



Carlos Másmela

Martin Heidegger: EDITORIAL TROTTA
El tiempo del Ser

**Martin Heidegger:
El tiempo del Ser**

Carlos Másmela

Catedrático del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia), ha publicado las siguientes obras: *Kants Theorie der Bewegung. Eine Untersuchung über die Metaphysischen Anfangsgründe der Phoronomie* (1981), *Tiempo y posibilidad en la contradicción. Una investigación sobre el principio de contradicción en Aristóteles* (1991), *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la razón pura. Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental* (1996). Asimismo, ha traducido los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1989) de Kant y ha editado *La reforma de la filosofía, Specimen Dynamicum y otros textos*, sobre la obra de Leibniz.

La pregunta por la naturaleza del tiempo conduce al instante, pues éste es su forma originaria. Sin embargo, la tradición filosófica suele identificarlo con el ahora temporal, restringirlo al plano de la representación, o desligarlo simplemente del tiempo, a causa de su atemporalidad. La irrupción atemporal de dicho fenómeno no significa que él sea sin tiempo o por fuera de éste, ya que justamente en el instante se efectúa el acontecer del tiempo mismo. Heidegger vislumbra el instante en esta dirección. El olvido de la pregunta por el Ser mismo es en realidad el olvido de la pregunta por el tiempo mismo y por lo que lo constituye como el tiempo del Ser (*Ereignis*): el instante.

El instante es el presupuesto velado que orienta el preguntar de Heidegger por el tiempo originario. Rastrear y desvelar este presupuesto a través de su obra es el propósito de este libro.

Martin Heidegger:
El tiempo del Ser

Carlos Masmela

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie **Filosofía**

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Carlos Másmela, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-377-7
Depósito Legal: VA-221/2000

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—*Thomas Jefferson*



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3574

ÍNDICE

<i>Introducción: Tiempo, καιρός e instante</i>	11
--	----

I. LA TEMPORALIDAD COMO EL SENTIDO DEL SER EN SER Y TIEMPO

1. La tarea de <i>Ser y Tiempo</i>	21
2. Ser posible, poder-ser y totalidad en la analítica existencial del <i>Dasein</i>	31
a) Determinaciones esenciales del <i>Dasein</i>	31
b) La estructura trimembre de <i>Ser y Tiempo</i> y el estado de abierto como totalidad	35
c) El poder-ser como comprender	36
d) La totalidad de la cura como ser unitario del <i>Dasein</i>	41
3. Totalidad y propiedad en la <i>exégesis ontológico-originaria</i> del <i>Dasein</i>	45
a) Totalidad y propiedad como presupuestos del ser del <i>Dasein</i>	45
b) El poder-ser total en la <i>exégesis analítico-existencial</i> de la muerte	48
c) La <i>atestiguación</i> del poder-ser-propio del <i>Dasein</i> en la totalidad	55
d) El <i>precursor estado de resuelto</i> como presupuesto de la totalidad y propiedad del ser del <i>Dasein</i>	60
4. La temporalidad como fundamento del poder-ser-total y propio del <i>Dasein</i>	67
a) La temporalidad y la pregunta por el sentido de la cura	67
b) La temporalidad del precursor estado de resuelto	72
c) Fundamentación de la estructura de la cura en la temporalidad	77

ÍNDICE

d)	<i>Ek-staticidad</i> y temporalización en la unidad de la temporalidad	80
e)	Cooriginalidad de los <i>ékstasis</i> y primado del futuro	88
f)	Finitud del tiempo	93
5.	La pregunta por el tiempo del Ser mismo	97

II. EL PASO-ATRÁS: DEL SER Y EL TIEMPO
AL ACONTECIMIENTO-APROPIADOR

1.	El viraje de <i>Ser y Tiempo</i> a <i>tiempo y ser</i>	107
2.	Caracterización del Ser como presencia y su conexión con el tiempo	113
	a) El significado del <i>Se da</i> y el permitir-presencia	116
	b) El destino del Ser	119
3.	El significado del tiempo en <i>tiempo y ser</i>	123
	a) La donación del alcanzar del tiempo en la nueva dimensión de la presencia y del presente	123
	b) La tetradimensionalidad del tiempo. El <i>interludio</i> y la <i>cercanía</i>	127
	c) Proyección del <i>Se</i> que da tiempo y ser	134
4.	El acontecimiento-apropiador como meta del paso-atrás	135
	a) El <i>Ereignis</i>	135
	b) El camino hacia y desde el acontecimiento-apropiador	137
	c) Acercamiento temático al acontecimiento-apropiador	138
5.	Caracterización de la naturaleza del acontecimiento-apropiador como reatrimiento, desapropiación y mismidad	144

III. EL INSTANTE COMO EL TIEMPO DEL ACONTECIMIENTO-
APROPIADOR EN LAS CONTRIBUCIONES A LA FILOSOFÍA
(BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE)

1.	Asunto y esbozo de las <i>Contribuciones</i>	155
2.	Proyección del instante en las <i>Contribuciones</i>	160
3.	Significado del tránsito del primer principio al otro principio	160
4.	La verdad del Ser como acontecimiento-apropiador	166
	a) El significado de la <i>esenciación</i> en la pregunta por el Ser	166
	b) El entre (<i>Zwischen</i>) como apertura del tránsito	169
	c) Ruptura y riesgo del salto en el tránsito	171
5.	La concepción del tiempo en las <i>Contribuciones</i>	173
	a) El tiempo del tránsito	173

