que la “resolución precursora” introduce la temporalidad originaria como sentido del ser del Dasein consideramos que se demuestra que en su sentido originario la temporalidad es indiferente al modo propio del poder ser, por ende, debe ser distinguida de la temporalidad propia. No obstante esa justificación en el Anexo siguiente veremos que ya en la temporalidad originaria extático-horizontal, en los niveles de la historicidad y en la presentación-presencia, se constata una tendencia hacia la temporalidad del ser en general.

Anexo 2 al Capítulo 5. De la historicidad y el presente hacia la Historia del ser y su presencia.

1. El enigma de la historicidad y la temporalidad originaria del ser en general.

Según Michel Haar el análisis del pasado extático no parece confirmar la “evolución hacia el primado de la originariedad neutra”²⁷⁸⁶ que encontramos en el examen del advenir bajo el dominio del ser-resuelto desarrollado en el Capítulo 5. El análisis de la historicidad expresa el conflicto entre la articulación de la originariedad del tiempo con su carácter neutro. Heidegger considera este punto en su: “Exposición ontológico-existencial del problema de la historia”²⁷⁸⁷. Luego de haber señalado que la temporalidad originaria extático-horizontal es la condición de posibilidad de unidad del cuidado Heidegger pregunta: “... ¿puede el Dasein ser comprendido de un modo todavía más originario que el modo como es comprendido en el proyecto de su existencia propia?”²⁷⁸⁸ Y responde “no vemos la posibilidad de un planteamiento más radical”²⁷⁸⁹.

²⁷⁸³ Cfr. Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 46. Sobre este punto dice Heidegger: “... la llamada procediendo de mí y de más allá de mí, se dirige a mí...”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 275).

²⁷⁸⁴ La escucha comprensiva del otro es un “estar pendiente (*Hörigkeit*)” que funda un “estar sujeto (*ist zugehörig*)” a su alteridad. El escuchar revela así una dimensión intencional por la cual la escucha comprensiva del otro no es simplemente registrar hechos o datos enunciados por él: “Por ser esencialmente comprensor, el Dasein está primariamente en medio de lo comprendido”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 164). De la misma forma el silencio también refleja su dimensión intencional. No solo porque la llamada viene de más allá del Dasein, y va más allá de él, llama bajo el modo del callar, sino también porque al decir de Heidegger: “El que en un diálogo guarda silencio puede “dar a comprender”, es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 164. La expresión entrecomillada es de Heidegger) Esta dimensión intencional que afecta a la dialéctica escucha-silencios, dialéctica que podemos sintetizar a partir de la siguiente consideración de Heidegger: “Sólo en el hablar auténtico (*im echten Reden*) es posible el silencio propio (*eigentliches Schweigen*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 165) muestra esencialmente que el otro no se reduce al puro estar ahí, sino que también se manifiesta como posibilidad, como trascendencia, podemos hablar en ese sentido de un precursar al otro como proyecto.

²⁷⁸⁵ Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, p. 108. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

²⁷⁸⁶ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 72.

²⁷⁸⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 372.

²⁷⁸⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 372.

Históricamente el Dasein es un “extenderse (*Erstreckung*)” “entre (*zwischen*)” el nacimiento y la muerte, pero el análisis de su ser total no consideró su “trama o conexión de la vida (*Zusammenhang des Lebens*)”. Greisch indica²⁷⁹⁰ que el uso de esta expresión entrecomillada por parte de Heidegger es una citación indirecta de Wilhelm Dilthey, pero en oposición a Dilthey, para Heidegger, la extensión no debe entenderse como una secuencia de vivencias “en el tiempo”²⁷⁹¹ porque “el Dasein no existe como suma de realidades momentáneas de vivencias que se van sucediendo y van desapareciendo”²⁷⁹², sino que se ha de explicar que: “*En el ser del Dasein se encuentra ya el “entre” del nacimiento y la muerte*”²⁷⁹³. La explicación de Dilthey adolece de un problema, para ser aplicada a la explicación de este entre como historicidad del Dasein, ya que “Dilthey ha demostrado y enfatizado que el carácter fundamental es el Ser-histórico (*Geschichtlich-Sein*). Lo que dejó pendiente en esta declaración, es no preguntar qué sería el ser histórico, ni tampoco mostró en qué medida la vida es histórica”²⁷⁹⁴. Precisamente porque “En cuanto cuidado el Dasein *es* el “entre””²⁷⁹⁵ su “extensión (*Erstreckung*)” histórica se debe realizar “en el horizonte de la constitución tempórea”²⁷⁹⁶ para explicar su ser histórico-existencial²⁷⁹⁷.

²⁷⁸⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 372.

²⁷⁹⁰ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, pp. 352-354.

²⁷⁹¹ Cfr. Vedder, Ben, “Dilthey and Heidegger a historical Difference” en *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, Amherst New York, Humanity Books, 2000, pp. 271-294; en especial pp. 277-280.

²⁷⁹² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 374.

²⁷⁹³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 374. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger.

²⁷⁹⁴ Heidegger, Martin, “Die Kassler Vorträge” en *Dilthey Jahrbuch*, Band 8 (1992-1993), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 143-177; p. 173. En este mismo sentido aclara Heidegger que “Dilthey no tiene claro para sí mismo lo nuevo a lo que aspira. No ve que solo un radicalismo cuestionante puede continuar”. (Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920, GA 59*, p. 168).

²⁷⁹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 374. El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

²⁷⁹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 374.

²⁷⁹⁷ De aquí se deriva el hecho que la historia como ciencia académica no sea un tema de la originariedad de lo histórico, así lo aclara Heidegger: “el modo en el cual pueda la historia convertirse en *objeto* del saber histórico sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y su enraizamiento en la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 374. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). Así la historia del mundo ingresa en el ámbito de reflexión histórica del Dasein, pero no firm aparte de su historicidad originaria, dice Heidegger: “*Con la existencia del ser-en-el-mundo histórico (Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-Seins) lo a la mano y lo que está ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo (Geschichte der Welt)*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 388. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger). Así Heidegger diferencia el ámbito de fenómenos que están implicados en la historicidad del Dasein: “En razón de la trascendencia del mundo, temporalmente (*zeitlich*) fundada, lo histórico mundanal (*Welt-geschichtliches*) ya está siempre “objetivamente” dado en el acontecer del existente ser-en-el-mundo, pero *sin ser aprehendido historiográficamente (historisch)*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 389. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.). Tenemos así la historicidad como una “historicidad del mundo” que designa: “Por una parte, esta expresión significa el acontecer del mundo en su esencial y existente unidad con el Dasein. Pero a la vez, y por el hecho de que con el mundo fácticamente existente queda siempre descubierto el ente intramundano, ella nombra también el “acontecer” intramundano de lo a la mano y de lo que está ahí”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 389. El término entrecomillado es de Heidegger).

1.1. La movilidad de la historicidad: “el acontecer (*Geschehen*)”.

Heidegger señala que “el lugar ontológico del problema de la historicidad”²⁷⁹⁸ tiene que aclararse a partir del extenderse del Dasein como “acontecer (*Geschehen*)”²⁷⁹⁹ de esa historicidad²⁸⁰⁰: “*El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es “temporal (“zeitlich”)” porque “está dentro en la historia (“in der Geschichte steht”)”; sino por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es temporal (zeitlich) en el fondo de su ser*”²⁸⁰¹. Con la movilidad del acontecer se alcanza el enigma de la historicidad²⁸⁰²: “Pero con esto no hace más que agudizarse el enigma (*Rätsel*) del porqué precisamente el “pasado” o, hablando con más propiedad, el haber-sido, determina *principalmente* lo histórico en circunstancias de que, por otra parte, el haber-sido se temporaliza cooriginariamente con el presente y el advenir”²⁸⁰³. En esta co-originariidad de los éxtasis se ha de resolver este enigma: “en la medida en que el tiempo de la intratemporalidad también “procede (*“stammt”*)” de la temporalidad del Dasein, historicidad e intratemporalidad se muestran como igualmente originarias”²⁸⁰⁴.

Así tenemos una “primera caracterización de la marcha de la exposición ontológica de la historicidad a partir de la temporalidad”²⁸⁰⁵ en la cual la primera adquiere su estatuto²⁸⁰⁶ y “el problema de la historia es llevado a su *enraizamiento originario*”²⁸⁰⁷ en tanto “el Dasein siempre tiene fácticamente su “historia”, y puede tenerla porque el ser de ese ente se halla constituido por la historicidad”²⁸⁰⁸. Con el acontecer alcanzamos “una elaboración más concreta de la temporalidad”²⁸⁰⁹ que la introducida por el estado

²⁷⁹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 377.

²⁷⁹⁹ “*El acontecer de la historia es el acontecer del ser-en-el-mundo (**Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-Seins**)*. La historicidad (*Geschichtlichkeit*) del Dasein es esencialmente historicidad (*Geschichtlichkeit*) del mundo, un mundo que, en razón del carácter extático-horizontal de la temporalidad pertenece necesariamente a la temporalización de la temporalidad (*Zeitlichkeit zu deren Zeitigung*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 388. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger).

²⁸⁰⁰ Heidegger lo explicita del siguiente modo: “Ahora bien, la totalidad estructural del cuidado tiene en la temporalidad un posible *fundamento* para su unidad. Por consiguiente, la aclaración ontológica de la “trama de la vida”, es decir, de la específica, extensión, movilidad y persistencia del Dasein, debe intentarse en el horizonte de la constitución tempórea de este ente. La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está ahí. Se determina a partir del extenderse del Dasein. A partir de esta específica movilidad del *extenderse extendido* la llamamos nosotros el *acontecer* del Dasein. La pregunta por la “trama” del Dasein es el problema ontológico de su acontecer. Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*”. (Martin, *Sein und Zeit*, pp. 374-375. Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados son de Heidegger).

²⁸⁰¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 376. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger y los términos entrecomillados son también de Heidegger.

²⁸⁰² Esta historicidad originaria se diferencia de la historia en un sentido cotidiano: “Lo que bajo el término cotidianeidad se presentaba para la mirada de la analítica existencial como el horizonte inmediato, se revela ahora como la historicidad impropia del Dasein”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 376).

²⁸⁰³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 381. El término destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

²⁸⁰⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 377. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁸⁰⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 377.

²⁸⁰⁶ Cfr. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 378.

²⁸⁰⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 377. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁰⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 382. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁸⁰⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 382.

de abierto y el primado del advenir²⁸¹⁰ debido al examen de la “asunción (*Übernahme*)” de las posibilidades que “se transmiten (*Sichüberliefern*)”²⁸¹¹ evitando una

²⁸¹⁰ Esta presentación del acontecer complementa, a nuestro juicio, desde la perspectiva histórico-existencial la temporalidad advenidera de la anticipación o pre-ser-se de la muerte: “En la resolución precursora el Dasein se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 382). El problema es que “... el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve *fácticamente* el Dasein en cada caso” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 382-383. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.). Es decir desde la perspectiva del poder-ser resuelto “... es necesario preguntar de dónde puede ser extraídas, *en general*, las posibilidades en que el Dasein se proyecta fácticamente” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 383. El término destacado en bastardillas es de Heidegger) ya que “El adelantarse que se proyecta en la posibilidad insuperable de la existencia, es decir, de la muerte, sólo garantiza la totalidad y propiedad de la resolución. Pero las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no puede ser tomadas de la muerte” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 383). La elaboración concreta de lo histórico desde la perspectiva del acontecer pretende explicarlo.

²⁸¹¹ “La resolución en la que el Dasein se retoma a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir de legado (aus dem Erbe)* que ese existir *asume (übernimmt)* en cuanto arrojado”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 383. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

caracterización conservadora y tradicionalista²⁸¹² del fenómeno ya que se trata de un legado de posibilidades²⁸¹³ para el ser destinal del Dasein.

1.2. “Destino (*Schicksal*)”, “destino común (*Geschick*)” y “repetición (*Wiederholung*)”.

La finitud del ser para la muerte hacia la cual se resuelve el Dasein actúa como hilo conductor para su “destino (*Schicksal*)”²⁸¹⁴: “La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al Dasein a la simplicidad de

²⁸¹² Sobre este punto y para discutir las implicancias políticas de este análisis puede consultarse los estudios específicos de Faye, Emmanuel, Heidegger. *La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios ineditos de 1933-1935*, Madrid, Abadía. Akal. 2009; Lythgoe, Esteban y Rossi, Luis, Alejandro, *Ser y Tiempo, Singularización y Comunidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016, en especial la segunda parte del libro a cargo de Rossi titulada: “El problema de la comunidad en Ser y Tiempo”, pp. 103-200, para nuestro tema se destacan y resultan particularmente relevantes para este análisis de la sección 4. los puntos 4.1. El acontecer de la comunidad (pp. 165-175) y 4.2. La elección de un héroe (pp. 175-183); también cabe destacar el estudio del mismo Rossi, Luis Alejandro, “Ser y tiempo y la fenomenología de la comunidad y la sociedad” en Rocha de la Torre, Alfredo (compilador), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, Buenos Aires, Grama Ediciones - Editorial Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 327-346, también del mismo autor véase Rossi, Luis Alejandro, “La lucha. Variaciones de un motivo” en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (compiladores), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 57-87; en una línea semejante también puede consultarse Rossi, Luis Alejandro, “Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad”, en *Deus Mortalis*, Numero 6, 2007, pp. 247-271. También puede revisarse sobre el tema de Wolin, Richard, “Sobre la línea. Reflexiones en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía* Quesada, Martín Julio (compilador), México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 489-523 y en la misma compilación sugerimos los dos siguientes artículos: Quesada Martín, Julio, “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología y la biopolítica nazi” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada Martín, Julio, (compilador), pp. 525-570 y Moreno Romo, Juan Carlos, “En torno a la curiosa idolatría del claro del bosque” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada Martín, Julio, (compilador), pp. 607-645. Para un tratamiento de la concepción heideggeriana sobre una reforma universitaria alemana en los años treinta en contrapunto con la concepción de Jaspers, véase Denker, Alfred, “Martin Heidegger, Karl Jaspers und die Universitätsreform (1919-1933)” en Denker, Alfred und Zaborowski, Holger (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Heidegger-Jahrbuch 5)*, München, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, pp. 32-45 en la misma colección ver Blok, Vincent, “Anmerkungen zu Martin Heideggers Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” en Denker, Alfred y Zaborowski, Holger (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Heidegger-Jahrbuch 5)*, pp. 46-64. En el mismo volumen puede consultarse, Kiesel, Theodor, “Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-1936, en Denker, Alfred y Zaborowski, Holger, (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II, (Heidegger-Jahrbuch 5)*, pp. 110-129. Sobre la cuestión de la reforma y la autonomía universitaria, véase también, en el mismo volumen Grün, Bernd, “Martin Heidegger als Gleichschaltungsrektor. Eine vergleichende Studie anhand der Rektoratsreden des Jahres 1933”, Denker, Alfred y Zaborowski, Holger (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Heidegger-Jahrbuch 5)*, pp. 76-109. Para un análisis de la posición política asumida por Heidegger durante los años treinta desde una perspectiva crítica y deconstruccionista contemporánea véase Lacoue-Labarthe, Philippe, *La ficción de lo político. Heidegger el arte y la política*, Madrid, Arena, 2002, en especial pp. 76 y ss.

²⁸¹³ La herencia de posibilidades es asumida históricamente desde la perspectiva advenidera que introduce el ser-para-la-muerte que es el fenómeno que caracteriza ontológicamente a la posibilidad: “Cuanto más propiamente se resuelva el Dasein, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el precusar la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y el hallazgo de la posibilidad de su existencia... Solo el ser libre *para* la muerte le confiere al Dasein su finalidad precaria y lanza a la existencia su finitud”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁸¹⁴ Dice Heidegger al respecto: “Sólo el ser libre *para* la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia hacia su finitud”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

su destino (*Schicksal*)”²⁸¹⁵. El destino individual expresa uno de los polos del acontecer histórico del Dasein: “Con esta palabra designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein libre para la muerte, hace entrega (*überliefert*) de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha escogido”²⁸¹⁶. Por todo ello puede afirmarse que el Dasein en su acontecer histórico “es destino”²⁸¹⁷.

El otro polo del acontecer es expresado por el concepto de “destino común (*Geschick*)” en que se asumen las posibilidades que le han sido transmitidas al Dasein en su destino individual. Por eso el término no tiene una connotación fatalista como la *Anánke* griega, sino que refiere a la lucha entre la “superioridad (*Übermacht*)” de la libertad finita que sobrepasa al Dasein en tanto posibilidad y la “impotencia (*Ohnmacht*)” de sí mismo cuando no puede adueñarse de esa posibilidad. De este modo el destino común da cuenta del “ser-con (*Mitsein*)”: “El Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto ser-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un coacontecer, y queda determinado como destino común (*Geschick*)”²⁸¹⁸, por eso: “Con este vocable designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo”²⁸¹⁹. Es un tránsito desde el acontecer histórico-individual-finito al acontecer histórico-común-finito: “Conviviendo en el mismo mundo y resuelto a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha (*Kampf*) queda libre el poder del destino común (*Macht des Geschickes*). El destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del Dasein con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein”²⁸²⁰. En esta relación entre la comunidad de destino común y el ser-para-la-muerte singular²⁸²¹ se produce el primado del primero que sin negar el carácter constitutivo de la finitud resuelta²⁸²² da lugar a la temporalidad histórica propia²⁸²³ del Dasein.

Esta historicidad del destino común implica una “repetición (*Wiederholung*)” de las posibilidades contenidas en el pasado: “La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno de posibilidades del Dasein que ha existido”²⁸²⁴. Por eso: “La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido -que el Dasein escoja a su héroe- se funda existencialmente en la resolución precursora, porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente (*kämpfende*)

²⁸¹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁸¹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁸¹⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁸¹⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸¹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 384.

²⁸²⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 384-385. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁸²¹ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, 1996, pp. 735-748.

²⁸²² Dice Heidegger: “Sólo un ente que es esencialmente advenidero en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede dejarse arrojar hacia atrás, hacia su ahí factico, es decir, sólo un ente que como advenidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido, puede entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para “su tiempo”. Tan solo la temporalidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 385. La frase destacada en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

²⁸²³ Señala Heidegger reforzando el carácter propio de la elección: “Cuanto más propiamente (*eigentlicher*) se resuelva el Dasein, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto mas certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 385).

²⁸²⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 385. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Nachfolge) y para la fidelidad de lo repetible”²⁸²⁵. La repetición tiene así un carácter novedoso, de diferencia²⁸²⁶ porque “... responde (*erwidert*) más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida”²⁸²⁷ articulando ambas formas destinales del acontecer, individual y común²⁸²⁸. Tenemos entonces una relación co-originaria entre haber-sido y presente propio, instante, para explicar este aspecto disruptivo del pasado: “... la respuesta a la posibilidad, en el acto resolutorio es, al mismo tiempo, *en su condición de instantánea*, una *revocación (Wideruf)* de lo que en el hoy sigue actuando como “pasado”. La repetición ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia”²⁸²⁹. De este modo la repetición alcanza su definición existencial: “Definimos la repetición como el modo en que la resolución se entrega a sí misma y mediante el cual el Dasein existe como destino (*Schicksal*)”²⁸³⁰. La repetición como revocación es el modo en que la resolución permite al Dasein asumir una posibilidad y a partir de ello tener un destino. Ha de destacarse la función del instante en este carácter revocador que tiene toda repetición: “Llamamos destino al precursante entregarse al Ahí del instante, ínsito en la resolución”²⁸³¹. Si bien la repetición revela la historicidad propia del Dasein y no su historicidad neutra²⁸³², no obstante Heidegger señala que el peso esencial de lo histórico recae en el advenir a secas²⁸³³ con lo cual podemos considerar que se trata del advenir neutro previamente descrito en el Capítulo 5. Igualmente Heidegger insiste en cierto primado de la resolución precursora²⁸³⁴ considerando el tiempo histórico propio como originario²⁸³⁵,

²⁸²⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 385. A raíz de la discusión anterior sobre el uso terminológico notemos una singular paradoja: mientras Heidegger se abstuvo de interpretar la conciencia moral y su llamada en términos de referencia a la transmisión de un ideal o valor concreto, ahora en este desarrollo de la estructura de la temporalidad al nivel de la historicidad, esa reserva parece no mantenerse. Cuando Heidegger analiza la cuestión de la historicidad parece no mantener la cuestión de la posibilidad en tanto posibilidad y plenifica, quizás de un modo excesivamente rápido una posibilidad determinada en detrimento de otras posibilidades. Parece ser que la consecuencia de esta estrategia es la sobredeterminación de ciertas expresiones que conllevan un tono militar o que pueden ser vinculadas al ámbito bélico y de la guerra. Para una ampliación de este punto cfr. Fritsche, Johannes, “La historicidad y la muerte en *Ser y Tiempo*” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada Martín, Julio (compilador), México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 293-316.

²⁸²⁶ Dice Heidegger: “La repetición (*Wiederholung*) de lo posible no consiste nunca en una restauración (*Wiederbringen*) del “pasado” ni en una amarra (*Zurückbinden*) del “presente” a lo ya “dejado atrás (“*Überholte*”)”. La repetición (*Wiederholung*) que brota de un proyectarse resuelto, no se deja persuadir por el pasado a procurar tan sólo que ese pasado vuelva a tener la realidad que tuvo en otro tiempo”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 385-386. Los términos entrecomillados son de Heidegger).

²⁸²⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386. El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁸²⁸ “Llamamos destino al precursante entregarse al ahí del instante, ínsito en la resolución. En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del Dasein en el coestar con otros”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386).

²⁸²⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

²⁸³⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386.

²⁸³¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386.

²⁸³² Dice Heidegger al respecto: “La repetición le revela al Dasein por primera vez su propia historia”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386).

²⁸³³ Dice Heidegger: “... el peso esencial de la historia no recae ni en el pasado, ni en el presente en su “conexión” con el pasado, sino en el acontecer propio de la existencia, que brota del *advenir* del Dasein. La historia, en cuanto forma del ser del Dasein, hunde sus raíces tan esencialmente en el advenir, que la muerte, como esa posibilidad del Dasein antes descrita, rechaza a la existencia precursante hacia su *fáctica* condición de arrojada, otorgando así a *haber-sido* su peculiar primacia dentro de lo histórico”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

²⁸³⁴ “Los que hasta este momento, ateniéndonos al acontecer que tiene lugar en la resolución precursora, hemos definido como historicidad, lo llamamos, más precisamente, el *modo propio* de la historicidad del

es decir, hay primado de la apertura general del Dasein a lo histórico²⁸³⁶ y también de la historicidad propia²⁸³⁷. Con lo cual la historicidad muestra el “enigma ontológico de la movilidad del acontecer en general”²⁸³⁸.

1.3. De la historicidad propia del Dasein a la Historia del ser.

Para Heidegger “En razón de la trascendencia del mundo, tempóreamente fundada”²⁸³⁹ en el acontecer del Dasein caído se da siempre de modo primario lo “histórico-mundano (*Welt-Geschichtliches*)” con lo cual “... el Dasein necesita, si quiere llegar a sí mismo, recogerse (*zusammenholen*) primeramente desde la *dispersión (Zerstreuung)* y la *inconexión (Unzusammenhang)* de lo eventualmente “ocurrido (*Passierten*)”²⁸⁴⁰. Por ello desde el punto de vista histórico del Dasein “La pregunta no es: ¿cómo logra el Dasein la unidad de una trama para la ulterior concatenación de las “vivencias” acontecidas y por “acontecer”?, sino, más bien: ¿cuál es ese modo de ser en el que el Dasein *de tal manera se pierde que, como consecuencia necesita posteriormente reunirse a sí mismo, recuperándose de su dispersión y excogitar para lo así reunido una unidad que lo haga coherente?*”²⁸⁴¹ para poder alcanzar la “*continuidad extensa (erstreckte Ständigkeit)*” de su sí mismo. Esta continuidad que centra el análisis de lo histórico en el sí mismo del Dasein expresa de modo acabado la lógica del primer antecedente especulativo, a saber, explicitar el sentido originario del tiempo desde una forma de subjetivación privilegiada, en este caso, se trata del primado de una existencia histórica que se recoge a sí mismo desde su ser disperso²⁸⁴² por medio de su resolverse. Dice Heidegger corroborando esta interpretación: “La resolución (*Entschlossenheit*) constituye la *fidelidad (Treue)* de la existencia a su propio sí mismo. La fidelidad, en cuanto resolución en disposición de *angustia*, es, al mismo tiempo, la posibilidad del respeto frente a la autoridad (*Autorität*) que un existir libre puede reconocer: frente a posibilidades libres de la existencia”²⁸⁴³. El Dasein histórico alcanza entonces repitiendo la tradición su historicidad propia partiendo desde su historicidad

Dasein”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸³⁵ A propósito de ello señala: “*El modo propio del ser-para-la-muerte, es decir, la finitud de la temporalidad es el fundamento oculto de la historicidad del ser*”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger).

²⁸³⁶ “El acontecer mismo y su correspondiente aperturidad, o bien la apropiación de ésta, se fundan existencialmente en el hecho que el Dasein esta extáticamente abierto en cuanto tempóreo” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 386).

²⁸³⁷ “A partir de los fenómenos de la tradición y la repetición, enraizados en el advenir, se ha vuelto claro por qué el acontecer de la historia propia tiene su peso en el haber-sido”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 386-387).

²⁸³⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 389.

²⁸³⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 389.

²⁸⁴⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 389. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

²⁸⁴¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 390. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

²⁸⁴² Heidegger señala al respecto: “En la destinal repetición (*schicksalhafte Wiederholung*) de posibilidades que han sido, el Dasein se retrotrae “inmediatamente”, es decir, tempóreo extáticamente hacia lo ya sido antes de él. Ahora bien, con esta autotransmisión del legado (*Sichüberliefern des Erdes*), el “nacimiento” queda *incorporado a la existencia* mediante la vuelta atrás desde la posibilidad insuperable de la muerte, pero tan sólo para que la existencia, libre de ilusiones, asuma la condición de arrojado de su propio ahí”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 391. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger).

²⁸⁴³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 391. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

impropia²⁸⁴⁴ caracterizada por la “presentación (*gegenwärtigt*)” de su “hoy”²⁸⁴⁵. Si bien primado del Dasein histórico propio implica que: “En la resolución radica la estabilidad que, por su esencia, ya ha anticipado todo posible instante que de ella brote”²⁸⁴⁶ al no haberse explicitado de modo acabado la articulación definitiva entre el carácter originario de una historicidad formalmente indiferente o neutra y el carácter originario de la historicidad propia esto lleva a cierta oscuridad:

“Constantemente la interpretación existencial de la historicidad del Dasein, sin advertirlo, se sume en la oscuridad. Las oscuridades difíciles de disipar por cuanto no se han distinguido aún las posibles dimensiones del cuestionamiento adecuado y porque en todas ellas ronda el *enigma (Rätsel)* del *ser* y -como se nos ha hecho claro- el del *movimiento (Bewegung)* que motiva su esencia”²⁸⁴⁷.

El hecho que Heidegger al tratar la historicidad no termine de explicar cómo se articulan de modo definitivo lo originario y propio y plantee la movilidad del ser nuevamente como enigma parece indicar la posibilidad de una radicalización ontológica de la historicidad, a tal punto que el concepto de destino ya no se liga más a la existencia de un Dasein o a la existencia de una comunidad destinal sino a la historia del ser, *Seynsgeschichte* o *Geschick des Seins*, como la denominará Heidegger luego del “giro (*Kehre*)” en la década de 1930. Esta perspectiva de lectura en principio nos remite a los próximos temas que derivan de estos planteos de *Sein und Zeit*, se trata de una especificación y una profundización de la propuesta de una destrucción de la historia de la filosofía expresada en los parámetros del Programa filosófico anunciado en el párrafo 6 del libro. Esta destrucción, deconstrucción de la tradición heredada sólo puede ser puesta en acto a partir de la conquista del concepto existencial de historicidad que se ha forjado en las reflexiones precedentes²⁸⁴⁸. En el Capítulo 5 se anticipó el valor fundante del éxtasis del advenir entendido como modalmente indiferente, es decir, neutro. En virtud de lo visto en este Anexo 2 señalamos que se produce una tensión entre el intento de fundamentar una historicidad originariamente propia con la

²⁸⁴⁴ Señala Heidegger al respecto: “La pérdida en el uno y en lo mundi-histórico se revelo más arriba como huida ante la muerte. Esta huida ante... manifiesta el *estar vuelto* hacia la muerte como una determinación fundamental del cuidado. La resolución precursora lleva a este estar vuelto hacia la muerte a la existencia propia”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 391. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁴⁵ Frente a ello Heidegger señala: “Por el contrario, la temporalidad de la historicidad propia (*Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit*) es, en cuanto instante precursor y repitiendo (*vorlaufend-wiederholender Augenblick*), una *des-presentación (Entgegenwärtigung)* del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno (*eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man*). (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 391. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁸⁴⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 391.

²⁸⁴⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 392. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁴⁸ El paso siguiente de Heidegger es trabajar sobre el estatuto epistemológico del “saber histórico (*Historie*)” y su origen existencial en la historicidad del Dasein. El objetivo es levantar el paréntesis que provisoriamente obligaba a descartar a la ciencia histórica la elucidación del campo semántico del “saber histórico (*Historie*)”. Heidegger invita a aplicar a esta ciencia la distinción entre ontologías regionales y ontología fundamental desarrollada en el Párrafo 3 de la obra “... será necesario preguntar por la posibilidad ontológica del origen de las ciencias en la constitución del ser del Dasein” (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 392). Merece destacarse que la relación con la temporalidad es siempre fundante de cualquier saber sobre la historicidad: “en el presente contexto, el análisis deberá bosquejar el origen existencial del saber histórico sólo en la medida en que así se logre aclarar mejor la historicidad del Dasein y su enraizamiento en la temporalidad”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 392).

posibilidad de una historicidad originaria que sea modalmente indiferente siguiendo la influencia proveniente del primado neutro del advenir en el haber-sido. El problema de la fundamentación de la historicidad radica en que no queda resuelto su estatuto ontológico, si es originariamente neutra fundándola en el éxtasis del advenir neutro o si es originariamente propia fundándola en el éxtasis del haber-sido. Este contraste convierte a la historicidad en un momento temporal que se diversificará en su sentido y alcance. Este problema, como se vió en el Capítulo 8, fue reasumido en la nueva elaboración de la noción de historia emprendida por Heidegger en la hermenéutica de la poética de Hölderlin y en los análisis de la Historia del ser.

2. De los esquemas a los horizontes de la temporariedad originaria del ser en general.

En términos generales en el recorrido realizado hasta aquí encontramos en la temporalidad originaria extático-horizontal tres niveles de temporalización. El primer nivel es la temporalidad del estado de abierto que se temporaliza desde el advenir, en términos generales, originariamente neutro y modalmente indiferente. El segundo nivel es la historicidad que se temporaliza desde un haber-sido propio que necesita ser fundamentado desde la originariedad neutra del advenir, con lo cual se genera una tensión entre una originariedad neutra y una originariedad propia del tiempo histórico. El tercer nivel es la intratemporalidad que lo hace desde la presentación que tiene su vínculo con la preteridad del tiempo del mundo. Cabe preguntar en este contexto de niveles de la temporalidad, ¿cómo se garantiza la co-originariedad de todos los niveles temporales entendidos como modalmente indiferentes, si hasta ahora sólo se ha comprobado que el advenir en cuanto tal es originariamente neutro? En los *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger desarrolla el “esquema de la presencia (*Praesenz*)” para el presentar y propone desarrollar análogos esquemas para el haber-sido y el advenir²⁸⁴⁹, pero finalmente no los desarrolla en el curso.

Se inicia así un tránsito hacia la temporariedad del ser en general en los términos siguientes. Complementando lo señalado en *Sein und Zeit* sobre el “tiempo expresado” en los *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger desarrolla el concepto de “presencia (*Praesenz*)” como esquema horizontal del éxtasis de la presentación²⁸⁵⁰. Por una parte, la comprensión de la remisionalidad del útil supone un acto de presentación de su “para qué”, esto es, poder anticipar su carácter pragmático en el pretérito perfecto *a-priori*. Por otra parte, el presente de este acto de presentificación del útil no se agota en dicha preteridad y libertad del ente, sino que remite a un horizonte de presencia neutro, indiferente a su temporalización propia e impropia al interior del cual el útil se presenta²⁸⁵¹. El esquema horizontal de la presencia es un horizonte del “más allá de sí” hacia el cual se dirige la presentación. Por ende la “presencia es un fenómeno

²⁸⁴⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 435.

²⁸⁵⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, pp. 431-445.

²⁸⁵¹ “El éxtasis del presente es en cuanto tal la condición de posibilidad de una determinación “más allá de sí”, de la trascendencia, del proyectar sobre la presencia. Como condición de posibilidad del “más allá de sí” tiene en sí misma una *prefiguración esquemática* de aquello hacia lo que se dirige “más allá de sí”. Lo que se encuentra más allá del éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar fuera de sí está determinado por ese carácter o, mejor, lo que determina en general el hacia dónde del “más allá de sí” como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta en sí mismo extático en la presencia”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 435. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

originario”²⁸⁵² que *a-priori* en un “venir-a-la-presencia”²⁸⁵³ estableciéndose así una relación con temas de la Fenomenología de Husserl²⁸⁵⁴. Michel Haar señala que este esquema explicita el costado “objetivo”²⁸⁵⁵ de la temporalidad –el trato con los útiles en la presentación- y complementa el costado “subjetivo” de la misma como “Proyecto resuelto de sí” en el primado del advenir. El ser del ente intramundano se presenta siempre como una posibilidad²⁸⁵⁶ de estar a la mano o a trasmano para dicho presente²⁸⁵⁷. De este modo para Heidegger:

“La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como *condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis*, la estructura completa del presente. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el advenir y el haber sido (repetición, olvido, retención).

Para no hacer demasiado confusa la visión del fenómeno de la temporalidad ya de por sí difícil de captar, nos limitaremos a la explicación del presente y de su horizonte extático”²⁸⁵⁸.

Cabe destacar el reconocimiento, como anticipamos desde el inicio de este trabajo, de una negatividad originaria²⁸⁵⁹ asociada al tiempo originario. De este modo la

²⁸⁵² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 434.

²⁸⁵³ “... pero la presencia debe constituir la condición de posibilidad de la comprensión de lo a la mano como tal”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 434).

²⁸⁵⁴ Dice Roberto Walton al respecto de una convergencia sobre la noción de *a-priori* entre Husserl y Heidegger: “Dos aspectos de la historia del ser conciernen estrechamente a la fenomenología de Husserl. Uno de ellos se vincula con los rasgos fundamentales del venir-a-la-presencia de lo presente y con las manifestaciones de la noción de “poner”...”. (Walton, Roberto J., *Horizonticidad e Historicidad*, Cali, Editorial Aula de Humanidades, 2019, p. 232. El término entrecuadrado es del autor). Walton recuerda el ejemplo de montañas dado por Heidegger en *Was heisst Denken?* con respecto al venir a la presencia de la montaña y la cadena montañosa y señala al respecto: “Todo esto ocurre como un emerger y su reverso es presentado como un alejarse y ausentarse en la condición-de-oculto. Se da una reunión de ambos procesos. Estos rasgos, que importan a la movilidad del venir-a-la-presencia y su reverso, tienen particular interés para mostrar semejanzas con el análisis husserliano de la horizonticidad y las alteraciones que allí se producen... El análisis husserliano distingue un mundo patente y un mundo latente, y, dentro del mundo latente, entre un mundo temático y un mundo no-temático. La patencia temática caracteriza a la montaña sobre la cual se vuelve la atención, y la patencia no temática al resto de la cadena montañosa percibida en el trasfondo. Aquella parte de la cadena que no puede ser percibida es latente y esta latencia se escinde en un horizonte de familiaridad típica y un horizonte de no familiaridad según que emerja o no de experiencias previas”. (Walton, Roberto J., *Horizonticidad e historicidad*, p. 233). Walton en esta dirección afirma “... los rasgos esenciales equivalen a un *a-priori* que traza un marco para todas las manifestaciones del ser”. (Walton, Roberto J., *Horizonticidad e historicidad*, p. 234. El término destacado en bastardillas es del autor).

²⁸⁵⁵ Cfr. Haar, Michel, “Le Moment (*kairos*), L’Instant (*Augenblick*), et le Temps du Monde (*Weltzeit*) (1920-1927)” en Courtine, Jean-François, (compilador), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin, 1996, p. 88.

²⁸⁵⁶ Heidegger señala al respecto: “El comprender impropio (*uneigentliche Verstehen*) se proyecta hacia lo que puede ser objeto de ocupación, hacia lo factible apremiante o ineludible del quehacer cotidiano (*alltäglichen Beschäftigung*)”. (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 337).

²⁸⁵⁷ Señala Heidegger al respecto: “... el carácter de lo a la mano y de lo a trasmano (*Abhandene*) son variaciones de un mismo fenómeno fundamental que caracterizamos como el carácter de estar presente (*Anwesenheit*) y el carácter de estar ausente (*Abwesenheit*) y en general como presencia (*Praesenz*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 433. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁵⁸ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 435. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

privación²⁸⁶⁰ de un útil encuentra su esencia en la temporalidad y su negatividad²⁸⁶¹, al respecto señala Heidegger: “¿Cuál es este modo de acceso a lo ausente? El modo peculiar de descubrimiento de lo ausente es el modo específico del *echar en falta* (*Vermissten*). ¿Cómo es ontológicamente posible un comportamiento semejante? ¿Cuál es la temporalidad del echar en falta?”²⁸⁶². Heidegger responde que esa temporalidad es una “no presentación (*Ungegenwärtigen*)”: “Al éxtasis de la no presentación (*Ungegenwärtigen*) que hace posible el echar en falta, le pertenece el esquema horizontal de la ausencia (*Absenz*)”²⁸⁶³. Este “esquema horizontal de la ausencia” tiene un estatuto originario: “No cabe interpretar con mayor exactitud esta modificación de la presencia en ausencia en la que se mantiene la presencia como modificación si no se profundiza en la caracterización de esta modificación en general, o sea, en la modificación de la presencia como no, como negativa, y si no se esclarece su relación con el tiempo”²⁸⁶⁴. La “presencia como no, como negativa” es co-constituyente de la existencia temporal como señalamos en el Capítulo 4: “si el Dasein no fuera un ente temporal en el sentido originario del tiempo, entonces el Dasein nunca podría encontrar algo que le falta”²⁸⁶⁵. Esta co-originariedad de presencia y negatividad remite nuevamente a la importancia que reviste el idealismo alemán para la argumentación Heidegger en el tránsito del primer antecedente especulativo hacia el segundo, a propósito señala: “En definitiva Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que ser y nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente”²⁸⁶⁶. Esta influencia del idealismo alemán en Heidegger es tan importante que afirma: “... la negatividad puede ser interpretada sólo a partir de la esencia del tiempo y que es únicamente a partir de aquí desde donde cabe interpretar la modificación, por ejemplo,

²⁸⁵⁹ Un ejemplo de este aspecto negativo del tiempo lo encontramos en la explicación de las cadenas remisional de útiles de modo privativo, cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Parágrafo 16, en especial, pp. 73-74.