ÍNDICE

<i>b)</i> La instauración del ser del <i>Da</i> como tiempo-espacio	178
6. El paraje del instante	182
7. El instante como apertura del <i>espacio de juego del tiempo</i>	185
8. El instante del acontecimiento-apropiador	188
9. La fugacidad del instante en el paso del último dios	196
<i>Bibliografía</i>	211

INTRODUCCIÓN

TIEMPO, ΚΑΙΡÓS E INSTANTE

La pregunta por el tiempo es un presupuesto para transitar el camino del pensar trazado por Heidegger. Pero sólo es posible dar cuenta de ella basándose en instancias de su pensamiento, a las cuales pertenece una determinada concepción del tiempo. Su acceso no es inmediato, pues requiere reconstruir el planteamiento de la pregunta por el ser, en la cual puede constatarse que, en el pensamiento de Heidegger, el tiempo no es un concepto aislado ni tiene un sentido unívoco. Su interpretación obedece a un todo, de acuerdo con el cual se logra un seguimiento de las diversas manifestaciones del tiempo en Heidegger, así como a la idea que las orienta.

Él expresa la idea dominante y concluyente del tiempo en los siguientes términos: el instante es el tiempo del Ser (*Sein*) y, específicamente, del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). No casualmente esta versión del tiempo se encuentra en las *Contribuciones a la Filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*, 508), pues éstas contienen su concepción definitiva del tiempo. Sin embargo, ésta se proyecta desde las anteriores consideraciones que Heidegger hace del tiempo, cuyo comienzo se remonta a sus escritos de juventud. En éstos fragua ya su concepción madura del tiempo, y por eso es necesario tenerlos siempre presentes en desarrollos ulteriores, aunque Heidegger no aluda expresamente más a ellos. Para su comprensión temprana del tiempo, se apoya en el *καιρός* y el instante (*Augenblick*), pero resultan casi tan inasibles como la captación del momento de su irrupción.

El paradigma de la experiencia *kairológica* del tiempo es inicialmente, para Heidegger, la religiosidad cristiana primitiva. Aborda filosóficamente este fenómeno religioso en su curso del semestre de invierno de 1920-21: *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (EC, 60), cuyo punto de partida es la «experiencia fáctica de

la vida» (9-14). Esta facticidad no se experimenta teórica, sino históricamente (9). La experiencia fáctico-histórica de la vida llevada a cabo en el ámbito religioso del protocristianismo, se realiza mediante una indicación formal (*formale Anzeige*) (55 ss.), no en el sentido del establecimiento de un orden, sino de la «relación con la explicación fenomenológica» (64) del cómo (*Wie*) en cuanto al método. La indicación formal de lo histórico se apoya en el tiempo como una caracterización de la facticidad de la vida misma. Heidegger aclara el significado de esta caracterización en la segunda parte del curso anterior, llamada: «Explicación fenomenológica concreta de los fenómenos religiosos en conexión con las cartas de Pablo» (67 ss.).

Heidegger se remite, en primera instancia, a la «situación del cumplimiento histórico» (*Vollzugsgeschichtliche Situation*) (90) de Pablo, en su primera carta a los Tesalonicenses. Aquél se vincula con éstos en el haber sido (*Gewordensein*) (γενέσθαι), pero también en el saber correspondiente a este haber sido (εἶδεναι) (93), por medio del cual se determina la vida fáctica. El haber sido no hace mención a un suceso cualquiera en la vida, sino a su ser ahora (*jetziges Sein*) (94). Este ser ahora expresado por el haber sido, indica que la experiencia de la vida fáctica donde se realiza la experiencia religiosa se origina en el tiempo. «El sentido de la facticidad según esta dirección se determina como temporalidad» (119). La vida fáctica se orienta por el tiempo, mas no por uno cronológico, calculado, sino por un tiempo arraigado en el instante. La fe religiosa se experimenta en el instante. Heidegger acude al término καρπός para explicar el instante, pues, según él, Pablo lo descubre en el καρπός griego.

Este término designa el cuándo (*Wann*) en la vida fáctica (150), esto es, el «tiempo y el instante» (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καρπῶν) (1 Tes 1,5) (102), como su sentido. El cuándo alude al «día del Señor», es decir, al instante de la παρουσία. Mientras en la filosofía griega παρουσία significa presencia constante (*Anwesenheit*), en el Nuevo testamento quiere decir «La nueva aparición del Mesías ya aparecido» (102). El instante de la παρουσία es el tiempo del Ereignis (149). (Ésta es de cierta manera la tesis central sobre el tiempo en las *Contribuciones*.) La esperanza cristiana (*Christliche Hoffnung*) en la παρουσία no está sujeta a una simple espera (*Erwartung*) (102), sino al tiempo de la vida fáctica, esto es, del instante. El instante es aquí el tiempo kairológico. La παρουσία del salvador llega en el καρπός, se orienta por la subitanidad del instante. La παρουσία del día «os sorprenderá como un ladrón en la noche» (1 Tes 5,1-2). La subitanidad del instante no puede ser por ello determinable, permanece indisponible y ocasiona la inseguridad (*Un-*

sicherheit) en la vida cristiana. «Para la vida cristiana no hay ninguna seguridad; la constante inseguridad es también lo característico para las significatividades fundamentales de la vida fáctica. Lo inseguro no es fortuito, sino necesario» (105). Hay que estar despierto (*wachsam sein*) para la indeterminable e indisponible llegada en el *καιρός*. La necesaria inseguridad inherente a la vida cristiana se traslucirá más tarde —en las *Contribuciones*— en el rehusar vacilante (*zögernde Versagung*) de la verdad del Ser.