²⁸⁶⁰ Dice Heidegger al respecto: “Todo lo positivo se hace claro especialmente a partir de la privación. No podemos ahondar ahora en las razones de por qué esto es así. Digámoslo rápidamente, se encuentran tanto en la esencia de la temporalidad, como en la de la negación arraigada en ella (*in ihr verwurzelten Negation*). Si lo positivo se aclara especialmente a partir de la privación (*Privativen*), entonces, esto significa para nuestro problema: que la interpretación temporaria de lo a la mano debe permitir que el sentido de su ser sea esclarecido en una orientación hacia lo a trasmano (*Unzuhandenheit*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 439).

²⁸⁶¹ En este marco se ha de responder a las siguientes preguntas según Heidegger: “¿Cómo podemos fijarnos en algo ausente? ¿Cómo es posible descubrir lo que falta? ¿Hay en general un modo de acceso a lo ausente, a lo a trasmano? ¿Hay un modo de identificación de lo que no está a la mano? Evidentemente, puesto que decimos también: veo algo que no está ahí”. (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 441).

²⁸⁶² Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 441. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁶³ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 442.

²⁸⁶⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 442.

²⁸⁶⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 442.

²⁸⁶⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 443. A modo de aclaración sobre la importancia de la negatividad en el planteo hegeliano: “la negación es en el pensamiento de Hegel, no una operación supresiva, sino la *explicitación de una cualidad inherente al concepto positivo mismo, su “negatividad”*... Lo positivo ya “es” en sí negativo”. (Brauer, Daniel, “Negación y Negatividad en Hegel” en *Escritos de Filosofía*, Revista de la Academia Nacional de Ciencias, nro. 25-26, Buenos Aires, Enero-Diciembre de 1994, p. 113. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Brauer) También cfr. en el mismo artículo las páginas 116-117. En esta misma dirección del mismo autor se puede ver Brauer, Daniel, “El Secreto de la Negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas del discurso y de la acción”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, nro. 30, Mayo, 1993, pp. 7-57.

del estar presente en estar ausente”²⁸⁶⁷. Los esquemas horizontales de la presencia y de la ausencia completan así la unidad extático-horizontal de la temporalidad²⁸⁶⁸.

Dos opciones surgen de la originariedad de los esquemas neutros de la presencia y la ausencia para la temporalidad originaria extático-horizontal; o bien ella ha de desarrollarse por medio de esquemas-estatregia que se analizó en el Capítulo 6 dedicado a la interpretación que Heidegger tiene de Kant- es decir, como una esquematización originaria de cada uno de los éxtasis del tiempo, o bien la esquematización neutra de la presencia-ausencia inicia el giro, desplazamiento hacia otra consideración más radical del carácter originario del tiempo, a saber, la temporariedad del ser en cuanto tal en la cual se redefinirá el concepto de eternidad como supratemporalidad o intemporalidad.

Sobre esta última opción cabe recordar dos comentarios. Blattner señala que la noción de presencia parece extender su alcance nominal más allá de su trato para la disponibilidad del útil. Para este autor, “*Praesenz* sería entonces el sentido temporal del ser del acontecimiento en el sentido más amplio”²⁸⁶⁹. Por ello se lamenta que desafortunadamente Heidegger no explicó de modo más desarrollado qué sería este esquema horizontal y se limite a los comentarios estructurales sobre su relación con la presentación no cumpliendo así con todas las implicancias que podrían obtenerse de sus “sugestivos comentarios (*suggestive comments*)”. En ese sentido, para Blattner el título del Parágrafo 21 (a) de *Die Grundprobleme* es en sí mismo ambivalente: “Interpretación temporal del ser como el ser de lo a la mano, *Praesenz* como el esquema horizontal del éxtasis de la presentación”. A juicio de este comentador, la primera oración del título sugiere una lectura acotada: *Praesenz* es el sentido temporal de la disponibilidad, pero la segunda parte de la oración sugiere una consideración más amplia que no se desarrolla: *Praesenz* es el esquema horizontal de la presentación, que es después de todo el éxtasis que domina tanto la temporalidad pragmática como la estructura restante de la temporalidad originaria²⁸⁷⁰, haciendo alusión así a los efectos que la presencia tienen sobre el resto de la estructura temporal extático-horizontal. Complementariamente, en un sentido asemejable, Haar pregunta: “Si se considera que el giro de los años 1930 consiste en el desplazamiento del origen de la temporalidad del *Dasein* hacia una temporalidad del ser, ¿no habría que discernir en la fenomenología de la *Praesenz* el primer borrador (*ébauche*) de un tal desplazamiento?”.

²⁸⁶⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927, GA 24*, p. 443.

²⁸⁶⁸ Roberto Walton señala al respecto: “si lo ausente –del que lo futuro y lo pasado son un modo (*eine Weise*)- mantiene una relación esencial con lo presente actual, resultará que no solo nos atañe –y lo que nos atañe (*das uns Angehende*)- es lo que dura (*das Währende*)- el venir a la presencia en su sentido restringido a los presente actual, con su correspondiente modalidad del presente actual o inmediato (*Gegenwart*), sino también el ausentarse (*das Abwesen*) como venir a la presencia lo aún no actualmente presente (*noch-nicht-Gegenwärtiges*) y de lo ya no actualmente presente (*nicht-mehr-Gegenwärtiges*)”. (Walton, Roberto, J., “Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente” en *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 39-65; pp. 45-46). Concluimos así con Walton: “lo presente comprende también lo presente no actual (*das ungegenwärtige Anwesende*) que, considerado desde la perspectiva de lo presente actual, es lo ausente (*das Abwesende*). Así todo lo presente y todo lo ausente están reunidos en un venir a la presencia” (Walton, Roberto, J., “Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente” en *El fenómeno y sus configuraciones*, p. 45).

²⁸⁶⁹ Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 260. El término destacado en bastardillas es del comentador.

²⁸⁷⁰ Cfr. Blattner, William D., *Heidegger's temporal idealism*, p. 259.

Anexo 3 a los Capítulos 6 y 7. Primera y segunda reducción a la negatividad en el tránsito al segundo antecedente especulativo.

1. La negatividad temporal del aburrimiento.

En el Anexo 2 hemos señalado que en el interior de la temporalidad originaria extático-horizontal centrada en el primer antecedente especulativo hay una tendencia en la historicidad y la presencia hacia una temporalidad del ser en general propia del segundo antecedente especulativo, ahora indicaremos que dicha tendencia se constata en el pasaje de la primera reducción a la negatividad –desazón, desestimiento e indiferencia- a la segunda reducción a la negatividad -el fundamento como libertad, trascendencia y abismo- en dicho pasaje, desde nuestro punto de vista, se ubican las tres formas de la disposición anímica del aburrimiento revelando en su particular articulación entre tiempo y negatividad la esencia enigmática del tiempo²⁸⁷¹. Esta relación entre ambas reducciones a la negatividad puede apreciarse en la tercera forma del aburrimiento.

1.1 La primera forma del aburrimiento.

La primera forma del aburrimiento el “ser aburrido por algo (*das Gelangeweiltwerden von etwas*)” es la situación en la cual hay algo determinado que nos aburre. El ejemplo que analiza Heidegger es aquel en el cual estamos en la estación de trenes aguardando la llegada del mismo y tenemos que esperar un tiempo largo su arribo. Nos oponemos al aburrimiento e intentamos expulsarlo y este se hace, por ello, patente en donde nos oponemos a él, es decir, en el “pasatiempo (*Zeitvertrieb*)”: “Pasamos el tiempo (*die Zeit vertreiben*)”, queremos “expulsarlo (*vertreiben*)”²⁸⁷². En este sentido: “El pasatiempo es un ahuyentar el aburrimiento, impeliendo al tiempo (*Zeitvertrieb ist ein Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile*)”²⁸⁷³. Nos defendemos frente al demorarse del tiempo, a su hacerse largo, mediante el pasatiempo que es “un querer hacer cambiar la tardanza del tiempo (*ein Herumbringenwollen des Dauerns der Zeit*)”²⁸⁷⁴. Nos defendemos a través del pasatiempo que nos permite enfrentarnos a este carácter opresor del tiempo moroso ya que: “El pasatiempo es un acometer contra el demorarse del tiempo que nos oprime (*das Zögern der Zeit, das uns bedrängt*)”²⁸⁷⁵.

En el caso del “ser aburrido por algo” cada uno de sus dos momentos estructurales tienen la siguiente especificidad. En cuanto a la “dilación (*Hingehaltenheit*)”: “... tanto el aburrimiento (*Langeweile*) –mantenerse, durar, demorarse (*Weilen, Dauern, Zögern*)- como el pasatiempo que se refiere a él tienen que ver con el tiempo”²⁸⁷⁶. Esta

²⁸⁷¹ Dice Heidegger sobre esta esencia enigmática del tiempo: “Este estar concernido por el tiempo en el aburrimiento es patentemente un peculiar oprimir del poder del tiempo (*ein eigentümliches Andrängen der Macht der Zeit*) al que estamos sujetos. Esto implica que puede oprimirnos, ya un modo, ya de otro, o bien dejarnos en paz ... El ser aburridos y el aburrimiento en general están patentemente enraizados en esta esencia enigmática del tiempo (*in diesem rätselhaften Wesen der Zeit verwurzelt*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 148-149. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁷² Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 136.

²⁸⁷³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 140. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁷⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 148. La términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁷⁵ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 149.

²⁸⁷⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 151. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

relación con el tiempo implica que en el pasatiempo “tratamos de hacer que transcurra el tiempo, es decir, eliminar el transcurso temporal de un tiempo intermedio, transcurso que *se demora (zögernden Zeitverlauf)* y nos oprime. El transcurso del tiempo que se demora resultó ser lo que difiere (*das Hinhaltende*). Ser aburrido es por tanto una *dilación por medio del transcurso temporal, que se demora, de un tiempo intermedio (Hingehaltenheit durch den zögernden zwischenzeitigen Zeitverlauf)*”²⁸⁷⁷. Conjuntamente con esta “dilación (*Hingehaltenheit*)” que se produce en tanto transcurre demorando el tiempo intermedio buscamos evitar el ser dejados vacíos por las cosas que nos rodean. El “ser dejados vacíos (*Leergelassenheit*)” se produce cuando las cosas nos abandonan: “Ellas *nos abandonan a nosotros mismos (Sie überlassen uns uns selbst)*. Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos. Dejar vacío significa *no ofrecer nada* en tanto algo que está ahí delante (*Leerlassen heißt als Vorhandenes nicht bieten*). Dejar vacío significa: que no recibimos nada ofrecido por lo que está ahí delante”²⁸⁷⁸. Intentamos llenar el vacío del “ser dejados vacíos (*Leergelassenheit*)” que produce el aburrimiento generado por las cosas que nos abandonan mediante el pasatiempo²⁸⁷⁹.

El “ser dejado vacíos (*Leergelassenheit*)” se elimina con el trato de las cosas que están presentes ante nosotros y nos permiten “*estar colmados (Ausgefülltheit)*”. A su vez ambos momentos, el “*dilatar (Hingehaltenheit)*” y el “*ser dejados vacíos (Leergelassenheit)*”, tienen una unidad estructural que puede expresarse así: “Si el dilatar y el dejar vacío son momentos estructurales del aburrimiento y del ser aburrido, estos dos momentos estructurales, en sí mismos, tienen que ser ajustados uno a otro a partir de la esencia del aburrimiento. Tiene que mostrarse entre ellos un peculiar ensamble (*Fuge*) que está predeterminado a partir de la esencia entera y originaria del aburrimiento”²⁸⁸⁰. En síntesis, la negatividad en esta primera forma del aburrimiento se da en la “dilación” por medio del transcurso temporal que se demora, y el “dejar vacío” correspondiente a esta mora es producto del sustraerse de las cosas.

1.2. La segunda forma del aburrimiento.

La segunda forma de aburrimiento es denominada por Heidegger “el aburrirse en/con (*das Sichlangeweilen bei etwas*)”, el ejemplo que da Heidegger es aburrirse en una reunión. Lo que nos aburre es algo indeterminado. La diferencia de esta forma con respecto a la primera es que en esta forma no hay algo que nos aburre. En este sentido el pasatiempo se transforma, no nos ocupamos de algo determinado sino que el mismo se vuelve hacia la situación entera. Un pasatiempo puede ser fumar en la velada y el mismo se extiende hasta ya no llamar la atención como pasatiempo. Heidegger analiza

²⁸⁷⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 151. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁷⁸ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 155. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁷⁹ “El estar ocupados trae a nuestro trato con las cosas una cierta multiplicidad, dirección, contenido. Pero, no sólo eso: somos *asumidos (umgehen)* por las cosas, si es que no estamos ya *perdidos* en ellas, a menudo incluso *sustraidos* por ellas. Nuestro modo de obrar *esta absorto en algo (geht in etwas auf)*. Cuando nos proporcionamos lo que nos ocupa, entonces apenas tenemos más tiempo para otras cosas. Estamos enteramente en esto y de tal modo que incluso justamente el tiempo que empleamos en ello y que gastamos en ello ya no está más ahí, sino que únicamente está presente aquello que nos colma (*was uns ausfüllt*). Dejarnos vacíos o estar colmados (*Leergelassenheit* bzw. *Ausgefülltheit*) concierne al *trato (Umgang)* con las cosas”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 153. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁸⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 161.

los dos momentos estructurales de esta segunda forma del aburrimiento la “dilación (*Hingehaltenheit*)” y el “dejar vacío (*Leergelassenheit*)”. En el caso del “dejar vacío (*Leergelassenheit*)” o “ser dejado vacío (*Leergelassenheit*)”, desde el primer momento está ausente la posibilidad de que algo llene o colme. El vacío ya está llenado porque desde el inicio nos encontramos en la reunión. El tiempo está colmado. Pero este “estar colmado (*Ausgefülltheit*)” es aparente, vago e inaparente. En lugar de buscar una ocupación que llene o colme se trata, por el contrario, de un “dejarse llevar (*Sichübernehmenlassen*)” de una “dejadez (*Lässigkeit*)” por la cual nos dejamos arrastrar por lo que sucede en la velada²⁸⁸¹ y se forma un vacío²⁸⁸². En cuanto a la “dilación (*Hingehaltenheit*)” en esta segunda forma del aburrimiento hay una particular relación con el tiempo. Así como en el “ser dejado vacío (*Leergelassenheit*)” alcanzamos una forma más originaria que la vista en el primer momento, lo mismo sucede con la “dilación (*Hingehaltenheit*)”²⁸⁸³. Tenemos así la principal diferencia con la “dilación (*Hingehaltenheit*)” en la primera forma del aburrimiento, pues “En la primera forma, hablamos de que el curso moroso del tiempo (*durch den zögernden Zeitverlauf*) nos dilata... Por el contrario, en la segunda forma, nos hemos dejado de entrada el tiempo de la velada. *Tenemos tiempo (Wir haben Zeit)*”²⁸⁸⁴. Tenemos tiempo, no prestamos atención al discurrir temporal, el tiempo no nos ataca a él, sino que nos entrega a nosotros mismos. El tiempo se vuelve así un plazo²⁸⁸⁵.

De esta forma se revela el particular carácter del tiempo en esta “dilación (*Hingehaltenheit*)” en la segunda forma del aburrimiento. Por un lado: “Nos tomamos este tiempo para dejárnoslo, es decir, *renunciar* a él, *en tanto que discurrante (als die*

²⁸⁸¹ Dice Heidegger: “Ahora, el ser dejado vacíos (*Leergelassenheit*) no sucede sólo en y a causa de la falta de lo que lo llene, de qué manera, de este o aquel ente se nos niegue, sino que surge de la profundidad (*wächst aus der Tiefe*), porque su propio presupuesto, la búsqueda de un ser llenados por lo ente, en esta dejadez ya está impedida. Ni siquiera llega a ello. Lo que aburre tiene aquí el carácter del dejar vacío (*Charakter des Leerlassens*), pero una tal que ataca más profundamente: es un impedir aquel buscar, el expandirse de la dejadez (*Sichausbreiten der Lässigkeit*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 177. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁸² “En esta dejadez del entregarse, dejándose a sí mismo atrás (*In dieser Lässigkeit des sich zurücklassenden Überlebens*), a aquello, que ahí sucede, puede formarse un vacío (*sich eine Leere bilden*) El ser aburrido o aburrirse (*Das Gelangweiltwerden oder Sichlangweilen*) está determinado por este formarse un vacío en el participar, aparentemente llenado, en aquello que sucede ahí”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 180. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁸³ Señala Heidegger: “En el segundo caso, al aceptar la invitación, nos hemos dado a nosotros mismos el tiempo, tenemos tiempo para ello (*selbst die Zeit gegeben; wir haben Zeit dafür*) y nos dejamos tiempo para ello, mientras que en el primer caso no queremos perder ningún tiempo y estamos intranquilos a causa del transcurso demasiado lento del tiempo (*und aufgrund des zu langsamen Gehens der Zeit*)... Por consiguiente, aquí hallamos un aburrimiento en el que el tiempo no apremia, en el que el tiempo no desempeña en absoluto la función que tenía en el primero”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 173-174. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁸⁴ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 181. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁸⁵ Dice Heidegger sobre este punto: “El tiempo que nos hemos dejado se anuncia de modo lo suficientemente inaparente en su carácter de plazo (*Fristcharakter*) El tiempo no nos sujeta, en cierto modo se retira (*zieht sich gleichsam zurück*), y sin embargo, en tanto que nos entrega solo en forma de plazo a nuestro estar presente (*Dabeisein überläßt*), no nos despiden totalmente de sí. Por el contrario manifiesta así nuestra atadura a él”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 183. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

verfließende aufzugeben)”²⁸⁸⁶ nos tomamos tiempo, pero para renunciar al mismo. Por otro lado: “Hacemos que el tiempo se detenga (*Wir bringen die Zeit zum Stehen*), pero no –y esto hay que advertirlo– que desaparezca (*Verswinden*)”²⁸⁸⁷, es decir, que nos tomemos ese tiempo no implica que el tiempo deje de discurrir. Estas notas caracterizan el particular tipo de presencia que tiene el tiempo en esta segunda forma del aburrimiento. Se destaca de esta segunda forma las referencias a una profundización en la autonomía del tiempo expresadas en las afirmaciones que remiten a señalar que cuando el tiempo no nos sujeta “en cierto modo se retira (*zieht sich gleichsam zurück*)”. Pero, al mismo tiempo que se retira “nos entrega solo a nuestro *estar presente (Dabeisein überläßt)*”, por lo cual “no nos despiden totalmente de sí”, sino que “manifiesta así nuestra atadura a él”. En ese sentido el tiempo en tanto horizonte amplía su alcance al punto de poder retirarse, entregarnos a, atarnos a él, etc. La posibilidad del tiempo de detenerse, en nuestro presente, amplía nuestro horizonte temporal del antes y el después modificando a las nociones de pasado y futuro²⁸⁸⁸.

El tiempo de esta forma permanece detenido, el ahora presente se extiende en su atascarse al estar desconectado de las otras dos dimensiones temporales del pasado y el futuro. Al suceder esto el presente se relaciona solo consigo mismo ya que no puede hacerlo con los otros dos éxtasis temporales del pasado y el futuro, con lo cual el presente se vuelve un ahora extenso²⁸⁸⁹. Así se revela la peculiaridad del tiempo en la

²⁸⁸⁶ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 186. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁸⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 187.

²⁸⁸⁸ Heidegger lo señala en los siguientes términos: “¿Pero qué significa que en esta situación somos por entero presentes (*in dieser Situation zum Gegenwart*)?... Por entero presente para aquello que sucede, estamos cortados de nuestro pasado y futuro (*von unserer Gewesenheit und Zukunft abgeschnitten*). Este *estar cortados del haber-sido propio* y del *advenir propio (die eigene Gewesenheit und die eigene Zukunft)* no significa un fáctico quitarlos y extraerlo, sino una peculiar disolución del futuro y del pasado en el mero presente (*in die bloße Gegenwart*), una *modificación* del pasado y del futuro. El pasado y el futuro no se pierden, no dejan de estar ahí en absoluto, sino que se modifican en el peculiar fusionarse en el mero presente, es decir, en el mero participar que hace presente. Justamente por ello, el tiempo durante el cual somos así presente se detiene: no algún tiempo en general, sino el tiempo *que perdura* durante el presente de la velada (*sondern die währende während der Gegenwart des Abends*). El perdurar del ahora está desde ahora arrojado frente al pasado. El ahora ya no puede mostrarse como lo anterior. Con el pasado olvidado, se ha cerrado el posible *horizonte para todo antes (Horizont für jedes Früher)*. El ahora solo puede seguir siendo ahora. Pero el ahora tampoco puede mostrarse como lo posterior, como aquello que aún viene. No puede venir nada porque el *horizonte de futuro (Horizont der Zukunft)* se ha desligado. *Arrojamiento* del pasado y *desligamiento* del futuro no eliminan el ahora (*Abriegelung der Vergangenheit und Abbildung der Zukunft beseitigen nicht das Jetzt*), pero le quitan la posibilidad del tránsito del todavía–no al ya–no, el discurrir (*das Fließen*) Acerrojado y soltado por ambos lados, se atasca en su permanente estar detenido, y en su atascarse *se extiende*. Sin la posibilidad del tránsito, sólo le resta el mantenerse: tiene que permanecer *detenido*”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 187-188. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁸⁹ Heidegger señala en torno a esta modalidad del presente: “Con el estar cortado hacia ambos lados, hacia el pasado y hacia el futuro, el presente es impelido hacia sí mismo, y se extiende en cierta manera por sí mismo el tiempo peculiar que hay en el presente, a saber, el ahora. A causa de que le queda cerrado el horizonte hacia el pasado y hacia el futuro, al ahora no se le da la posibilidad de mostrarse como lo anterior y como lo posterior. El ahora no tiene otra posibilidad que ser el ahora actual de los ahora (*Das Jetzt hat keine Möglichkeit als die, das derzeitige Jetzt der Jetzt zu sein*) Merced a este ser impelido del ahora a ser en el ahora, el ahora se extiende (*dehnt sich das Jetzt*) ... No hay varios ahora, sino cada vez menos, solo uno un ahora extendido, que está en esta peculiar extensión”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 188-189).

“dilación (*Hingehaltenheit*)” en esta segunda forma del aburrimiento, el ahora se extiende hasta llegar a ser un único ahora ampliado que ocupa todo el curso del temporal: “El ahora detenido, el “durante” de la velada en el que dura la invitación, puede revelarnos precisamente esta dilación (*Hingehaltenheit*) este estar sujetos a nuestro tiempo en cuanto tal. Este *no ser despedidos* por nuestro tiempo que se nos impone desde el ahora detenido es el *diferirnos en el tiempo detenido (die Hingehaltenheit an die stehende Zeit)*, es decir, el momento estructural del aburrirse en... que estamos buscando. El tiempo detenido no solo no nos despide de sí, sino que justamente nos cita, nos coloca”²⁸⁹⁰. Y así se explica lo que nos aburre en este segundo momento estructural de esta segunda forma de aburrimiento: “*Este ahora detenido que nos coloca (que nos cita) así es lo que aburre (das Langweilende)*”²⁸⁹¹.

La “dilación” se orienta así hacia su unidad estructural con el “ser-dejado-vacío” en esta segunda forma de aburrimiento, el tiempo que ha llegado a detenerse forma un vacío sobre el contexto de toda la realización de la velada. Este vacío, que es un vacío de nosotros mismos, es aquel del cual nos escapamos, ese vacío nos sujeta y de ese modo el tiempo nos demora. Dice Heidegger al respecto: “La *unidad estructural de ambos momentos estructurales se funda en la detención presentante del tiempo tomado (in dem gegenwärtigen Zum-stehen-bringen der genommenen Zeit)*”²⁸⁹². La unidad de estos dos momentos estructurales en la segunda forma de aburrimiento lleva a reconocer que aquello que nos aburre no proviene de afuera, sino que se eleva desde el Dasein mismo. Por eso señala Heidegger: “*El aburrimiento surge de la temporalidad de la existencia (Die Langeweile entspringt aus der Zeitlichkeit des Daseins)*. Es decir, el aburrimiento, podemos decir anticipando, surge de un modo totalmente determinado de cómo nuestra propia temporalidad *se temporaliza (wie unsere eigentliche Zeitlichkeit sich zeitigt)*”²⁸⁹³. De esta forma alcanzamos la específica diferencia con la primera forma del aburrimiento²⁸⁹⁴.

En definitiva en este segundo momento del aburrimiento la negatividad del tiempo se expresa en el “dejar vacío” como un ser arrastrados en la velada hacia una “dejadez del entregarse” en la cual se forma un vacío al participar de aquello que sucede allí y en ese entregarnos nos dejamos atrás a nosotros mismos. En cuanto a la “dilación” en esta segunda forma del aburrimiento, por un lado, nos tomamos este tiempo para renunciar a él en tanto que discurrante. Por otro lado, hacemos que el tiempo se detenga pero no que

²⁸⁹⁰ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 189. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

²⁸⁹¹ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 190. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

²⁸⁹² Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 191. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁹³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 191. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸⁹⁴ Así la presenta Heidegger: “En este segundo aburrimiento estamos *más* orientados a *nosotros mismos*, de algún modo somos reclamados a la propia gravedad de la existencia, aunque en ello nosotros, es más, precisamente porque en ello nosotros dejamos que nuestro propio sí mismo quede desconocido (*unser eigenen Selbst unbekannt stehen lassen*). Por el contrario, en la primera forma, aunque de algún modo estamos oprimidos en nosotros mismos –pues de otro modo no habría un aburrimiento como temple de ánimo-, sin embargo aquella primera forma es una inquieta agitación hacia afuera (*ein unruhiges Gezappel nach außen*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 193. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

desaparezca porque el tiempo así detenido no nos despierta de nosotros, sino que nos cita, nos coloca.

1.3. La tercera forma del aburrimiento.

En la tercera forma se habla de un “eso le es aburrido a uno (*Es ist einem langweilig*)”. El “eso (*Es*)” indica lo impersonal e indeterminado de esta tercera forma en la que, por ser más originaria y profunda, el tiempo y la negatividad tendrán también una función más originaria y profunda en ella. En esta tercera forma del aburrimiento no hay una ocasión determinada como en la primera y segunda forma, sino que falta por completo el pasatiempo y su función²⁸⁹⁵, de este modo queda establecida su diferencia con ellas²⁸⁹⁶. A diferencia de la primera forma de aburrimiento en la cual el “ser dejado vacío (*Leergelassenheit*)” consiste en la falta de plenificación y de la segunda forma de aburrimiento en la cual consiste en el abandono del propio sí-mismo y en la entrega a lo que se ofrece, el vacío en esta tercera forma de aburrimiento implica un elevarse por encima de los entes que nos rodean de modo que se tornan en conjunto indiferentes. En este marco se anuncia el camino hacia la tercera reducción a la negatividad, la verdad del ser, pues en esta tercera forma del aburrimiento nos elevamos por encima de nuestra propia persona y de todo ente determinado a la mano que nos rodea, se trata de una “indiferencia (*Gleichgültigkeit*)”²⁸⁹⁷. Se inicia así un camino posible hacia el segundo antecedente especulativo, veamos como las dos reducciones a la negatividad –angustia y fundamento- se articulan en esta tercera forma del aburrimiento.

La indiferencia del “ser dejado vacío” en la tercera forma del aburrimiento se vincula, a nuestro juicio, con la primera reducción a la negatividad, la angustia que implicaba una relación entre “desazón”, “indiferencia” y “desistimiento”. En la primera parte del Capítulo 6 reconstruimos y analizamos la interpretación que Heidegger hace de la “trascendencia” finita en la crítica kantiana en el marco de la segunda reducción al fundamento como “libertad” y “abismo” y señalamos que progresivamente daría lugar a

²⁸⁹⁵ Dice Heidegger: “Este ya-no-ser-admitido del pasatiempo en cuanto tal es exigido por el mismo aburrimiento determinado... No autorizar el pasatiempo significa dejar la supremacía a este aburrimiento (*dieser Langeweile die Übermacht lassen*). Ello supone comprender a este aburrimiento ya en su supremacía (*Übermächtigkeit*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 204. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁸⁹⁶ “Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no sea necesario escucharlo (nicht auf sie zu hören braucht)*, mientras que en el segundo caso lo distintivo es un *querer no escuchar (Nichthörenwollen)*, ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar (Gezwingensein zu einem Hören)*, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo *propio (Eigentliche)* tiene en la existencia, y por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima (die innerste Freiheit)*. El “es ist einem langweilig” nos ha instalado ya en un ámbito sobre el cual ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 205-206. Los términos destacados en bastardillas y la expresión entrecomillada son de Heidegger).

²⁸⁹⁷ Heidegger señala sobre ella lo siguiente: “Esta *indiferencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas (Diese Gleichgültigkeit der Dinge und unserer selbst mit ihnen)* no es el resultado de una suma de valoraciones, sino de un golpe todo se vuelve indiferente (*gleichgültig*), todo a una se junta en una indiferencia (*Gleichgültigkeit*). Esta indiferencia no solo va pasando de una cosa a otra como un fuego para consumirla, sino que de una vez todo queda abarcado y prendido por esta indiferencia. Lo ente, como decimos, se ha hecho indiferente *en su conjunto*, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas... Pero lo ente en su conjunto no desaparece, sino que *precisamente se muestra como tal* en su indiferencia (*sondern zeigt sich gerade als solches in seiner Gleichgültigkeit*). Conforme a ello, el vacío consiste aquí en la *indiferencia (in der Gleichgültigkeit)* que abarca lo ente *en su conjunto*”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 207-208. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

un modo más radicalizado de negatividad en el aburrimiento. Consideramos que este modo más radicalizado de la trascendencia abismal de la libertad del Dasein se expresa en la indiferencia “como ser dejado vacío” ante la totalidad de lo ente permitiendo su desistimiento que Heidegger llama “denegarse (*sich versagen*)”. Se trata de una reaparición de la “indiferencia” tratada en la primera reducción a la angustia como temple de ánimo que aburre al denegarse²⁸⁹⁸.

En el Capítulo 4 señalábamos que la “indiferencia” de lo ente en la primera reducción a la negatividad revelaba una relación entre la nada que sale al encuentro en la angustia y lo ente que se retira en su totalidad. Dijimos que Heidegger definía este retirarse como una “calma hechizada (*gebannte Ruhe*)” y que la nada por esencia “rechaza (*abweisend*)” remitiendo hacia lo ente. A nuestro juicio, ese remitir que rechaza constituyendo la indiferencia como “desistimiento (*Nichtung*)” en la primera reducción está a la base de lo que Heidegger llama denegarse en esta tercera forma del aburrimiento. Consideramos que este denegarse se orienta ya hacia la tercera reducción, la reducción a la verdad del ser, como “no-esencia (*Unwesen*)”, “no-verdad (*Unwahrheit*)” y “sustracción-ocultante (*verbergender Entzug*)”. Ahora analizaremos como el “ser dejado vacío (*Leergelassenheit*)” de la “indiferencia” implica el entregarse del Dasein a lo ente que se deniega en tanto momento de la “dilación (*Hingehaltenheit*)”. El denegarse es un abrir posibilidades para la dilación, tenemos una relación entre la negatividad de la indiferencia en la cual se sumerge el ente en su conjunto y la negatividad del denegarse esa totalidad de lo ente²⁸⁹⁹.

El “denegarse del ente en su conjunto (*im Ganzen Versagen des Seienden*)” en el cual el ente en su totalidad se vuelve indiferente para el Dasein permite el “alborear de las posibilidades (*Aufdämmern der Möglichkeiten*)” que estaban dormidas para el Dasein. De este modo la denegación de la totalidad de lo ente junto con el trasfondo de la indiferencia en la cual lo ente queda sumido es la condición para el despertar de las posibilidades del Dasein que éste no había tenido en cuenta²⁹⁰⁰. Con estas precisiones se

²⁸⁹⁸ Señala Heidegger al respecto: “El Dasein se encuentra por este aburrimiento precisamente al ente en conjunto, en la medida en que, en este aburrimiento, el ente que nos rodea ya no ofrece una posibilidad de obrar o una posibilidad de omitir. Se deniega (*Es versagt sich*) en conjunto respecto de estas posibilidades. Se deniega así un Dasein que en cuanto tal, en medio de este ente en conjunto, se comporta respecto de él –respecto de él, del ente en conjunto que ahora se deniega-, y debe comportarse si ha de ser de otro modo que lo que ahora es. El Dasein se encuentra así entregado al ente que se deniega en conjunto (*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*).

El ser dejado vacío (*Die Leergelassenheit*) en esta tercera forma de aburrimiento es el estar-entregado del Dasein al ente que se deniega en conjunto (***an das sich im Ganzen versagende Seiende***). (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 210. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁸⁹⁹ La denegación, negatividad orientada hacia la totalidad del ente, se relaciona de modo específico con la indiferencia para el Dasein de esa totalidad denegada: “Por consiguiente, mediante este denegarse del ente en conjunto (*im Ganzen Versagen des Seienden*) son indicadas las posibilidades del Dasein, de su hacer y omitir, aunque solo de un modo indeterminado, o solo se las dice así en general de un modo concomitante. A ello corresponde aquello indeterminado que nos mueve cuando sabemos: a uno le aburre. El ente en conjunto se ha vuelto indiferente (*Das Seiende im Ganzen ist gleichgültig geworden*) Pero no solo esto: a una con ello se muestra aún algo más, esto es, acaece el alborear de las posibilidades (*Aufdämmern der Möglichkeiten*) que el Dasein podría tener, pero que justamente en este “uno se aburre” yacen dormidas y que en tanto dormidas, nos dejan desamparados (*im Stich lassen*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 212. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

²⁹⁰⁰ Dice Heidegger: “Este denegarse es –no casualmente sino correspondiendo a su esencia como denegarse (*Wesen als Versagen*)- en sí un anunciar (*Ansagen*) las posibilidades que yacen dormidas del

puede especificar la relación entre el “ser-dejado-vacío (*Leergelassenheit*)” y la “dilación (*Hingehaltenheit*)” en esta tercera forma del aburrimiento ²⁹⁰¹. La especificidad de la “dilación (*Hingehaltenheit*)” se relaciona directamente con el denegarse del ente y con el adormecimiento de las posibilidades del Dasein: “Pues bien si este anunciante indicar las posibilidades del Dasein va unido al denegar (*Versagen*), entonces el carácter específico del anunciar, y, por lo tanto, de la buscada dilación (*der gesuchten Hingehaltenheit*), estará codeterminado por el específico carácter del denegarse del ente en conjunto (*Charakter des Sichversagens des Seienden im Ganzen*) ¿En qué consiste lo peculiar de ese denegarse (*Sichversagen*)?” ²⁹⁰². Su particular carácter radica en generar la indiferencia porque es una denegación no de un ente en particular, sino del conjunto de lo ente ²⁹⁰³.

De esta forma la denegación en tanto lo es del ente en su conjunto marca la retirada hacia la indiferencia de la totalidad de lo ente, su alcance es total y no meramente parcial ²⁹⁰⁴. Gracias a este “denegarse (*Versagen*)” del ente en su conjunto que lleva a la “indiferencia” se alcanza la posibilidad original de la existencia en cuanto tal. La unidad estructural del “ser dejado vacío (*Leergelassenheit*)” y de la “dilación (*Hingehaltenheit*)” puede caracterizarse entonces “como unidad de la amplitud de lo ente que se deniega en su conjunto y de la cumbre única de lo que posibilita al Dasein (*als Einheit der Weite des im Ganzen sich versagenden Seienden und der einzigen Spitze des Ermöglichenden des Daseins*)” ²⁹⁰⁵.

El denegarse del ente en su totalidad y no de uno en particular constituye la condición de la apertura para las posibilidades del Dasein ²⁹⁰⁶, pero esta apertura se da en el

Dasein que se encuentra en tal estar-entregado en medio del ente. En el anunciar las posibilidades denegadas se encierra algo así como la indicación de otra cosa (*der Hinweis auf anderes*), de las posibilidades en cuanto tales, de las posibilidades que yacen dormidas *en tanto* posibilidades del Dasein. Con el denegarse va a este anunciante indicar a (*dieses ansagende Hinweisen auf...*)... Esto hay que determinarlo con más precisión”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 214. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁹⁰¹ “Pues sólo así sacaremos a luz la específica dilación (*Hingehaltenheit*) de la tercera forma y específicamente en su relación con el ser-dejado-vacío (*Leergelassenheit*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 214).

²⁹⁰² Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 214.

²⁹⁰³ Por eso señala Heidegger: “Uno se aburre. No es *este* o *aquel* ente por lo que somos aburridos. No somos nosotros quienes, ocasionalmente, *se (sich)* aburren de esta determinada situación, sino: *eso* le es *a uno* aburrido (*es ist einem langweilig*). No es este o aquel ente en la proximidad aprehensible de esta situación determinada lo que se nos deniega, sino que todo ente que en la situación nos está rodeando se retira a una indiferencia (*Gleichgültigkeit*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 214-215. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁹⁰⁴ Dice Heidegger sobre ese denegarse en conjunto de lo ente: “Esto ente en su conjunto se deniega, y eso a su vez no sólo en atención a algo determinado, en consideración a algo determinado que tal vez quisiéramos comprender con lo ente, sino esto ente en su conjunto, en la nombrada *amplitud (in der genannten Weite)* y en toda *atención (Hinsicht)*, en toda *intención (Absicht)* y para toda *consideración (Rücksicht)*”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 215. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁹⁰⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 211.