Puesto que Pablo orienta la vida por el *καιρός* del día, el incalculable momento de la *παρουσία* no puede acontecer en el futuro, sino en el presente. Esta concepción del tiempo se aproxima a la versión concluyente en las *Contribuciones*, según la cual el instante es el tiempo del Ser, pero se aleja del primado que Heidegger adjudica al futuro en *Ser y Tiempo*. La subitaneidad del tiempo *kairológico*, que los cristianos primitivos experimentan en la vida fáctica, irrumpe en la instancia del presente, no en el futuro, ni en su expectativa. No se trata de un futuro que llega y se hace presente, sino de la incursión abrupta del tiempo del *Ereignis* (acontecimiento-apropiador). El presente es la dimensión de la decisión (*Entscheidung*) en el *καιρός*.

En el abrupto momento de la llegada, el *καιρός* sobreviene repentinamente como decisión. El *καιρός* como el *cuándo* de la *παρουσία* es el tiempo propicio de la decisión, su apertura. La decisión instaurada por el *καιρός* conduce a una sutil pero esencial distinción entre este término y el instante. Si bien el *καιρός* es súbito, no previsible, no representable, incalculable, y en este sentido instantáneo, el instante en cuanto tal no se identifica con el *καιρός*, como ocurre con el *ἐξάιφνης* del *Parménides* de Platón, porque no concierne, por lo menos directamente, al momento propicio de la decisión. Sin embargo, en la *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Heidegger los trata indistintamente.

El modelo de la religiosidad cristiana primitiva es ciertamente un punto de partida para la teoría de Heidegger sobre el tiempo. El tiempo *kairológico* es igualmente un punto de llegada en su interpretación concluyente del tiempo. Sin embargo, éste es apenas un motivo que de ninguna manera cubre el concepto de tiempo en Heidegger. El tiempo de la *παρουσία kairológica* descubierto en la experiencia cristiana de la vida fáctica, tampoco constituye la versión fundamental del tiempo en dicho filósofo, por cuanto la religiosidad cristiana se restringe al plano de la fe, no así la explicación fenomenológica de la facticidad. «La religión debe entenderse, comprenderse filosóficamente» (75). No es extraño entonces, que en los años siguientes Heidegger aborde la comprensión *kairológica* del tiempo desde la perspectiva de Aristóteles.

Da cuenta de ésta en su curso del semestre de invierno de 1921-22: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (EC 61). Este curso coincide con el anterior al considerar el tiempo kairológico de la vida fáctica, conforme a su comprensión fenomenológica, como el fenómeno fundamental que es necesario explicar. Una filosofía de la vida tiene que tomar distancia de la vida (82). Si bien la vida humana se realiza primero y por lo general en su relación con el mundo en el sentido de vivir *en* algo, vivir *a partir de* algo, *para* algo, *por* algo, *hacia* algo (85), su articulación con él trasluce igualmente un ser-qué-cómo (*was-wie-Sein*) (18) por medio del cual se gana una experiencia fundamental de la vida fáctica, en tanto el *ser-qué-cómo* expresa su sentido del ser (*Seinsinn*) (58), esto es, la «movilidad propia de la vida» (117). La movilidad de la vida fáctica posee el carácter del tener «su tiempo» (139), en el sentido del «cómo específico de la movilidad» (139). El tiempo kairológico es el modo como la vida se anuncia en la preocupación (*Besorgnis*), es decir, en la «movilidad del curar (*Sorgen*) de sí mismo» (136). El carácter kairológico de la vida fáctica se revela en la realización del pro-curar (*Besorgen*). «Como tal, todo modo de suceder (*Vorkommen*) tiene su carácter kairológico determinado (fáctico) (*καίρός*-tiempo), su determinada relación con el tiempo, es decir, con *su* tiempo, el cual se encuentra en el sentido del cumplimiento de conjunto (*Vollzugszusammenhang*) de la facticidad» (137). Pero si la vida fáctica no cuenta con este carácter propio del tiempo, esto es, si los modos de su ser desaparecen en el *καίρός*, «estos caracteres kairológicos expresan una *elevación* del arruinamiento» (*Steigerung der Ruinanz*) (139) y, con ello, un deterioro de la preocupación originaria. De esta manera, la vida fáctica arruinada no cuenta con el tiempo. «El arruinamiento suprime el tiempo; al contrario, “no tener tiempo” en cuanto el cómo de la vida fáctica es la expresión de su arruinamiento» (140).

El *καίρός* aristotélico, concebido por Heidegger en el contexto de la vida fáctica, aparece con frecuencia en los libros primero y tercero de la *Ética a Nicómaco*, en el sentido de la buena ocasión donde concurren todas las circunstancias que dispensan la decisión para ejecutar una acción (1096a 25 ss., 1110a 10 s.). Lo aborda en el libro segundo, donde Aristóteles anota acerca de la acción, la necesidad de considerar lo que es oportuno en el momento (1104a 9). En la lectura y análisis del libro sexto, Heidegger descubre el instante con relación a la doctrina de la *φρόνησις* o *circumspección*. Este descubrimiento tiene lugar en el curso: *Platón: Sophistes*, del semestre de invierno de 1924-25 (EC, 18), concretamente, en el extenso estudio que hace de la *φρόνησις*, no casualmente antes de emprender su interpretación del *Sofista*.