²⁹⁰⁶ Heidegger señala al respecto: “Esto extremo y primero que posibilita que todas las posibilidades de la existencia en tanto que posibilidades, esto que porta el poder ser del Dasein (*dieses, was das Seinkönnen*)

fundamento abismal de su libertad para expresarlo en el vocabulario de la segunda reducción a la negatividad²⁹⁰⁷. Estas posibilidades que son vehiculizadas por el denegarse de la totalidad del ente carecen de contenido determinado²⁹⁰⁸ y la “dilación (*Hingehaltenheit*)” alcanza su especificidad en esta tercera forma del aburrimiento²⁹⁰⁹, a saber, por un lado, se trata de la completa amplitud del ente que se deniega y al hacerlo patentiza el vértice del Dasein, nuevamente en el vocabulario de la segunda reducción a la negatividad, su trascendencia y libertad en cuanto tal²⁹¹⁰. Por otro lado, este modo radicalizado del libre trascender hacia el fundamento abismal del Dasein, consideramos, implica un sobrepasamiento de su ser en dirección hacia el ser en general dando lugar así a la posibilidad del segundo antecedente especulativo.

2. El Sistema del Tiempo Eterno: el segundo antecedente especulativo.

Hemos examinado en el punto anterior que de los tres componentes de la primera reducción a la negatividad en la angustia: “desazón”, “indiferencia” y “desistimiento”, los dos últimos expresan su radicalidad en la tercera forma del aburrimiento. Radicalidad gracias a la cual esta tercera forma del aburrimiento, siguiendo el hilo conductor de la denegación, profundiza la segunda reducción a la negatividad como “fundamento” -en tanto “libertad” “trascendente” hacia el “abismo”- abriendo así el camino hacia la tercera forma de la reducción a la negatividad, la verdad del ser, propia del segundo antecedente especulativo. Ahora explicaremos qué significa en este segundo antecedente especulativo el adjetivo “especulativo”.

Su carácter especulativo se manifiesta centralmente en la filosofía de Schelling en el modo de definir a Dios como una eternidad viviente que deviene. Esto implica dos cuestiones, por un lado, dar al tiempo toda su relevancia filosófica: “El tiempo es el

des Daseins), sus posibilidades es afectado por lo ente que se deniega en su conjunto (*von dem sich im Ganzen versagenden Seienden*). (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, pp. 215-216).

²⁹⁰⁷ Heidegger lo refiere del modo siguiente: “Pero eso significa: que lo ente que se deniega en su conjunto no anuncia posibilidades arbitrarias de mí mismo, no refiere sobre ello, sino que este anunciar en el denegar es un llamar (*sondern dieses Ansagen im Versagen ist ein Anrufen*), lo propiamente de lo posibilitante en mí”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 216. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁹⁰⁸ Dice Heidegger: “Este llamar las posibilidades en cuanto tales, que va unido con el denegarse (*Dieses Anrufen der Möglichkeiten als solchen, das mit dem Sichversagen, zusammengeht*), no es un indeterminado indicar posibilidades arbitrarias y cambiantes del Dasein, sino un indicar absolutamente inequívoco lo posibilitador, que porta y conduce todas las posibilidades esenciales del Dasein, para lo que, pese a todo, según parece no tenemos ningún contenido, de modo que no podemos decir lo que es, como cuando apuntamos a cosas presentes y las determinaciones como esto y aquello”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 216. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

²⁹⁰⁹ Dice Heidegger en torno a ella “De este ser abandonado por lo ente que se deniega en su conjunto forma parte al mismo tiempo el ser forzado a este vértice extremo del propio posibilitamiento del Dasein en cuanto tal. Con ello hemos determinado la dilación específica de la tercera forma: ser forzado al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal (*die spezifische Hingehaltenheit der dritten Form bestimmt: Hingezwungenheit an die ursprüngliche Ermöglichung des Daseins als eines solchen*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 216. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

²⁹¹⁰ Por eso: “Este ser-dejado vacío que tiende a la amplitud a una con la dilación que agudiza (*Diese die Weite nehmende Leerlassen in eins mit dem zuspitzenden Hinhalten*), es el modo original de templar del temple de ánimo que llamamos aburrimiento (*Langeweile*)”. (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Wintersemester 1929-1930, GA 29/30*, p. 217. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

punto de partida de toda investigación en filosofía, y nunca habrá un desarrollo comprensible sin una explicación definitiva del tiempo (*Die Zeit ist der Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie und nie wird sich eine verständliche Entwicklung geben lassen ohne bestimmte Erklärung von der Zeit*). Todo es solo el trabajo del tiempo, y no conocemos la verdad sin más, sino solamente lo que permite al tiempo en el que estamos limitados”²⁹¹¹. Por el otro, ese devenir eterno que coloca al tiempo en primer lugar se articula en un Sistema del tiempo que Schelling define en su obra *System der Weltalter*²⁹¹².

De este modo en ese “Sistema de las edades del mundo” se explicita una diferencia entre el ser y el ente en la divinidad. Que Dios sea advenidero no significa que sea el “puro ser”, sino que en tanto eternidad viviente implica una particular relación entre el ser y el ente que debe ser explicada. Dios es el ente mismo, probar esta afirmación es el objetivo a alcanzar por Schelling en su curso sobre el Monoteísmo²⁹¹³. El objetivo de ese curso es acceder a un concepto enteramente determinado de un Dios que sea uno y único²⁹¹⁴. Por lo tanto, la tarea es explicar el “preconcepto (*Vorbegriff*)” por el cual Dios²⁹¹⁵ es el ente mismo. En este sentido, es imposible pensar la eternidad, esto es, el devenir de Dios si no es “por el concepto de diferencia”²⁹¹⁶ -como señala Schelling en *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* de 1834- entre su ser y su entidad en cuanto tal. Como aclara Courtine, no debe confundirse esta noción de diferencia ontológica presupuesta por Schelling con la desarrollada por Heidegger, porque ni son iguales, ni la enunciada por Heidegger es la mera inversión de la que Schelling presupuso²⁹¹⁷. A nuestro juicio, siguiendo esta aclaración de Courtine la

²⁹¹¹ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 16, (pp. 15-16).

²⁹¹² Dice Schelling: “La conceptualización, sin embargo, debe ir más allá del concepto. Esta es entonces primeramente la filosofía en el sentido verdadero cuando es capaz de deducir la totalidad del organismo de las cosas de los *tiempos del mundo*. Si ahora establecemos a la totalidad de estas mismas *Edades del mundo* solamente para los tiempos del mundo, entonces tienen Ustedes el título de mi anunciado curso Sistema de las edades del mundo”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 16, (p. 16). Los términos destacados en bastardillas son de Schelling).

²⁹¹³ Cfr. Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, Sämtliche Werke, SW VI*, München. C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, 1959, pp. 1-131 (255-387).

²⁹¹⁴ Cfr. Vetö, Miklos, “L’unicité de dieu selon Schelling” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine, Jean-François y Marquet, Jean-François editores), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 87-100; pp. 87-88. A juicio de Vetö la unicidad de Dios alcanza con Schelling un nuevo nivel, porque para Schelling Dios no es único solamente *de facto*, es decir, porque no hay otro Dios, sino también *de jure*, esto es, por consideraciones que son immanentes. Dios no es único solamente en virtud de su ser, sino también de su divinidad. Sin duda que el ser de Dios por ser su ser es únicamente de Dios, pero Dios no es único solamente porque es. A propósito de ello señala Vetö: “Si Dios fuera único en virtud del carácter omni-inclusivo (*omni-inclusif*) de su ser, él sería único por lo cual no podría haber otros seres fuera de Dios. Pero la unicidad de Dios no debe ser solo *ad-extra*, sino también y sobre todo *ad-intra*. La singularidad de Dios debe venir de su divinidad. Dios no debe ser el único existente, sino el único Dios”. (Vetö, Miklos, “L’unicité de Dieu selon Schelling” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, pp. 87-100; p. 91. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

²⁹¹⁵ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 228.

²⁹¹⁶ Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834), *Ausgewählte Schriften*, Band 4, 1807-1834, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Taschenbuch, Wissenschaft, 1985, pp. 619-640 (I/10, 203 - I/10, 224); p. 635 (I/10, 219).

²⁹¹⁷ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 230.

distinción schellingiana entre el puro ser y el ente como presupuesto del devenir eterno de Dios²⁹¹⁸ indica, por un lado, la complejidad de identificar la eternidad viviente como temporalidad originaria con el ser del hombre o del existente humano para su mostración fenomenológica²⁹¹⁹, por el otro, profundiza en la relevancia de la influencia schellingiana en el tránsito hacia el segundo antecedente especulativo de la fenomenología heideggeriana.

La formulación schellingiana en torno al ser y el ente adopta matices específicos. Por ejemplo, en el mencionado curso *Der Monotheismus*, Primer Libro de su *Philosophie der Mythologie* señala que: “Si Dios no es solamente un ser (*ein Seyn*), si no es algo que tiene parte (*Theil hat*) solamente en el ser es porque él es lo ente en cuanto tal (*das Seyende selbst*)”²⁹²⁰. Esta denominación, “lo ente en cuanto tal (*das Seyende selbst*)”, es la forma que tiene Schelling de referirse a que Dios no es meramente parte del ser, sino que él es y, en tanto es, es la entidad misma como tal²⁹²¹. “Ser ente no es la deidad de Dios, sino el presupuesto (*Voraussetzung*) de su divinidad”²⁹²². En tanto ente Dios no es, como tal, él mismo. El ente es la materia para que Dios exprese su deidad. Dios solo puede ser entendido como ente en la medida en que el ente sea la base de su deidad, por la cual deviene sí mismo para él mismo. A diferencia del ser, que siempre es un ser singular y determinado, el ente es la simple posibilidad de ser, es potencia. Pero, esta potencia no debe ser entendida en un sentido pasivo, como algo a ser determinado, sino en un sentido activo²⁹²³. En tanto “poder ser (*Seyn-können*)”, el ente mismo para Schelling se opone a lo que ya es, es decir, a lo que por ya estar constituido toma su ser. En este marco, donde aquello que ya es, es lo que tiene ser, que Dios sea el ente mismo significa que es lo que será, dice Schelling: “... este Dios se llama a sí mismo yo seré

²⁹¹⁸ Aclara Schelling en torno a esta distinción ente la vaciedad del puro ser y la entidad del ente que en “el lugar del mero ente (el más elevado de todos los conceptos racionales y lógicos) fue puesto en la filosofía mencionada anteriormente el ser puro (*die Stelle des bloßen Seyenden (der höchsten aller rationalen, logischen Begriffe) hat die früher erwähnte Philosophie das reine Seyn*), lo abstracto de una abstracción, ... del cual se podría decir que es simplemente un concepto puro, es decir, vacío... El ser puesto como lo primero significa ponerlo sin el ente. ¿Pero qué es el ser sin el ente? ...filosóficamente empleado significa el ente (no el ser) (*philosophisch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet*)”. Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834), *Ausgewählte Schriften*, Band 4, 1807-1834, pp. 619-640 (I/10, 203 - I/10, 224); p. 631 (I/10, 215).

²⁹¹⁹ De allí que Schelling señale que su propuesta filosófica no trata de una mera “ciencia del ser (*Wissenschaft des Seyns*)”, sino de una “ciencia de la esencia o del ente (*Wissenschaft des Wesens oder des Seyenden*)”, cfr. Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834), *Ausgewählte Schriften*, Band 4, 1807-1834, pp. 619-640 (I/10, 203 - I/10, 224); p. 631 (I/10, 215).

²⁹²⁰ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, p. 25, (p. 281).

²⁹²¹ Miklos Vetö afirma que Dios no es el ser en general, sino el ser mismo, pero este ser mismo es solo un preconcepto en tanto es la presuposición para su deidad. No tendría sentido afirmar que Dios en tanto ser es el ser único porque de ser así nada podría ser por fuera de Dios. Señala Vetö al respecto: “Sin duda, Dios tiene un ser distinto al de los otros seres o, mejor dicho, tiene su ser diferente al de los demás y, precisamente, es este “tener su ser otro” lo que plantea las condiciones formales, es decir, en el camino por el que Dios posee o más bien es su ser. A diferencia de los otros seres Dios es la eseadad misma: el sostiene su ser desde Él mismo (*Lui-même*)”. (Vetö, Miklos, “L’unicité de Dieu selon Schelling” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine, Jean-François y Marquet, Jean-François editores), pp. 87-100; pp. 93-94. Los términos entrecomillados son del autor).

²⁹²² Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, p. 25, (p. 281).

²⁹²³ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203-236; p. 232.

(*Ich werde seyn*); por lo cual es muy natural que sea nombrado en primera persona cuando se habla de él mismo, Aejaeh, esto es, yo seré; que cuando se habla de él en tercera persona, cuando otro habla de él, sea llamado Jahwo o Jiwae, concisamente: se lo llame: el será (*Er wird seyn*)”²⁹²⁴.

Dentro del sistema del tiempo eterno en el cual se revela la divinidad y deidad de Dios, el futuro tiene una función privilegiada para definir a Dios en su “preconcepto (*Vorbegriff*)”. Ahora bien este ser futuro de Dios, su devenir, no significa que Dios esté eternamente en devenir y no se realice. Schelling explica este proceso de manifestación en el *System der Weltalter* distinguiendo el tiempo de Dios y el tiempo del Hijo²⁹²⁵. Courtine recuerda ²⁹²⁶ que Dios es comprendido por Schelling, en su carácter advenidero, como “yo seré el que será” y propone, siguiendo a Schelling, interpretar la expresión: “yo soy el que será” como un Dios que deviene “señor del ser (*Herr des Seyns*)”. Y este “yo seré el que será”, continúa Courtine, no ha de ser comprendido como soy lo que llegaré a ser, sino como un “yo quiero”. En ese sentido Dios no es algo que llega meramente a ser, sino que es esencialmente, posibilidad, voluntad de poder ser. Dios es un querer que es poder y ese poder Schelling lo define como un “querer en reposo (*ruhende Wille*)”²⁹²⁷. “Dios será el que será”, la explicitación de esta tesis de Schelling salvaguarda la pura libertad de Dios en tanto querer y deviene así el “Señor del Ser (*Herr des Seyns*)”²⁹²⁸. En este sentido Dios es poder, es querer, pero ese querer, expresado como un señorío sobre el ser, no es una pura actividad ciega, sino que es una voluntad, un querer, que puede estar en reposo. La esencia de Dios consiste en su señorío que define su libertad, su deidad y su querer²⁹²⁹.

²⁹²⁴ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, pp. 32-33, (pp. 288-289).

²⁹²⁵ “Dado que a la creación la precede un tiempo en que el Padre niega el tiempo, es evidente que el mundo fue creado en el tiempo (*Da der Schöpfung also eine Zeit vorausgeht, wo der Vater die Zeit verweigert, so erhellt daß die Welt in der Zeit entstanden sei*); porque al tiempo a, en el cual el ser es exclusivo del Padre, le sigue el segundo tiempo, el tiempo del Hijo, en el cual ese Hijo contiene una parte del ser. Ahora, la sucesión de a + b forma un tiempo efectivo, y en ese tiempo = *el mayor de los tiempos*, el mundo ha surgido; en el tiempo más corto = b, sin embargo, no surgió. La creación comienza así con el tiempo b y en el tiempo a + b. Sin embargo, debido a que el primer tiempo como tiempo efectivo fue por medio del segundo tiempo, es que puede decirse en este sentido: el gran tiempo comenzó primeramente con el tiempo menor; porque b establece en él el tiempo a primeramente como pasado, es decir primeramente como tiempo, es que el tiempo b coloca al tiempo a como su prius, como su pasado. Convertirte en pasado y devenir temporal es una y la misma cosa. Solo de esta manera se puede concebir un verdadero comienzo del tiempo (*Ihr zur Vergangenheit und zur Zeit-werden ist ein und dasselbe. Nun auf diese Art ist ein wirklicher Anfang der Zeit denkbar*). (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 208, (pp.192-193)).

²⁹²⁶ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’ être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, Editions Galilée, Paris, 1990, pp. 203 a 236; p. 233.

²⁹²⁷ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, p. 36, (p. 292).

²⁹²⁸ Cfr. Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 105, (p. 99). También Schelling se refiere a “Señor y protoseñor del ser mismo (*Herr und Urherr des Seins selbst*)”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 106, (p. 100)). Lo cual constituye al decir del autor su “potencia” y su “poder ser (*Seynkönnende*)”, cfr. Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, pp. 40-42, (pp. 296-298).

²⁹²⁹ “La voluntad es la potencia, la posibilidad del querer, el querer mismo es acto. Pero, ese querer la voluntad es, por supuesto, en el mismo sentido que decimos de lo creado que está equipado con libre fuerza de movimiento, que se mueve de forma natural; es decir, (debido a que este es el verdadero significado de esa expresión) no necesita de ninguna voluntad especial, sino solamente del no a la

Tenemos así dos cuestiones. Primera cuestión, Dios es ser el Señor del ser en tanto ente que llega a sí como potencia y voluntad, pero ello no implica un mero activismo, sino que es compatible con el reposo y con cierta “serenidad (*Gelassenheit*)”²⁹³⁰. La segunda cuestión, la eternidad es un sistema del tiempo en el cual Dios deviene, este devenir se enmarca en la reflexión de *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809, texto fundamental porque en él se expresa la tesis del antropomorfismo schellingiano de Dios ²⁹³¹; además de ser el texto capital en el que Heidegger fundamenta su interpretación de Schelling. Este es un doble antecedente especulativo fundamental para el pensamiento de Martin Heidegger. Por un lado, pensar a la eternidad como la movilidad constitutiva del tiempo y, por otro lado, la importancia asignada dentro de ese sistema del tiempo al devenir. Si Dios está antropomorfizado, entonces es un ser plenamente viviente, y en tanto ser plenamente viviente es un “ser eterno” un devenir que relaciona eternidad y tiempo²⁹³² y un “eterno devenir (*ein ewiges Werden*)”²⁹³³. Bajo estas nociones se vinculan las dos cuestiones que mencionamos, el señorío de Dios sobre el ser que es tanto potencia como reposo pasivo y la temporalidad entendida como diferenciación de éxtasis temporales en el seno de la eternidad como sistema del tiempo: “Porque acto es siempre al mismo tiempo movimiento, él es solamente donde comienzo, medio y fin son disociados y diversificados unos de otros (*außer einander und sich ungleich sind*). Donde comienzo, medio y fin son igualados o co-implicados (*in eins fallen oder ineinander sind*), allí no hay movimiento, ni acto”²⁹³⁴.

La eternidad entendida al modo de un acto es un movimiento que disocia y diversifica el tiempo; y la eternidad comprendida en tanto no acto y no movimiento implica que los momentos temporales son igualados. Dios en tanto devenir eterno no tiene comienzo en un principio específico o final en un fin específico, es decir, dicho en otros términos, Dios comienza eternamente y termina eternamente, es “lo en sí eternamente iniciante”²⁹³⁵. Es precisamente de este movimiento circular de un devenir eterno, de un comienzo sin comienzo y de un fin sin finalización, del cual Dios ha de escapar para poder crear un sistema del tiempo. A este problema se da respuesta en las *Weltalter* y en el *System der Weltalter*, en las cuales Schelling explora la eternidad y temporalidad de Dios. Como señalamos, la eternidad de Dios implica un devenir en el cual Dios toma consciencia de sí mismo, lo cual conlleva una distinción entre éxtasis temporales. Se trata de explicar cómo se manifiesta Dios, sin presuponer nunca que su manifestación es

negación de voluntad, con lo cual sería, propiamente, una voluntad (dicho explícitamente) opuesta a sí misma (*entgegengesetzter (ausdrücklicher) Wille*), una voluntad que necesariamente no se mueve. Incluso, toda voluntad que está reposando (*ruhende Wille*), asumida en la absoluta potencia de existencia para proceder hacia el ser (*um zum Seyn überzugehen*) no necesita más que querer (*nichts weiter, als zu wollen*), es decir, no un querer algo..., sino sólo un querer en general (*sondern nur überhaupt zu wollen*). (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, pp. 36-37, (pp. 292-293)).

²⁹³⁰ Cfr. Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 203 a 236; pp. 234-236.

²⁹³¹ Cfr. Courtine, Jean-François, “Historie supérieur, et système des temps” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, Editions Galilée, Paris, 1990, pp. 237 a 259; pp. 247-248.

²⁹³² Dice Schelling sobre este devenir eterno y el tiempo: “Desde la eternidad no significa, por lo tanto, provenir desde un tiempo infinito, sino desde ahí en que se ha puesto el tiempo en general, el cual ya incluye una limitación. Dios tiene este principio como un ser otro”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 204, (p. 189) Los términos destacados en bastardillas son de Schelling).

²⁹³³ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter, SW 1/8*, pp. 195-344; p. 199.

²⁹³⁴ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, p. 89, (p. 336).

²⁹³⁵ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter, SW 1/8*, pp. 195-344; p. 263.

un hecho necesario. Este comienzo de Dios, este inicio de su eterno devenir, nota Schelling que se relaciona con el misterio de todo inicio: “Esta potencia es también el misterio originario (porque se estableció a través de su naturaleza) e impensable de su deidad previo a todo pensamiento”²⁹³⁶. Así, la revelación de Dios, que inicia su eterno devenir, esta es una decisión del propio Dios: ¿porqué decide revelarse?, ¿cómo es que esta decisión abre el tiempo y el sistema del tiempo? “Tales son las preguntas que Schelling, en una heroica *hybris*, no deja de meditar”²⁹³⁷.

El punto central que nos interesa a los efectos de precisar la influencia especulativa schellingiana en Heidegger, es cómo ese proceso de manifestación en el cual Dios llega a ser consciente de sí inaugura un Sistema del Tiempo el cual tiene su punto de articulación en una concepción afirmativa de la eternidad. Al concebir una forma de eternidad más originaria que la mera cancelación del tiempo o duración continua de un tiempo ahora centrándola en el devenir eterno temporal de Dios, Schelling comprueba que en Dios hay una suerte de tiempo eterno interno que no se exterioriza aún²⁹³⁸. Schelling se aboca a una tematización expresa de esta temporalidad primero en el *Freiheitschrift* y luego en las *Weltalter* y en el *System der Weltalter*, en los cuales se contrapone frente a una representación corriente y lineal del tiempo una concepción que presupone una visión dinámica y orgánica²⁹³⁹ del mismo. No se puede pensar la originariedad del tiempo en forma lineal porque no hay un único tiempo, sino que en tanto el tiempo es orgánico y forma un sistema hay diferentes tiempos, al respecto señala Courtine: “Es esta idea de sistema y organismo del tiempo –que dejamos finalmente ver- la que permite repensar nuevamente la pregunta por la relación entre tiempo y eternidad”²⁹⁴⁰. Desde nuestro punto de vista esta “especulación”²⁹⁴¹ en torno a la divinidad de Dios y de su manifestarse inspira la interpretación heideggeriana de la temporalidad originaria como un fenómeno ya no centrado en el existente humano, sino como una donación eterno-temporal que se consume en el instante.

La tesis central que permite pensar un concepto afirmativo de eternidad y que ejerce la mencionada influencia schellingiana en Heidegger que desarrollamos en el Capítulo 7 consiste en concebir que el tiempo no es un único, sino que en tanto se temporaliza en un sistema hay diversidad de tiempos, es decir, épocas, estaciones, años. De allí, que si el tiempo no tuviera ninguna verdadera distinción y el presente se prolongase al infinito, entonces el mundo sería un mero encadenamiento de causas y efectos que

²⁹³⁶ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie*, SW VI, p. 59, (p. 315).

²⁹³⁷ Courtine, Jean-François, “Historie supérieur, et système des temps” en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, pp. 237 a 259; p. 251. El término destacado en bastardillas es del autor.

²⁹³⁸ “Pero este tiempo no es un tiempo que permanece, no es un tiempo ordenado, sino que al estar dominado en cada instante por la nueva contracción por la simultaneidad... ha de devorar a los mismos productos que acaba de generar; precisamente por ello tampoco es un tiempo que pudiera encontrar su comienzo real, que pudiera llegar a manifestarse, y en consecuencia se le puede llamar el tiempo sin comienzo (y porque solo es en lo eterno y no puede llegar a ser exterior) el tiempo eterno”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p. 77).

²⁹³⁹ “Presentimos un organismo que esta oculto en las profundidades del tiempo y que va hasta lo mas íntimo”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; p. 14).

²⁹⁴⁰ Courtine, Jean-François, “Historie supérieur, et système des temps”, pp. 237 a 259 en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, p. 252.

²⁹⁴¹ Cfr. Vetö, Miklos, “L’unicité de Dieu selon Schelling” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine, Jean-François y Marquet, Jean-François editores), pp. 87-100; pp. 94-95.

transcurren sin fin uno detrás de otros careciendo de un auténtico comienzo y un verdadero final²⁹⁴². Será contra esta visión de un tiempo indefinido que Schelling defenderá la concepción que el tiempo y el mundo son finitos. Si el tiempo del mundo es finito, ello significa que hubo tiempo antes de él y habrá tiempo luego²⁹⁴³. Por lo tanto, el tiempo del mundo es un tiempo determinado que tiene edades. La representación vulgar del tiempo no conoce el carácter plural del tiempo, sino que se asienta en una concepción abstracta del mismo, es una concepción donde el tiempo estaría aislado. Esta concepción abstracta del tiempo resulta una forma artificial de concebirlo. Para diferenciarse de esta concepción es que Schelling propone en las *Weltalter* y en el *System der Weltalter*, una “genealogía del tiempo”²⁹⁴⁴. El motivo por el cual resulta absurdo querer componer el tiempo de partes discretas y sucesivas de un solo tiempo, de una sola dimensión del tiempo, se debe a que el tiempo es en realidad a cada instante todo el tiempo, es decir, el tiempo en tanto eterno, la eternidad en tanto temporal, permite que el tiempo sea una totalidad diferenciada en cada caso²⁹⁴⁵. El tiempo en su totalidad como eterno en su carácter orgánico implica tanto su sistematicidad como su distinción esencial entre pasado, presente y futuro. Cada tiempo es solamente un tiempo y en cada tiempo está todo el tiempo. Por lo tanto el tiempo no es una representación externa a la cosas, sino que ha de ser puesto en las cosas mismas:

“... ninguna cosa tiene un tiempo exterior, sino que cada cosa solo tiene un tiempo interior, propio, nativo e inmanente a ella... Ninguna cosa surge en el tiempo, sino que *en* cada cosa el tiempo surge de nuevo e inmediatamente desde la eternidad (*aus der Ewigkeit*), y aunque de cada cosa no se puede decir que esta *en* el comienzo del tiempo, el comienzo del tiempo, sí que está en cada una de ellas, y en cada una el comienzo igualmente eterno (*der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang*)”²⁹⁴⁶.

La representación vulgar del tiempo, comprendido como infinito y lineal, impide pensar no solo el comienzo del tiempo como tal, sino también comprender el verdadero comienzo, de allí que Schelling afirme:

“... no se puede volver a preguntar cuándo comenzó el tiempo, ni cuánto lleva ya existiendo el tiempo. Y esto no porque en cada instante el tiempo no esté encerrado en límites determinados, sino porque el tiempo es en cada instante el tiempo entero, es decir, pasado, presente, futuro, que no comienza desde el pasado ni desde el límite, sino desde el punto central y en cada instante es igual a a la eternidad. Pues como cada

²⁹⁴² Por eso Schelling señala que “...sólo en la negación reside el comienzo” Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Die Weltalter*, SW, Volumen 1/8, pp. 195-344; p. 224.

²⁹⁴³ Cfr. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, pp. 14-15, (pp. 13-15).

²⁹⁴⁴ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; p. 75.

²⁹⁴⁵ Cfr. Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; p. 80.

²⁹⁴⁶ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen* von 1811 und 1813, pp. 1-107 y 109-184; pp. 78-79. Los términos destacados en bastardillas son de Schelling.

instante es el tiempo *entero*, habría que preguntarse no cuánto tiempo ha transcurrido ya, sino cuántos tiempos han sido ya (*wie viele Zeiten sind schon gewesen*)?”²⁹⁴⁷.

El sistema del tiempo eterno conlleva una especificación temporal de la noción de eternidad, habrá un tiempo primero del Padre para su revelación y un tiempo segundo del Hijo que dota de sentido temporal al primer tiempo del Padre²⁹⁴⁸. Tenemos así un tiempo de cierre o tiempo pre-temporal y un tiempo temporal, para luego culminar en un tiempo post-temporal. La eternidad inicia y termina el tiempo que Schelling denomina “tiempo propio”. La eternidad es doble, es un tiempo pre-temporal y un tiempo post-temporal. Por eso Schelling afirma que el tiempo propio se encuentra entre dos tiempos, uno pasado y el otro futuro. Es decir el tiempo propio existe como tal entre dos tiempos que son dos formas de la eternidad, tiempo pre-temporal y tiempo post-temporal. De este modo el tiempo revela su carácter total e indivisible, su unidad y totalidad en tanto el tiempo temporal del Hijo presupone un tiempo eterno pre-temporal y un tiempo eterno post-temporal²⁹⁴⁹. Esta complejización de la unidad orgánica del tiempo y de la eternidad llevada adelante por Schelling, y examinada por Heidegger en la versión de la misma expuesta en el *Freiheitschrift*, no solo permite comprender y enmarcar la originalidad de su interpretación de la noción schellingiana de eternidad, sino que anticipa su tratamiento de la temporalización de los Dioses eternos en el planteo poético de Hölderlin. Con lo cual, a nuestro juicio, el examen fenomenológico

²⁹⁴⁷ Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, pp. 1-107 y 109-184; pp. 79-80. El término destacado en bastardillas es de Schelling.

²⁹⁴⁸ “Para ponerlo en términos puramente históricos, el de la pura imparcialidad absoluta del Padre después de la eternidad relativa, el tiempo pretemporal, la eternidad pre-mundana inmediata, este primer tiempo es para sí (*Um es rein geschichtlich darzustellen, die der reinen absoluten Ausschließlichkeit des Vaters nach relative Ewigkeit, die vorzeitliche Zeit, die unmittelbar vorweltliche Ewigkeit diese erste Zeit ist für sich*)... El segundo tiempo es el que establece al primer tiempo en el pasado y como tiempo ya establecido. El verdadero comienzo es aquel donde ese tiempo se establece como el pasado (*Der wahre Anfang ist da wo jene Zeit als Vergangenheit gesetzt wird*). Ese segundo tiempo es en sí mismo una vez, cuya tarea es la superación real de ese ser ciego que ahora *devino vencido*, pero que *aún no ha sido superado* en el ser. Si no hubiera fuerza y resistencia del Padre contra esta superación, no habría tiempo; pero el padre, que decididamente produce una multiplicidad de cosas, provoca repetidamente este principio de no-tiempo, de modo que de esta forma surja la mayor disputa y claridad de las cosas”. (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, pp. 208-209, (pp. 193-194). Los términos destacados en bastardillas son de Schelling).

²⁹⁴⁹ “Solo así se puede comparar esa suave continuidad con la continuidad de una corriente, pero el punto de comparación generalmente se pasa por alto ... La corriente siempre es la misma y no la misma, por lo que el momento de la creación siempre es diferente. Todos los días dan a luz a otra cosa, pero el tiempo que se despliega sucesivamente es siempre uno y el mismo. En contraste con el tiempo de cierre, que fue el *tiempo pretemporal*, llamaremos al tiempo presente, que es y tiene un tiempo efectivo, el *tiempo temporal*. Pero este segundo tiempo es solo un tiempo de transición desde el estado de cierre absoluto hasta el momento del último despliegue, que es igual a c, el tiempo post-temporal en el que no habrá más tiempo, y que podría llamarse la eternidad posterior al tiempo. El tiempo propio que también se encuentra entre los dos tiempos, en el medio, una de las veces se manifiesta como pasado y la otra como futuro (*Im Gegensatz mit der Zeit der Verschlossenheit, die für sich vorzeitliche Zeit war, werden wir die gegenwärtige Zeit, die also eine wirkliche Zeit ist und hat, die zeitliche Zeit nennen. Indeß diese zweite Zeit ist nur Übergangszeit aus dem Zustande der absoluten Verschlossenheit in die Zeit der letzten Entfaltung die gleich c ist, die nachzeitliche Zeit in der keine Zeit mehr sein wird, und die die nachzeitliche Ewigkeit genannt werden könnte. Die eigentliche Zeit liegt also zwischen den 2 Zeiten in der Mitte, deren eine als Vergangenheit, die andere aber als Zukunft erscheint*). (Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, pp. 209-210, (pp. 194-195). Los términos destacados en bastardillas son de Schelling).

que Heidegger realiza de la poética de Hölderlin continúa, profundiza y especifica los alcances de este segundo antecedente especulativo como vimos en el Capítulo 8 y encuentra su punto cúlmine en el tratamiento de la eternalización como temporalidad del ser en general en los *Beiträge zur Philosophie*, tema analizado en el Capítulo 10 de la Tesis.

Bibliografía.

Fuentes utilizadas: Bibliografía consultada.

La bibliografía sobre Heidegger es muy amplia y diversa, aquí no nos proponemos agotarla. Por el contrario, vamos a enumerar aquellas obras que hemos utilizado ya sea directamente o indirectamente en nuestra elaboración. En el caso de las obras de Heidegger -que se enumeran en primer lugar en el punto I- se las ha citado en la Tesis por su sigla canónica: *GA* acompañada del respectivo número de tomo, en la presente bibliografía las mismas han sido ordenadas cronológicamente. Los textos de otros autores y filósofos junto con la literatura secundaria –que se enumeran en segundo lugar en el punto II- han sido ordenados alfabéticamente. En todos los casos en que fue necesario se consignan las secciones o capítulos más relevantes para la problemática aquí tratada siempre que sea posible hacerlo.

I) OBRAS DE HEIDEGGER.

Heidegger, Martin, *Frühe Schriften (1912-1916), Gesamtausgabe 1*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, pp. 413-433.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit (1927), Gesamtausgabe 2*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Gesamtausgabe 3*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe 4*, Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1981.

Heidegger, Martin, *Holzwege, Gesamtausgabe 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

Heidegger, Martin, *Nietzsche I, Gesamtausgabe 6.1.*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008.

Heidegger, Martin, *Nietzsche II, Gesamtausgabe 6.2.*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008.

Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin, *Wegmarken (1919-1961), Gesamtausgabe 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

Heidegger, Martin, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund (1955-1956), Gesamtausgabe 10*, Stuttgart, Günther Neske / Klett Cotta, 1997.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz (1955-1957), Gesamtausgabe 11*, Stuttgart, Günther Neske/Klett-Cotta, 2006.

Heidegger, Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, Gesamtausgabe 13*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens (1962-1964), Gesamtausgabe 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.

Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), Gesamtausgabe 16*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), *Gesamtausgabe* 17, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, I. Teil, I. Kapitel; 3. Teil, 1., 2., 3., Kapiteln.

Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), *Gesamtausgabe* 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), *Gesamtausgabe* 21, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), *Gesamtausgabe* 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Gesamtausgabe* 25, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), *Gesamtausgabe* 26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, Einleitung, Zweites Hauptstück, Erster Abschnitt und Zweiter Abschnitt und Beilage.

Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), *Gesamtausgabe* 27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel und Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, (Sommersemester 1929), *Gesamtausgabe* 28, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, *Wintersemester 1929-1930*, GA 29/30, 2004.

Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, (Wintersemester 1931), *Gesamtausgabe* 32, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen y Wirklichkeit der Kraft der Sommersemester 1931*, GA 33, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, Martin, *Hölderlin Hymnen „Germanien“ und „der Rhein“*, *Gesamtausgabe* 39, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Sommersemester 1935, *Gesamtausgabe* 40, Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936, *Gesamtausgabe* 42, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Wintersemester 1937-1938, GA 45, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

Heidegger, Martin, *Zur Auslegung von Nietzsches. II. Ungemäßer Betrachtung*, *Gesamtausgabe* 46, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.

Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, I. Trimester 1941/Sommersemester 1941, *Gesamtausgabe*, 49, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Gesamtausgabe 52, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

Heidegger, Martin, *Hölderlin Hymne „Der Ister“*, Gesamtausgabe 53, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

Heidegger Martin, *Parmenides, Wintersemester 1942-1943*, Gesamtausgabe 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992,

Heidegger, Martin, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens, Sommersemester 1943, 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Sommersemester 1944*, Gesamtausgabe 55, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.

Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*, Gesamtausgabe 56/57, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.

Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, Gesamtausgabe 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Sommersemester 1920*, Gesamtausgabe 59, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens. I. Einleitung in der Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21) 2. Agustinus und der Neoplatonismus (Sommersemester 1921) 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)*, Gesamtausgabe 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, III Teil, 1. und 2. Kapitel. Anhang ein und Anhang zwei.

Heidegger, Martin, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, Gesamtausgabe 64, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1935-1938)*, Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.

Heidegger, Martin, *Besinnung (1938-1939)*, GA 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin, *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus*, Gesamtausgabe 67, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.

Heidegger, Martin, Hegel. *1. Die Negativität (1938/39) 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Gesamtausgabe 68, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

Heidegger, Martin, *1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) en Die Geschichte des Seyns, 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (1939)*, GA 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2012, pp. 3-173.

Heidegger, Martín, *Zu Hölderlin, Griechenlandreise, Gesamtausgabe 75*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen, Max Niemeyer, 1995.

Heidegger, Martin, *Les conférences de Cassel* (1925), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003.

Heidegger, Martin, “Die Kassler Vorträge” en *Dilthey Jahrbuch*, Band 8 (1992-1993), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 143-177.

Heidegger, Martin, „Drei Briefe an Karl Löwith“ en Papenfuss, Dietrich y Pöggeler, Otto (editores) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band II: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.