Heidegger aborda la φρόνησις en su conexión y contraste con la σοφία. Mientras esta última constituye la vida teórica (βίος θεωρητικός), «la existencia del hombre científico» (61), y se caracteriza por lo necesario y lo siempre ente, la primera está referida en sí misma a la πράξις o acción (138) y al ente que puede ser de otra manera. «Lo decisivo en la φρόνησις es la πράξις» (139). La φρόνησις tiene que acometerse en la προαίρεσις, esto es, en la resolución (*Entschluss*). A la πράξις pertenece la φρόνησις como προαίρεσις (148), de tal modo que con ello la φρόνησις ocasiona la situación de la acción en el ahora propicio, con lo cual la φρόνησις rebasa el plano del νοῦς comprendido en la σοφία y «es como el ver (ἀσθησις) la *mirada del ojo, del instante sobre lo concreto respectivo*, que como tal puede ser siempre de otra manera» (164). Esta mirada de situaciones cambiantes, con base en las cuales se decide una acción, se arraiga en el tiempo del instante. La resolución del ente de la πράξις, que puede ser siempre de otra manera, requiere del instante. El instante es el tiempo de la φρόνησις, no de la σοφία, y, como tal, de él emana el acontecer de la decibilidad. Sin embargo, Aristóteles no logra apresarlos —según Heidegger, a partir de la estructura del *Dasein*.

Heidegger busca dar cuenta de este problema en su curso del semestre de verano de 1923 *Ontología o hermenéutica de la facticidad* (EC, 63), cuando liga los conceptos propios de la comprensión de la vida fáctica con la subitaneidad del instante. La tarea de dicha hermenéutica consiste en interpretar la facticidad como «caracterización del carácter del ser de “nuestro” “propio” *Dasein*» (7), de tal suerte que con ello la hermenéutica abre la posibilidad de que dicho ente pueda devenir *comprendiendo* y sea por sí mismo (15). Heidegger da ahora a la vida fáctica el título de *Dasein*, interpretado en su carácter de ser en virtud del cada vez (*Jeweiligkeit*) de su ahí (*Da*). El *Dasein* es *ahí* de acuerdo con el cómo de su propio ser. Él tan sólo es lo que es «en su *cada vez* “ahí”» (29). Este «cada vez» es determinado por el hoy, por el presente-cotidiano (*Gegenwart-Alltag*) (29) del ser en el mundo vivido. «En el cómo del ser ahora, opera el *Dasein* (*Jetztsein*)» (18). La explicación hermenéutica de este ahora en el cómo de la facticidad (existencia) sólo es posible por la temporalidad (*Zeitlichkeit*) (31). Heidegger ve en ésta el carácter fundamental de la facticidad (36), del cómo de su ser procurado (*Besorgtsein*), esto es, de su *Da*. Apresa el ser kairológico del *Dasein* en el procurar del ahí que sale al encuentro en los momentos temporales del *aún no, ya no, casi, hasta ahora* del *Dasein* mundano. Con base en estos «momentos kairológicos del *Dasein* [...] recién se hacen comprensibles todos los momentos fundamentales del tiempo» (101). De este modo, perfila su interpreta-

ción de la temporalidad en *Ser y Tiempo*, en tanto vislumbra en la temporalidad de la existencia la pregunta por el ser y el tiempo, con lo cual se aparta de la manera como la tradición piensa estos conceptos, a saber, el ser como una presencia y el tiempo como una secuencia de ahora presentes. Heidegger da un paso más en esa dirección en su conferencia de 1924, *El concepto del tiempo* (Tübingen, 1989).

La pregunta por el tiempo conduce a la consideración del *Dasein* aprehendido como la vida humana en su ser (11). «El tiempo es el *Dasein*» (26). Pero este ente sólo puede ser relativamente a su ser gracias a su ser temporal (*das Zeitlichsein*) (12). La exposición de esta relación entre *Dasein* y tiempo se lleva a cabo de tal forma que la interpretación de la temporalidad resulta de las indicaciones preliminares del *Dasein*. Antes de emprender este asunto preparatorio, Heidegger halla en el «yo soy» el sentido propio del *Dasein*. «El enunciado “yo soy” es el enunciado propio del ser del carácter del *Dasein* del hombre» (11). Este enunciado tiene lugar en su ligazón con el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) como expresión de «*mi Dasein*» (13). El cada vez (*Jeweiligkeit*) es constitutivo del «yo soy» propio de dicho ente (13). El *Dasein* es cada vez el mío. En su trato con el mundo (*mit der Welt ungehen*) (12), él se caracteriza por el pro-curar (*Besorgen*) la existencia como ser en el mundo. El *Dasein* denominado aún vida humana (17) es, ante todo, un ser posible. A este ente le va esta posibilidad en la muerte o en el se acabó (*Vorbei*). El se acabó constituye su posibilidad más extrema. El se acabó que yo puedo anticipar es la modalidad propia de mi ahí (*das eigentliche Wie meines da*) (17), es decir, de la existencia. Ésta no es, como la posibilidad extrema, *en* el tiempo, sino que *es* el tiempo mismo. Al precursar su peculiar se acabó el *Dasein* no es otra cosa que su propio futuro, con base en el cual vuelve a su pasado y a su presente. Sólo en la medida en que el «yo soy» es considerado como futuro, mantiene un acceso propio a sí mismo. «Desde el punto de vista del tiempo eso significa: «*el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro*» (19). De esta manera se presenta en la conferencia, por un lado, un desplazamiento del presente arraigado en el tiempo kairológico y, por el otro, una aproximación a la temporalidad desplegada en *Ser y Tiempo*, con el primado del futuro. Sin embargo, aún no se habla en ella de la pregunta por el Ser mismo, ni por el sentido de la temporalización de la temporalidad, esto es, por su unidad, razón por la cual la conferencia sólo puede proporcionar una mirada incompleta e incipiente del tiempo, desligada todavía del modo como éste es desarrollado en *Ser y Tiempo*.