Heidegger Martin, *Intéprétations phénoménologiques d’ Aristote (Natorps Bericht)* (1922), Paris, T.E.R. Edición bilingüe alemán-francés, 1989.

II) OTRAS OBRAS CITADAS Y/O CONSULTADAS

Achtner, Wolfgang; Kunz, Stephan; Walter, Thomas; *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und der Mensch*, Darmstadt, Primus Verlag, 1988.

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Alleman, Beda, *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*, Argentina, Los Libros del Mirasol, 1965.

Apel, Karl-Otto, “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental” en *Heidegger o el final de la filosofía*, Navarro Cordón, Juan Manuel; Rodríguez García, Ramón; (Compiladores), Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 11-47.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1978.

Aristóteles, *Acerca del Cielo*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996.

Aristóteles, *Ética, Nicomaquea*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1985.

Aristóteles, *Física*, Libro IV, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1995.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1997.

Arndt, Andreas, “Poesie und Poiesis. Anmerkungen zu Hölderlin, Schlegel und Hegel” en Frischmann, Bärbel, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg, München, Karl Alber, 2010, pp.61-75.

Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017.

Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

Basso Monteverde, Leticia, *La unidad de la diferencia. Acerca del Acontedimiento en la obra de Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017.

Basso Monteverde, Leticia, “Una lectura del concepto de a priori en la versión fenomenológica de las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928)” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Bertorello, Adrian, (editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 61-92.

Baumgartner, Hans Michael (Editor), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg, München, Alber, 1994.

Becker Ralph, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studie zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 2002.

Benz, Ernst, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, Madrid, Siruela, 2016.

Benz, Ernst, *Schelling Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, Rhein-Verlag, 1955.

Bergson, Henry, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.

Bertorello, Mario, Adrián, “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” en *Revista de Filosofía*, Madrid, Volumen 30, número 2, 2005, pp. 119-141.

Bertorello, Mario Adrián, “El útil y La cosa. del mundo del Dasein al mundo como cuadratura” en *Pensamiento*, España, Volumen. 74 número 281, 2018, pp. 623-637.

Blattner, William, D., *Heidegger's Being and Time*, London, New York, Continuum, 2006.

Blattner, William, D, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Blattner, William, D., “Existencial temporality in *Being and time* (why Heidegger is not a pragmatist)” en Dreyfuss, Hubert, L., & Harrison, Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader, (Blackwell critical Readers)*, Hoboken, New Jersey, John Wiley & Sons, 1992, pp. 99-129.

Blok, Vincent, “Anmerkungen zu Martin Heideggers Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” en Denker, Alfred y Zaborowski, Holger (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Heidegger-Jahrbuch 5)*, München, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, pp. 46-64.

Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; Cramer, Friedrich, *Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie*, Frankfurt am Main, Leipzig, Insel Verlag, 1994.

Blust, Franz-Karl, *Selbsheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1987.

Boethius, *De consolacione philosophae*, Opuscula theologica, ed. C. Morschini, K.G. Saur, Munich, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 2000. También se puede consultar la traducción castellana a cargo de Leonor Pérez Gómez. Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, Akal, 1997.

Borges, Jorge, Luis “El tiempo y J.W. Dunne”, en *Otras Inquisiciones*, Buenos Aires, Emece Editores, 2005.

Bouton Christophe, “ «Que m’est-il permis d’espérer?»: le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger”, *Archives de Philosophie. Recherches et Documentation*, Revue Trimestrielle, Tome 62, Cahier 1, Paris, Janvier-Mars 1999, pp. 47-69.

Brague, Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, Epiméthée, Presses Universitaires de France, 1982.

Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México, Sexto Piso Editorial, 2004.

Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, Camden, Palgrave Macmillan, 2007.

Brauer, Daniel, “Negación y Negatividad en Hegel” en *Escritos de Filosofía*, Revista de la Academia Nacional de Ciencias, nro. 25-26, Buenos Aires, Enero-Diciembre de 1994.

Brauer, Daniel, “El Secreto de la Negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas del discurso y de la acción”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, nro. 30, Mayo, 1993, pp. 7-57.

Bruno, Giordano, *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993.

Bruno Giordano, *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1985.

Bruno, Giordano, *La cena de las cenizas*, Madrid, Alianza, 1984.

Buchheim, Thomas, “Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur *Freiheitschrift*” pp. 223-239 en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael und Jacobs, Wilhem G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996.

Buckley, Philip, *Husserl Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Byung-Chul, Han, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Calatayud, José Vidal, *Nietzsche “contra” Heidegger, Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*, Madrid, Editorial Dykinson, 2008.

Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Capelle-Dumont, Philippe, “Heidegger y Meister Eckhart” en *El Maestro Eckhart en diálogo*, Ruta, Carlos, (Compilador), Buenos Aires, Jorge Baduino Ediciones, 2006, pp. 77-89.

Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Salamanca, Guillermo Escolar Editor, 2020.

Caputo, John D., “Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger”, pp. 91-167 en Schürmann, Reiner y Caputo, John D., *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995.

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge, 2003.

Casanova, Marco, “Nihilismus zwischen Seinsgeschichte und Existenzialismus. Martin Heidegger und Jean-Paul-Sartre über das Phänomen des Nihilismus in der Moderne” en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, tomo 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 197-219.

Castagno, Mario y Sanguineti, Juan José, *Tiempo y Universo. Una visión filosófica y científica*, Buenos Aires, Catálogos, 2006.

Cattin, Emmanuelle, *Sérénité, Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2012.

Ciliberto, Michele, *Giordano Bruno*, Bari, Laterza, 1990.

Clota, José Alsina, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1989.

Condillac, Étienne Bonnot, *Traité des sensations*, Paris, Librairie Hachette, 1909.

Corti, Agustín, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Agustinus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

Courtine, Jean-François, “Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger” en Benoist Joselyn y Merlini Fabio (editores), *Après la fin de l'Histoire, Temps, monde historicité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

Courtine, Jean-François, (compilador) *Heidegger 1919-1929. De L'Herménéutique de la Fakticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Courtine, Jean-François, “Temporalité et Révélation” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine Jean-François y Marquet Jean-François editores), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 9-30.

Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l' être à venir”, pp. 203 a 236 en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990, pp. 234-236.

Courtine, Jean-François, “De la métaphore tragique” en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Éditions Galilée, 1990, pp. 45-72.

Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

Courtine, Jean-François, “Historie supérieure et système des temps”, pp. 237 a 259 en *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990.

Cragolini, Mónica Beatriz, *Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

Cristin, Renato, “Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserls (1916-1928)” en *Heidegger und Husserl Heidegger Jahrbuch* 6, Bernet, Rudolph; Denker Alfred; Zaborowski Holger, (editores), Freiburg, München, Karl Alber, 2012, pp. 43-68.

Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2001.

Chipman, Lauchlan, “Kant’s Categories and their Schematism” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1972, pp. 36-50.

Dahlstrom, Daniel O., “Heidegger’s and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism” en *The Review of Metaphysics*, Septiembre 1995, Vol. XLIX, Número 1, Washington D.C., The Catholic University of America, 1995, pp. 95-115.

Dahlstrom, Daniel, O., , *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien, Passagen Verlag, 1994, pp. 232-236.

Dastur, Françoise, *Heidegger et la questions du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Dastur, Françoise, “Le projet d’une “cronologie philosophique” et la première interpretation de Kant” en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l’ Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, 113-130.

De Farías Blanc, Mafalda, “De l’idée à l’Ereignis: la lecture heideggeriane de l’ontologie de Hegel” en *Heidegger Studien*, Volúmen 11, Berlin, Duncker & Humboldt, 1995, pp. 67 -92.

De Lara, Francisco, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”, *Eidos, Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, número 7, 2007, pp. 28-46.

De Libera, Alain, *La invención del sujeto moderno*, Buenos Aires, Manantial, 2020.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994.

Demoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud para una ética de la crueldad*, Madrid, Siglo XXI editores, 1997.

Denker, Alfred, “Martin Heidegger, Karl Jaspers und die Universitätsreform (1919-1933)” en Denker, Alfred und Zaborowski, Holger (editores), *Heidegger und der*

Nationalsozialismus II (Heidegger-Jahrbuch 5), München, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, pp. 32-45.

Derrida Jacques, “Ousia y Gramme. Nota sobre una Nota de *Sein und Zeit*”, en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 63-102.

De Waehlens, Alphonse Marie Adolphe, *La Filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1945.

Diógenes, Laercio, *Vida de Filósofos Ilustres*, Barcelona, Ediciones Omea, Barcelona, 2008.

D’ Iorio, Paolo, “Cosmologie del’eternel retour” en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 24, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 62-123.

D’ Iorio, Paolo, “La superstición des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 22, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1993, pp. 257-294.

Dodds, Eric, Robertson, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo Sagrado en Hölderlin y Heidegger)” en *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, Año 35, Número 16, Enero-Abril, 2003, pp. 45-74.

Duque, Felix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

Düsing Klaus, “Objektive und Subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kant Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption” en *Kant Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 71 Jahrgang, Heft 1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1980, pp.1-34.

Ehrhardt, Walter, E., “ „Freiheit ist unser der Gottheit Höchstes“ – ein Rückweg zur *Freiheitschrift* ?” en *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannsatdt, 1996, pp. 240-251.

Enguita, José Emilio Esteban, “A propósito de la muerte de Dios: Heidegger intérprete de Nietzsche” en *Heidegger y la historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Jiménez Rodríguez, Alba (editora), Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 329-343.

Escribano, M., “Ser y fuerza. La lectura heideggeriana de Leibniz en los años 200 y el problema de la ontología general” en *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Jiménez Rodríguez, Alba (editora), Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 153-172.

Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger an the Emergence of the Question of Being*, London, New Dehli, New York, Sidney, Blommsbury, 2015, pp. 13-39.

Escudero, Jesús Adrián, “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología

husserliana” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, Heidegger y el problema del método de la filosofía, Adrián Bertorello (editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 19-60.

Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, España, Herder, 2010.

Escudero, Jesús, Adrián, “Der Junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage” en *Heidegger Studien*, Volúmen 11, Berlin, Duncker & Humboldt, 1995, pp. 93-116.

Evinck, Eddo, “The relevance of Patočka’s “negative Platonism” ” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology* (Chvatík, Ivan; Abrahams, Erika editores), Dordrecht Heidelberg, London, New York, Springer, 2011, pp. 57-70.

Faye, Emmanuel, Heidegger. *La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Abadía. Akal. 2009.

Figal, Günter, „Heidegger als Aristoteliker“, *Heidegger Jahrbuch 3*, Freiburg, München, Karl Alber, 2007, pp. 53-76.

Figal, Günter, *Gegenständlichkeit, Das hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main Beltz Athenäum, 1988.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1991.

Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

Friedman Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago y La Salle, Illinois, OPEN COURT, 2000.

Frischmann, Bärbel, “Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlin-Konzeption” en Frischmann, Bärbel, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg, München, Karl Alber, 2010, pp. 76-94.

Fritsche, Johannes, “La historicidad y la muerte en *Ser y Tiempo*” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada Martín, Julio (compilador), México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 293-316.

Gama, Luis Eduardo, “Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta” en De Lara, Francisco, (editor) *Entre Fenomenología y Hermenéutica, Franco Volpi in Memoriam*, Madrid, Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 43-70.

Gander, Hans Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.

Garrido-Maturano, Ángel Enrique, *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

Garrido Maturano, Ángel Enrique, “La “desinstantaneización” del instante. Análisis de la noción de “instante-sitio” en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger” en *Éndoxa*. Series Filosóficas número 41, Madrid, UNED, 2018, pp. 171-193.

Givone, Sergio, *Historia de la nada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001.

González, Joan, *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*, Madrid, Ediciones Encuentro S.A., 2008.

Greisch, Jean, “La “Tapisserie de la vie” le phénomène de la vie et ses interpretations dan les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger”, en Courtine, Jean-François, (compilador) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité á la Métaphysique du Dasein*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 131-152.

Greisch, Jean, “The eschatology of being and the Good of time in Heidegger” en *International Journal of Philosophical Studies*, 4:1, Londres, 1996, pp. 17-42.

Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Greisch, Jean, “*Zeitgehöft et Anwesen*. La diachronie du poème” en Martine Broda (editor) *Contre-Jour Etudes sur Paul Celán*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986, pp. 167-183.

Grondin, Jean, “Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion”, en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2001, pp. 1-28.

Grondin, Jean, “L' hermeneutique dans *Sein und Zeit*”, en Cortine, Jean-François,

(compilador) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité á la Métaphysique du Dasein*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 179-192.

Grün, Bernd, “Martin Heidegger als Gleichschaltungsrektor. Eine vergleichende Studie anhand der Rektoratsreden des Jahres 1933”, Denker, Alfred y Zaborowski, Holger (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Heidegger-Jahrbuch 5)*, München, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, pp. 76-109.

Gutiérrez, Carlos Bernardo, *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, Bogota, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO, 2009.

Haar, Michel, “Le moment, l' instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927)”, en Courtine, Jean-François (compilador) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité á la Métaphysique du Dasein*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 67-90.

Haar, Michel, *Heidegger et l' essence de l' homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

Habermas Jürgen, “Komunicative Freiheit und negative Theologie” en *Dialektischer Negativismus, Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Herausgegeben von Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Christian Iber und Georg Lohmann, Berlin, Suhrkamp, 1992, pp. 15-34.

Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Gummersbach, Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, fecha de la defensa oral 24.02.1954, sin mas datos de edición.

Han, Byung, Chul, *Todesarten Philosophische Untersuchungen zum Tod*, Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Haya Segovia, Fernando, *El ser temporal. Doctrina del Método*, Málaga, Una editorial, 2017.

Hedley, Douglas, “Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities”, en Rockmore, Tom (compilador), *Heidegger German Idealism & Neokantianism*, Amberst, New York, Humanity Books, 2000, pp 141-155.

Hegel, Georg, Wilhelm, Freidrich, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.

Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966.

Heinz, Marion, “Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge”, en *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2001, pp. 169-198.

Heinz, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Früwerk Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1982.

Held, Klaus, “Phänomenologie der „eigentlichen Zeit“ bei Husserl und Heidegger” en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Tomo 4, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp, 251-273.

Henningfeld, Jochem, *>Friedrich Wilhem Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängende Gegenstände<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Henrich, Dieter, “The Path of Speculative Idealism: Retrospect and Prospect” en *The course of remembrance and other essays on Hölderlin*, California, Stanford University Press, 1997, pp. 13-30.

Hermanni, Fiedrich, *Die letzte Entlassung, Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1994.

Hiller Marion, “ >... der Güter gefährlichtes, die Sprache...< Dichtung und Philosophie bei Hörderlin” en Frischmann, Bärbel, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg, München, Karl Alber, 2010, pp. 36-60.

Hinske, Norbert, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.

Hölderlin, Friedrich, *Anmerkungen zur Antigona* en *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe*, (“Stuttgarter Ausgabe”), München, Wien, Hansen, 1992, Band 2.

Holz, Harald, “Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie” en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Baumgartner, Hans Michel (editor), Freiburg, München, Karl Alber Verlag, 1975, pp. 108-127.

Hopenhayn, Martín, “Nietzsche y el eterno retorno de la liberación” en *Nietzsche actual e inactual*, Cragnolini, Mónica; Kaminsky, Gregorio (compiladores) Volumen 1, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del C.B.C., 1996, pp. 161-174.

Hugli, Antón y Byung, Chul Han, “Heideggers Todeanalyse” en Rentsch, Thomas (Compilador) *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2001.

Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, *Husserliana* Volumen XXXIII, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2001.

Jackelén, Antje, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen, Vluyn, Neukirchener, 2002.

Jamme, Christoph, “Etre et Temps de Heidegger dans le contexte de l’ histoire de sa genèse”, en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l’ Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 221-236.

Jankélévitch, Vladimir, *L’odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Arcan, 1933.

Janz, Curt Paul, *Nietzsche, Los diez años del filósofo errante*, Madrid, Alianza, 1994, Tomo II.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Philip Reclam, Jun., 1995.

Kisiel, Theodor, “Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-1936, en Denker, Alfred y Zaborowski, Holger, (editores), *Heidegger und der Nationalsozialismus II*, (*Heidegger-Jahrbuch* 5), München, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2009, pp. 110-129.

Kisiel, Theodore, “L’ indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation”, en Courtine, Jean-François, (compilador) *Heidegger 1919-1929 De l’ Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 205-220.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1993.

Klossowsky, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, La Plata, Terramar ediciones, 1986.

Knatz, Lothar, “Der Grund der Freiheit” en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, *Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael y Jacobs, Wilhelm, G., (editores), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, pp. 288-298.

Koyré, Alexandre, *Estudios galileanos*, México, Siglo XXI, 1980.

Kuhlmann, Hartmut, “„Jetzt“? Zur Konzeption des $\nu\upsilon\nu$ in der Zeitahandlung des Aristoteles (Physik IV 10-14)” en *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* Enno, Rudolph (editor), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 63-96.

Kusch, Martin, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophy Knowledge*, London, New York, Routledge, 1995.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *La ficción de lo político. Heidegger el arte y la política*, Madrid, Arena, 2002.

Lange, Friedrich Albert, *Historia del Materialismo*, México, Juan Pablo Editor, 1974, Tomo II.

Laut, Reinhard, *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Málaga, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, sin año de edición.

Lavelle, Louis, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente* Ediciones Universitarias de Valparaiso, Pontificia Universidad Católica de Valparaiso, 2005.

Levinas, Emmanuel, *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Madrid, Cátedra, 2018, p. 263.

Levinas, Leonardo Marcelo, *La Naturaleza del Tiempo. Usos y representaciones del tiempo en la historia*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.

Lindner, Konrad, “Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*”, pp. 299-304 en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael, Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannsadt, 1996.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding Complete and Unabridge*, collated and annotated with Prolegomena, Biographical, critical and Historical, New York, Dover Publications, inc, 1959, 2 Volúmenes.

López Domínguez, Virginia, *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, 1995.

Louth, Andrew, *The Origins of the Christians Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1981.

Lowe, E.J., *The Possibility of Metaphysics, Substance, Identity and Time*, Oxford University Press, 1998.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento revolucionario en el siglo XX*, Buenos Aires. Aires, Katz Editores, 2008.

Luft, Sebastian, “The philosophy of the Marburg School: from the critique of scientific cognition to the philosophy of culture”, en De Warren, Nicolas; Staiti, Andrea (Compiladores), *New approaches to neo-kantianism*, pp. 221-239.

Lythgoe, Esteban y Rossi, Luis, Alejandro, *Ser y Tiempo, Singularización y Comunidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016.

Makkreel, Rudolf A., “Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte” en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 307-321.

Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires. Editorial Palinodia, Ediciones La Cebra, 2013.

Malabou, Catherine, “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojeve” en *Philosophie, Hegel: études*, número 52, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53.

Maraldo, John C., *Der hermeneutische Zirkel*, Freiburg, München, Karl Alber, 1974.

Marcos-Marín, Francisco, “Observaciones sobre la gramática en la edad media occidental” en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter. Natalem diem sexagesimum celebranti dicata*, *Estudios de lingüística y lengua literaria*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cátedra, 1983.