Heidegger liga la posibilidad más propia del «se acabó» de la existencia con el futuro, y no con el presente. Considera esta di-

mención dentro del tiempo inauténtico, donde el cómo es absorbido por el qué del presente (21), y el futuro se convierte en un futuro ahora. El ser presente atañe a la cotidianidad, pues para ésta «el suceder del mundo sale al encuentro en el tiempo, en el presente» (22). Sin embargo, «el *Dasein* en el presente de su procurar, es el tiempo acabado (*die volle Zeit*)» (21), con lo cual el momento del presente no puede restringirse al tiempo inauténtico y de la cotidianidad en el sentido anotado, tampoco puede ser el tiempo que «resulta» del futuro auténtico. Antes bien, el momento del presente no es otro que el instante en el cual se forja el tiempo y, por tanto, el futuro, en tanto es el momento instaurador del «cada vez». En éste (*Jeweiligkeit*) resalta un perdurar (*Weile*) que Heidegger pensará en las *Contribuciones* con relación al permanecer (*währen*) y al hacerse presente (*wesen*) del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*), en el cual se experimenta el espacio de juego de la verdad del Ser como tiempo-espacio, esto es, como el paraje del instante (*Augenblicksstätte*). Por eso el momento presente del instante tiene que ser desincorporado de la cotidianidad que omite el pro-curar, y del tiempo inauténtico. No obstante, Heidegger se debate en la conferencia entre la herencia del tiempo kairológico que poco antes había descubierto en la experiencia religiosa y en Aristóteles, y el primado del futuro que él descubre en la posibilidad más propia de la existencia. Al final de la conferencia Heidegger insinúa hacia qué dirección orientará la pregunta por el tiempo, cuando interroga por el «quién» del tiempo: «¿Somos nosotros mismos el tiempo?». «¿Soy yo el tiempo?», «¿soy yo mi tiempo?» (27). En estas preguntas el tiempo es referido al *Dasein*, sólo con relación al cual es posible destacar la futuridad. Sin embargo, cabe preguntar si el tiempo propiamente dicho no desplaza la existencia y reemplaza con ello el primado del futuro por el de un presente que presentifica el tiempo como un todo.

Mientras en la conferencia anterior Heidegger vislumbra el «cada vez» como el concepto conductor del tiempo, en el futuro, en su curso del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos a la historia del tiempo* (EC 20), insinúa su carácter kairológico. Sin embargo, lo destaca como el carácter fundamental del *Dasein*. «El *Dasein* es en el ser-cada-vez» (*Jeweilig-es-zu-sein*) (205). Esta estructura es constitutiva del ser de este ente, pues sin ella no habría en absoluto *Dasein* (206). El ser-cada-vez de *Dasein* designa su rasgo esencialmente temporal, ya que este ente es lo que puede ser en su perdurar en cada caso. Si bien la estructura del ser-cada-vez desplaza la noción de «experiencia de la vida fáctica» que Heidegger expone en los años anteriores, ella conserva el carácter kairológico del tiempo. El ser-cada-vez atribuido al *Dasein* indica que este ente sólo puede

ser sí-mismo en su apertura al cada vez ahí, esto es, a su ahora cada vez ahí. Este ahora no menciona aquí el ahora-presente constitutivo del concepto corriente del tiempo, sino el momento ocasional donde el *Dasein* se define como ser posible (*Möglichkeitsein*) (206).

Otro término que Heidegger introduce en el concepto de tiempo, para desaparecer luego de su filosofía, es la presentación (*Appräsentation*)¹. «A partir de la presencia de lo procurado en el sentido propio, se deriva toda la comprensión ulterior, es decir, a partir del análisis del ser-en-el mundo, en el sentido específico como procurar que tiene el tipo de ser del dejar-devenir-presente (*Gegenwärtig-werden-lassen*) un extraño modo de ser que sólo se comprende cuando se ve que este presentar (*Gegenwärtigen*) y apresentar (*Appräsentieren*) no son otra cosa que el tiempo mismo» (292). Este apresentar hace alusión al tiempo mismo en el sentido del permitir hacer presente algo, es decir, él proporciona la posibilidad de que algo salga al encuentro y se descubra como presente (*Gegenwart*). El apresentar es la condición de posibilidad para que lo existente salga al encuentro en un presente y, por tanto, abra el horizonte de la presencia (*Präsenz*). Puesto que en el actualizar reside el dejar hacerse presente de las cosas, en él se experimenta la esencia del ser-presente (*Anwesenheit*) del mundo (292).

Si bien Heidegger expone el curso anterior en dirección a su elaboración de *Ser y Tiempo*, pues su parte principal corresponde a la primera parte de esta obra, en él tanto el cada vez como la presentación son vestigios de su concepción kairológica del tiempo. No casualmente estos términos desaparecen de *Ser y Tiempo* y son reemplazados respectivamente por el «en cada caso el mío» (*Jemeinigkeit*) y el presentar (*Gegenwärtigen*), aunque no se trata de un simple cambio de términos, sino de pensamiento. En este cambio, la subitaneidad del instante y el tiempo kairológico son abandonados expresa e intencionalmente en favor de una interpretación del tiempo basada en una comprensión ontológico-fundamental del ser del *Dasein*. A pesar de ello, es posible descubrir en el contexto de la temporalización de la temporalidad elaborada en *Ser y Tiempo* una copertenencia interna que se funda en el instante, no en su sentido kairológico, tampoco en el del *ékstasis* del presente, sino en el sentido del momento constitutivo de la unidad del tiempo mismo.

La presente interpretación busca mostrar precisamente que el instante sirve de base, en este sentido, al concepto de tiempo desa-

1. En la fenomenología de Husserl el término *Appräsentation* alude a modos de actualización de la vida intencional, los cuales se encuentran ligados siempre con una presentación, de manera asociativa. En dicho término se trata de momentos "apercibidos" de la conciencia, que no pueden percibirse en la actualidad. V. *Cartesianische Meditationen u. Pariser Vorträge. Husserliana* 1 (Den Haag [1963] 139, 150ss.).

rollado por Heidegger en su filosofía. Luego de su interpretación a la luz de la unidad presente en la correferencia de los tres ékstasis de la temporalidad, el instante será abordado en la conferencia *tiempo y ser* (1962) en el contexto de las tres dimensiones del tiempo que logran su unidad en una cuarta dimensión. El ser como presencia está referido allí al ser-presente como el tiempo-espacio del instante. Por último se interpretará el instante asumido por Heidegger en su forma más explícita en las *Contribuciones* como el tiempo del Ser, que él ajusta al acontecimiento-apropiador (*Ereignis*), como el fulgurar en el cual se experimenta la singularidad del Ser del acontecimiento-apropiador como su verdad. Experimentarla supone arriesgar el salto que conduce del primer principio al otro principio, en la fundación (*Gründung*) del Ser mismo como verdad del espacio de juego del tiempo que Heidegger atribuye al paraje del instante de la verdad del Ser. Él funda, en la fugacidad del instante, el *Da* del ser como el espacio de juego del tiempo, o bien, de la libre fuga de la verdad del Ser.

Heidegger anota acerca del instante que «es aquello que Kierkegaard ha conceptualizado realmente por primera vez en la filosofía, un concepto con el que comienza, desde la antigüedad, la *posibilidad* de una época completamente nueva» (*Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica*, EC 29/30, p. 225). Sin embargo, detrás del instante de Kierkegaard está el de Platón, aún no en su sentido existencial o kairológico, sino en el de la procedencia del cambio repentino que irrumpe en la entreabilidad abismal de ser y no-ser (Platón, *Parménides* 156d-e), y que éste concibe en su sentido más profundo y radical dentro del preguntar filosófico. El instante como principio del cambio y como instaurador del tiempo será el punto de apoyo para la interpretación del instante en el pensamiento de Heidegger.

Esta interpretación del instante solamente puede realizarse sobre la base del concepto de tiempo, tal y como Heidegger lo expone en las diferentes fases de su itinerario filosófico. Pero, precisamente porque él aborda siempre el tiempo no a partir de sí mismo, sino en un determinado contexto de su pensamiento, será necesario explorar éste en el todo de su movimiento.

Ser y Tiempo, tiempo y ser y las *Contribuciones* son las tres «fugas» en el movimiento del pensar de Heidegger que permiten el acceso a la exposición explícita del concepto de tiempo, desde su respectiva interpretación del ser, pero también el seguimiento de su pensamiento en la articulación de un todo.

I
LA TEMPORALIDAD COMO EL SENTIDO
DEL SER EN SER Y TIEMPO

1. *La tarea de Ser y Tiempo*

La tarea de *Ser y Tiempo* consiste en formular por primera vez en la historia de la filosofía la pregunta por el ser, en tanto el tema expreso de este preguntar es el Ser mismo (*das Sein Selbst*). El Ser mismo es el asunto propio del preguntar fundamental (*Fundamentalfrage*)¹ por el ser, pues es aquello por lo que se pregunta (*Gefrates*) (14). El Ser mismo es aquello hacia lo que se tiende en la búsqueda que caracteriza la indagación por el ser. El ser buscado en la pregunta fundamental es el ser en cuanto ser, el ser con respecto a sí mismo, esto es, el ser en su propiedad. La pregunta por el ser en cuanto ser es diferente de la pregunta por el ente en cuanto ente, aunque puede considerarse como un *analogon* de éste. La tradición metafísica alude con esta última pregunta al ente en su ser, es decir, en lo que lo determina como tal. De este modo, el ser es pensado con respecto al ente y desde éste en su entidad, mas no con respecto al Ser mismo ni a partir de éste en cuanto tal. La pregunta por el ser del ente no formula aún la pregunta por el ser como tal. Éste permanece impensado en el preguntar tradicional por el ser del ente, en beneficio del ente, pues a este preguntar se oculta, según Heidegger, lo propio del ser. Pensar lo impensado, esto es, el ser a partir de él mismo, oculto en el pensamiento metafísico, presupone «una reiteración expresa de la pregunta por el ser» (11), pero no en el sentido de retomar la pregunta aristotélica por el ser del ente, ya que con ello se permanecería en el plano metafísico del problema

1. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1971, p. 14. La numeración de las citas que se hará a continuación corresponde, de no indicarse algo diferente, a la paginación de esta versión. Sin embargo, no se seguirá siempre la traducción de Gaos.

del ser. Tampoco se trata en lo impensado de una nueva pregunta, sino de plantear de nuevo la misma pregunta, reiterarla, en cuanto se vuelve sobre ella, esta vez para preguntar por el ser en cuanto ser, formulándola así de una manera más radical y originaria.