Marion, Jean-Luc, *Reducción y Donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

Marlon, Scarlett, “L’eternel retour du même: these cosmologique ou imperatif ethique?” en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 25, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1996, pp. 42-63.

Marquet, Jean-François, “Genèse et développement d’ un Theme: l’ isolement”, en Courtine, Jean-François, (compilador) *Heidegger 1919-1929 De l’ Hermeneutique de la Facticité a la Métaphysique du Dasein*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 193-204.

Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2000.

Martinez Marzoa, Felipe, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, La balsa de Medusa, 1995.

Mc Grath, Sean Joseph, *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, Washington D.C., The Catholic University of America, 2006.

Mc Grath, Sean Joseph, “Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 2004, pp 243-258.

Mc Taggart, J.M.E., “The Unreality of Time” en *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, 1993, pp. 23-34. El artículo está tomado del capítulo 33 de *The Nature of Existence*, ii, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, allí el capitulo se titula simplemente “Time”, pero como es una ampliación de la primera versión de 1908 (*Mind*, 17, (1908), pp. 457-474) los editores decidieron publicarlo con el título original de 1908.

Meister Eckhart, *Lateinische Werke III*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.

Mesch, Walter, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles und Plotin und Agustinus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2003.

Meyer, Katrin, “Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers-Nietzsche Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich” en *Heidegger und Nietzsche* (Compiladores, Denker, Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder Ben; Zaborowsky, Holger), Heidegger Jahrbuch 2, Freiburg, München, Karl Alber, 2005, pp. 132-156.

Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*, Madrid, Editorial Salamandra, 2003.

Moreau, Joseph, “Le temps, la succession et le sens interne” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 65. Jahrgang, Sonderheft, Akten des 4. Internationales Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974, Teil I, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1974, pp.184-200.

Moreau, Joseph, “De l’ambigüité transcendente” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 63. Jahrgang, Heft 1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1972, pp. 1-17.

Moreno Romo, Juan Carlos, “En torno a la curiosa idolotraía del claro del bosque” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada Martín, Julio, (compilador), México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 607-645.

Neumann, Gunther, “Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger” en *Heidegger und Husserl Heidegger Jahrbuch* 6 Bernet, Rudolph; Denker Alfred; Zaborowski Holger, (editores), Freiburg, München, Karl Alber, 2012, pp. 153-186.

Neumann, Günther, “Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 2004, pp 214-225.

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

De doc. ig. *De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).

De aequal. *De aequalitate (Vita erat lux hominum)* (h X/1, ed. J.G. Senger, Hamburgi, 2001).

De non aliud *Directio speculantis seu De non aliud* (h XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, Hamburgi, 1944).

De ven. sap. *De venatione sapientiae* (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Senger, Hamburgi, 1982).

Sermo CCXVI *“Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?”* (h XIX/1, *Sermones IV* (1455 – 1463), Fasc. 1: *Sermones CCIV – CCXVI*, ed. K. Reinhardt et W. Euler, Hamburgi, 1996).

Nicolás de Cusa, *La igualdad*. “Anuario Filosófico” (28), Universidad de Navarra, Navarra, 1995. Se recomienda también por sus notas la edición inglesa: Nicholas Of Cusa, *On Equality* (The light was the life of men), Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1998.

Ōhashi, Ryōsuke, “Der Ungrund und das System (403-416)” en *F.W.J. Schelling Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, (Otried Höffe y Annemarie Pieper, editores), Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 235-252.

Opilik, Klaus, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers “Sein und Zeit”*, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 1993.

Pascal, David, *De l’Absolu a l’Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Peetz, Siegbert, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, Barcelona, Herder Editorial S.L., 2004.

Piché, Claude, “Heidegger and the neo-kantian Reading of Kant” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, New York, Humanity Books, 2000, pp. 179-207.

Pizzi, Matías Ignacio, “La controversia Falque-Marion sobre el *Eicon-Dei* Cusano. ¿Una insospechada *Concordantia Philosophorum*?” en *Escritos de Filosofía. Segunda Serie*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, (Enero-Diciembre 2018), Número 6, pp. 106-124.

Platón, *Fedón*, Madrid Gredos, 1992.

Platón, *República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

Platón, *Sofista*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

Platón, *Timeo*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

Plotini *Opera* ediderunt, Henry, Paul et Schwyzer, Hans-Rudolph (1964-1982), Oxford, Clarendon Press, 1991, 3 Volúmenes, (*editio minor*)

Pöggeler, Otto, “Hegel und Heidegger über die Negativität” en *Hegel Studien*, Tomo 30, Bonn, Bouvier Verlag, 1993, pp. 145-166.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Porta, Gabriela Paula, *El Übermensch de Nietzsche. Una exégesis para su comprensión*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2016.

Powell, Jeffrey, L., “Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers” en *Heidegger und Nietzsche* (compiladores, Denker, Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger), Heidegger Jahrbuch 2, Freiburg, München, Karl Alber, 2005, pp. 117-131.

Presas, Mario Alfonso, “De la fenomenología al pensar del ser” en *Razón y Fábula*, Revista bimestral de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, Julio-Agosto 1971, pp. 7-24.

Quesada Martín, Julio, “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología y la biopolítica nazi” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada Martín, Julio, (compilador), México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 525-570

Rahner, Karl y Lehmann, Karl, „Geschichtlichkeit der Vermittlung“ en Feiner, Johannes y Löhrer, Magnus (editores), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Band 1. *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965, pp. 727-787.

Ralón, Laureano, “Hacia una nueva cuaternidad, Grahan Harman y la ontología orientada a objetos” en *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Ramírez, Theodoro Mario, (coordinador), México, Siglo XXI Editores, 2016, pp. 211-235.

Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod: Eine kritische Einführung*, München, Zurich, Serie Piper, 1999.

Rentsch, Thomas (Compilador), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2001.

Resende, José, *Em Busca de uma Teoria do sentido. Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*, São Paulo, Pontificia Universidades Católica de São Paulo, 2013.

Richardson, Society of Jesus, William, John, *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, Preface, Part I: From there to Being, Part II. Reversal.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Madrid, Siglo XXI, 1996. Tres Tomos.

Ricoeur, Paul, *Freud una Interpretación de la Cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar (Editores), *La polémica sobre el ateísmo Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.

Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

Rodríguez, Ramón, “Historia del ser y filosofía de la subjetividad” en *Heidegger o el final de la filosofía* (Navarro Cordón, Juan Manuel, Rodríguez, Ramón; Compiladores), Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 191-205.

Rodríguez, Ramón, “La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*” en Lara, Francico (compilador), *Entre Fenomenología y Hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, Madrid, Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 71-93.

Romano, Claude, *L'événement et le monde*, Epiméthée, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Rosales, Alberto, “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers” en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 38, 1984, pp. 241-262.

Rosales, Alberto, "Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen" en *Zur philosophischen Aktualität Heidegger (Symposium des Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24-28 April 1989 in Bonn-Bad Godesberg)* Volumen 1: *Philosophie und Politik*, Papenfuss, Dietrich y Pöggeler, Otto (editores), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 118-140.

Rosales, Alberto, "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en "Ser y Tiempo" de Heidegger", en *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, Sociedad Venezolana de Filosofía, número 8, 1978, pp. 83-96.

Rossi, Luis Alejandro, "Ser y tiempo y la fenomenología de la comunidad y la sociedad" en Rocha de la Torre, Alfredo (compilador), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, Buenos Aires, Grama Ediciones - Editorial Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 327-346.

Rossi, Luis Alejandro, "Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad", en *Deus Mortalis*, Numero 6, 2007, pp. 247-271.

Rossi, Luis Alejandro, "La lucha. Variaciones de un motivo" en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (compiladores), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 57-87.

Ruggenini, Mario, "La finitude de l- existence et la question de la verité. Heidegger 1925-1929", en Courtine, Jean-François, (compilador) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité á la Métaphysique du Dasein*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 153-178.

Safransky, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001.

Salomé, Lou Andreas, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Editorial Minúscula, 2005.

San Agustín de Hipona, *Confesiones*, Buenos Aires, Editorial Colihue Clásico, 2018.

Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de europea*, Madrid, Editorial Síntesis, sin año de edición.

Sánchez Rodríguez, Manuel, "Los límites de la interpretación heideggeriana de Kant como pensador esencial", en *Heidegger y la Historia de la Filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica*, (Jiménez Rodríguez, Alba editora), Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 172-191.

Sánchez, Sergio, *El problema de conocimiento en el joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1863*, Córdoba, Universitas, Editorial Científica de Córdoba, 2003.

Sandbothe, Mike, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 2002.

Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2012.

Santo Tomás de Aquino, *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra EUNSA, 2008.

Santo Tomas de Aquino, *De Potentia en Quaestiones Disputatae*, Romae, Marieti, 1949, pp. 1-280.

Sartre, Jean, Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1993.

Savarino, Lucas, *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2001.

Schaber OSB, Johannes, “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts” en Denker, Alfred, y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 2004, pp 159-184.

Scheier, Arthur-Claus, “Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitschrift*” pp. 28-39 en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannsatdt, 1996.

Schnell, Alexander, *Le temps*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin 2007.

Schopenhauer, Arthur, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Banden*. Band III, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

Schulte, Christoph, *Radikale Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, Wilhelm Fink, 1991.

Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske, 1975.

Schürmann, Reiner, “Tres pensadores del abandono: Mesiter Eckhart, Heidegger, Suzuki”, pp. 15-90, en Schürmann, Reiner y Caputo, John D., *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995.

Schurr, Adolf, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Bad-Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1974.

Schwaetzer, Harald, Eisenkopf, Anke. “1.9. El tiempo”, en Nicolás de Cusa. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, “Colección Presencias Medievales”, 2008.

Siemeck Marek, J., “Transzendenz und Immanez in Schellings ontologischem Freiheitsbegrif”, pp. 40-50 en *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G., (editores), Stuttgart-Bad Cannsatdt, 1996.

Sommer, Christian, “ „Mut und Angst vor dem Tode“. Aristoteles und Luther in Heideggers *Sein und Zeit*”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Tomo 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 221-237.

Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement, Band 1*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960.

Spinoza, Baruch, *Ética: Demostrada Según el Orden Geométrico*, Madrid, Alianza, 2011.

Staiti, Andrea, “The Neo-Kantians on the meaning and status of philosophy” en De Warren, Nicolas; Staiti, Andrea (compiladores), *New approaches to neo-kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 19-38.

Staudigel, Michael, “Destructed meaning, Withheld World, shattered “We”: on violence from the viewpoint of Jan Patočka’s “a-subjective Phenomenology” ” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Chvatík, Ivan; Abrahams, Erika (editores), pp. 135-151.

Taminiaux, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

Taubes, Jacob, “Von Adberv „Nichts” zum Substantiv „Das Nichts“. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts” en *Positionen der Negativität*, München, Wilhelm Fink, 1975, pp. 141-153.

Tauler, Johannes, *Predigten*, Einsiedeln, Johannes Verlag, Band 1, 1987

Taylor, R., *Metaphysics*, Englewoods Cliffs, Prentice-Hall, 1983.

Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Shurkamp, Taschenbuch Verlag, 1991.

Theunissen, Michel, *Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit*, München, C.H. Beck, 2000.

Thomä, Dieter, *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, J. B. Metzler Verlag, 2003.

Tilliette, Xavier, *Une Introduction à Schelling*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2007.

Tilliette, Xavier, “Hegel et Schelling à Iéna” en Tilliette Xavier, *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, Presses Universitaires de France , 1987, pp. 97-119. (originalmente publicado en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tomo 73, 1968, Número 2, pp. 148-166; para otra versión del mismo texto cfr. Tilliete Xavier, “Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings” en *Hegel-Studien Beiheft* 20, 1975, pp. 11-24).

Tilliette, Xavier, *L' Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 44-55 (Originalmente publicado en *Studi Urbinati*, LI, Nuova Serie B, N.1-2, Argalia Editore, 1977, pp. 383-393).

Tilliete, Xavier, “Die Freiheitsschrift” en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Baumgartner, Hans Michel (editor), Freiburg, München, Karl Alber Verlag, 1975, pp. 95-107.

Tilliette, Xavier, *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1970, Dos Tomos.

Tilliete, Xavier, “Schelling contre Hegel” en Tilliete Xavier, *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, pp. 120-140. (originalmente publicado con el título Tilliette, Xavier, “Schelling critique de Hegel” en *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969, pp. 193-203; una versión ligeramente modificada del mismo artículo puede consultarse en Tilliette, Xavier, “Schelling contre Hegel” en *Archives de Philosophie*, XXIX, i, janvier, mars 1966, pp. 89-108).

Trejo-Mathys, Jonathan, “Neo-Kantianism in the philosophy of law: its value and actuality”, en De Warren, Nicolas; Staiti, Andrea (compiladores), *New approaches to neo-kantianism*, pp. 147-170.

Tursi, Antonio, Estudio Preliminar a la *Gramática especulativa* de Tomás de Erfurt, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004.

Ullmann Tamás, “Negative Platonism and the appearance-Problem” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Chvatík, Ivan; Abrahams, Erika (editores), pp. 71-86.

Underhill Evelyn, *La Mística. Estudio de la Naturaleza y la conciencia espiritual*, Madrid, Editorial Trotta, 2017.

Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

Vasterling, Veronica, “The Problem of Time Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21” en Rockmore, Tom (editor), *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, New York, Humanity Books, 2000, pp. 85-102.

Vázquez Laslop, María Eugenia, “Intención y *modus significandi* en la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt”, en *Estudios de Lingüística aplicada*, número 21/22, México, UNAM 1995, pp. 183-198.

Vedder, Ben, “„Gott ist tot“, Nietzsche und das Ereignis des Nihilismus” en *Heidegger und Nietzsche* (compiladores, Denker, Alfred; Heinz Marion; Sallis John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger), *Heidegger Jahrbuch 2*, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 2005, pp. 157-173.

Vedder, Ben, “Dilthey and Heidegger a historical Difference” en *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism*, Amherst New York, Humanity Books, 2000, pp. 271-294.

Velasco, Juan Manuel, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trota, 2009.

Vetö, Miklos, “L’unicité de Dieu selon Schelling” en *Le dernier Schelling. Raison et positivité* (Courtine, Jean-François y Marquet, Jean-François editores), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 87-100.

Vigo, Alejandro Gustavo, “Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*”, en *Heidegger Studien*, 15, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.

Vigo, Alejandro, Gustavo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftsgesteuerten Handels*, Freiburg, München, Karl Alber, 1996.

Vigo, Alejandro Gustavo, *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008

Vigo, Alejandro Gustavo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser” en *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.

Vigo, Alejandro Gustavo, “Ser libre y dejar en libertad. *Sein und Zeit* y la

reformulación aleteiológica de la cuestión de la libertad”, en *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Rodríguez Alba, Romero, (Editora) Granada, Editorial Comares, 2019, pp. 193-219.

Vigo, Alejandro Gustavo, “Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de 1929-1930” en *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, pp. 143-182.

Vigo, Alejandro Gustavo, “Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intentionalistischen Urteilslehre”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86/2 Hamburg, Walter de Gruyter, 2004.

Villalibre, Modesto Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Vitiello, Vincenzo, “Abgeschiedenheit, Gelassenheit, Angst. Entre Eckhart y Heidegger” en *El Maestro Eckhart en diálogo* Ruta, Carlos, (compilador), Buenos Aires, Jorge Baduino Ediciones, 2006, pp. 91-105.

Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Volpi, Franco, “La question du logos dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d- Aristote”, en Courtine (comp) *Heidegger 1919-1929 De l’Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 33-66.

Von Herrmann, Wilhelm Friedrich, *Wahrheit-Freiheit-Geschichte. Eine systematische Untersuchung zur Heideggers Schrift “Vom Wesen der Wahrheit”*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Nachwort des Herausgebers* en Martín, Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 328-329.

Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”*: *Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*, Band 1. “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.

Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974.

Von Herrmann, Wilhelm Friedrich, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1964.

Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Die Weltalter en Ausgewählte Schriften*, Band 4, Suhrkamp, Taschenbuch, Wissenschaft, 1985.

Von Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834)*, *Ausgewählte Schriften*, Band 4, 1807-1834, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Taschenbuch, Wissenschaft, 1985, pp. 619-640 (I/10, 203 - I/10, 224).

Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie, SW VI*, Schriften zur Religionsphilosophie, C.H. Beck, München, 1959.

Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, München, C.H. Beck, 1993 [1946], pp. 1-107 y 109-184, respectivamente. La edición de 1815 se encuentra en: Von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke, SW 1/8*, Stuttgart y Augsburg, Cotta, 1856-1861, pp. 195-344.

Walton, Roberto J., *Horizonticidad e Historicidad*, Cali, Editorial Aula de Humanidades, 2019.

Walton, Roberto J., *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura Cali, 2015.

Walton, Roberto, J., “Historia y metahistoria en la fenomenología” en *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, (Scannone, Juan, Carlos, S.I.; Walton, Roberto; Esperón, Juan, Pablo editores), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 397-422.

Walton, Roberto J., “La lógica originaria y el lenguaje de las señas” en *Studia Heideggeriana*, Volumen III, *Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Bertorello, Adrián, (editor), Ciudad de Buenos Aires, Teseo, 2014, pp. 267-298.

Walton, Roberto J., “El “viraje” en los “Beiträge” de M- Heidegger y en lo manuscritos C de E. Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, Madrid, Sociedad Española de Fenomenología Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), número 9, 2012, pp. 89-11.

Walton, Roberto J., “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*, Buenos Aires, Editorial Gama/Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 185-205.

Walton, Roberto J., “REMISIVIDAD Y MUNDO. En torno de la relación entre Husserl y Heidegger” en *Revista Latinoamericana de filosofía*, Volumen XXX, Número 2, Primavera 2004, pp. 313-333.

Walton, Roberto J., *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto 1993.

Walton, Roberto, J., “Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente” en *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 39-65.

Walton, Roberto J., *Husserl, Mundo. Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

Walton, Roberto J., “Fenomenología y realidad” en *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 33-69.

Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1956.

Wiemel, Walter, “Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung S.S. 1942, GA 53” en *Heidegger Studien*, Volúmenes 3/4, Berlin, Duncker & Humboldt, 1987/1988, pp. 41-60, en especial, pp. 41-53.

Wolin, Richard, “Sobre la línea. Reflexiones en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo” en *Heidegger La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Quesada, Martín Julio (compilador), México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 489-523.

Xolocotzi, Yáñez Ángel, “Las dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado de hermenéutica, metafísica y ontología”, en Lara, Francico (compilador), *Entre Fenomenología y Hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, Madrid, Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 95-115.

Zaborowsky, Holger, “„Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919” en Denker, Alfred y Zaborowsky, Holger, editores, *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 2004, pp.123-158.

Zeltner, Hermann “Das Identitätssystem” en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Baumgartner, Hans Michel (editor), Freiburg, München, Karl Albert Verlag, 1975, pp. 75-94.

Zimmerman, Michael, E., “Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche Interpretation” en *Heidegger und Nietzsche* (Compiladores, Denker, Alfred; Heinz, Marion; Sallis, John; Vedder, Ben; Zaborowsky, Holger), Heidegger Jahrbuch 2, Freiburg, München, Karl Alber, 2005, pp. 97-116.

Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016.