El ser asumido como aquello por lo que se pregunta «determina el ente en cuanto ente» (15). Esta referencia del ser al ente de ninguna manera puede identificarse con el ser del ente pensado por la metafísica, pues en ésta el ser se restringe a la determinación del ente, sin que haya una tematización del Ser mismo, en tanto que para Heidegger el ser se torna en el asunto central del preguntar, de tal modo que sólo en virtud de la constante indagación por el ser en la elaboración de la pregunta misma puede responderse a la pregunta por el ente en cuanto ente, esto es, por el ser del ente. El ser como ser, y no el ente en cuanto ente, determina el ser del ente, porque constituye aquello por lo cual éste se comprende. El ser por el cual se pregunta es el ser en cuanto tal, el Ser mismo. Pensarlo como tal es pensarlo a partir de sí mismo. La mismidad del ser determina el ser de todo ente, el ente como ente, y es por eso el ser propiamente buscado en la pregunta por el ser.

Preguntar por el ser propiamente dicho es preguntar por el Ser en general, esto es, por el todo de los múltiples y diferentes modos posibles de ser. La generalidad que caracteriza al Ser mismo no menciona un ser común a todos los entes o su ser genérico, en el sentido del «concepto más general», sino un todo unitario en el que se ensamblan los múltiples y diferentes significados del ser. Dicha generalidad concierne al ser en cuanto tal y no al ente en cuanto tal, porque recién ella responde a la pregunta por el sentido (*Sinn*) del ser. Si bien Heidegger hace alusión a los términos *en y por sí mismo* (καθ'αυτό) y lo general (καθόλου) con relación a la expresión «ser general» (nota marginal 17 de *Sein und Zeit*), ésta no es una simple paráfrasis de lo «general» y el «en sí» aristotélicos, por cuanto Aristóteles los acuña con respecto al ente en cuanto ente, tarea de la Filosofía Primera, y no con respecto al ser en sí mismo, como es el caso de Heidegger. El Ser en general «no es el ser para el ente en lo general» sino el ser «en el todo del ser del ente» (nota 37). La generalidad del Ser en general no es lo general en el ente, tampoco el ser que lo determina como tal, sino la totalidad del ser en cuanto tal en la cual se establece originariamente el ser del ente. Por esta razón el Ser en general expresa específicamente lo preguntado en la pregunta fundamental por el ser. La mismidad del ser encierra una generalidad y ésta expresa una totalidad, pero no en el sentido de un ser total constituido en forma entitativa, o bien, por la entidad o el ser del ente, sino del todo constitutivo del ser en cuanto tal. La totalidad de todo ente hay que buscar-

la, por tanto, en el Ser mismo y no en relación con todos los entes o con su entidad. El ser «en el todo» del ser del ente indica la totalidad en la que se establece la generalidad del Ser mismo, de tal suerte que a partir de dicha generalidad y totalidad puede instaurarse el ser del ente. La generalidad del Ser en general menciona la totalidad y generalidad del ser en cuanto tal. El ser por el cual se pregunta en *Ser y Tiempo* es, en este sentido, el Ser en general. La pregunta por el Ser en general es la pregunta fundamental de esta obra, por cuanto ella constituye tanto su punto de partida como su punto de llegada. Pero, si bien recién en su generalidad el ser gana su totalidad unitaria y, con ello, su propiedad, Heidegger no responde en *Ser y Tiempo* a la pregunta por el Ser en general. Incluso, esta pregunta parece caer en el olvido en su obra ulterior. Heidegger se limita en *Ser y Tiempo* a *preparar* una respuesta a la pregunta por el Ser en general, a partir de la reiterada pregunta por la totalidad en la elaboración de la pregunta por el ser. Por medio de su elaboración busca formularla de una manera más radical y originaria. Esta búsqueda obliga a explorar un camino a través del cual se logre hacerla de un modo *adecuado* (14) y elaborarla en forma concreta (10). Elaborar la pregunta por el ser indica que no se dispone de una respuesta a esta pregunta, y que no se trata tampoco de responder a ella inmediatamente. Su elaboración expresa la necesidad de emprender una búsqueda en la cual se vuelva de nuevo sobre la pregunta misma, de tal suerte que se persista en la interrogación reiterada de ésta. Elaborarla concretamente significa indagar por su *sentido*, en lugar de asumirla de una manera vaga e indeterminada. Plantear y elaborar la pregunta por el sentido del ser es descubrir paso a paso el camino que conduce a encontrar el ser en su propiedad. Alcanzar y consolidar el sentido del ser en la elaboración reiterada de la pregunta por el ser es la tarea de *Ser y Tiempo*. No es posible la instauración del sentido del ser sin contar con el ser en cuanto tal y, sin embargo, tampoco es posible extraerlo de golpe o directamente de él. Esto quiere decir que el asunto del ser no se revela sin más en aquello por lo que se pregunta (*Gefragtes*), esto es, en aquello hacia lo que propiamente se tiende, a Ser mismo. La pregunta por aquello a lo que propiamente se tiende tiene que experimentarse de manera determinada en virtud de aquello que se pregunta (*Erfragtes*), es decir, del sentido del ser. Sólo con respecto a su sentido, aquello por lo que se pregunta puede estar en condiciones de lograr su meta (14).

La reiterada y renovada pregunta por el ser se revierte en la pregunta por el sentido del ser. El sentido determina la dirección en la cual se experimenta el ser como tal. Él es aquello hacia lo que se proyecta la pregunta por el Ser en general. Mas este ponerse en

dirección hacia aquello por lo que propiamente se pregunta presupone precisamente aquello por lo que se pregunta como lo determinante en la pregunta por el sentido del ser. El ser en cuanto tal procura tal sentido porque constituye el punto de partida de su orientación hacia aquello a lo cual el sentido es encauzado. El Ser mismo precursa el sentido del ser. Pero, aunque éste emana de aquél, el sentido no se experimenta a partir del Ser mismo. Ciertamente, el sentido del ser designa el ser en cuanto tal, pues éste es el donador del sentido. Sin embargo, no resulta obvio hablar del «sentido del Ser en general», por cuanto el Ser en general alude al ser en su totalidad y el sentido del ser total es aquello por lo que propiamente se pregunta. La apertura del ser en su totalidad supone hacer el llamado a aquello a lo que se pregunta, esto es, a lo interpelado (*Befragtes*) en lo preguntado (*Gefragtes*). Lo interpelado en la pregunta por el Ser es el ente, al que se pregunta por el sentido del ser y el ente que hace esta pregunta a partir de la *comprensión* (*Verständnis*) de su propio ser. El *Dasein* es el ente, interpelado con respecto a su ser y que se relaciona con éste por medio del preguntar. El ser en y por sí mismo precursa y procura el sentido del ser del *Dasein*.

De este modo, tiene lugar el retroceso de la pregunta por el Ser en general a la pregunta por el ser del *Dasein*. El acceso al ser en cuanto tal tiene que realizarse por medio del ser del *Dasein*. La determinación del *Dasein* en su ser constituye el punto de partida de la pregunta por el sentido del ser, lo cual quiere decir que la respuesta a la pregunta por el Ser mismo sólo es posible a partir de la comprensión del ser del ente que somos nosotros mismos. «Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad de ser del preguntar, lo designamos con el término *Dasein*» (17). La comprensión del ser inherente al ser del *Dasein* hace de este ente el ente ejemplar (*das exemplarische Seiendes*) (16). Su comprender no le concierne en cuanto ente cognoscente y pensante, sino en cuanto ente que pregunta por su ser. La comprensión del ser se torna así en el hilo conductor de la pregunta por el ser, pues a partir de dicha comprensión se pregunta por su sentido. La elaboración de la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*, es para Heidegger un prerequisite indispensable para el planteamiento de la pregunta por el Ser en general, y el análisis del *Dasein*, como ente ejemplar, el inicio del camino que conduce a preguntar por el Ser mismo. Pero a pesar de ser el ente ejemplar que, conforme a su ser, tiene el primado (*Vorrang*) (16) sobre todos los otros entes, el *Dasein* sólo puede constituir el comienzo de la búsqueda, porque ésta tiene que emprenderse sobre la base del «problema cardinal, la pregunta por el sentido del Ser en general»

(48). Esta pregunta orienta de manera constante todo el desarrollo de *Ser y Tiempo*.

Que el *Dasein* sea un ente ejemplar no se debe sólo a la comprensión de su ser, porque ésta recién se logra con respecto a la pregunta por el Ser mismo y en correspondencia con éste. El *Dasein* es un ente ejemplar en tanto «da juego (*zu-spielt*) y ejemplifica (*beispiel*) el ser en cuanto tal» (nota marginal 7 de *Sein und Zeit*). El *Dasein* experimenta en su ser, el ser en cuanto tal y «guarda» con ello «la verdad del Ser» (*Wahrheit des Seins während*) (48). El *Dasein* es el ente buscado que en su ser se abre al ser en cuanto tal como la verdad del Ser, pero a su vez esta apertura sólo es posible porque el *Dasein* en su ser es conforme al Ser en general. La elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein* sólo puede ponerse en marcha si se orienta de antemano por la pregunta por el Ser en general. De lo contrario, el ser tendría que restringirse al ser del *Dasein* y tendría que omitirse, por tanto, la pregunta por el Ser mismo y, en consecuencia, por el ser en su totalidad. Así como el ser en cuanto tal no es determinado con respecto al ente, tampoco el Ser mismo puede reducirse a la pregunta por el ser del *Dasein*. El ser de este ente no cubre el Ser en general, esto es, aquello por lo que se pregunta, ni puede experimentarse sin él, y, no obstante, la elaboración de la pregunta por el ser sólo puede realizarse a partir del ente al que se interroga por su ser.

Hacer descansar exclusivamente la respuesta a la pregunta por el ser, así como también el sentido que la determina en cuanto tal, en la comprensión del ser del *Dasein*, conduce a dificultades quizás insalvables, en relación con el proyecto inicial de responder a la pregunta por el Ser en general y con la elaboración real de la pregunta por el ser del *Dasein*. Por medio de esta elaboración se logra dar cuenta del sentido del ser del *Dasein*, mas no del sentido del Ser en general, a no ser que en ambos casos se trate de uno y el mismo sentido, en el cual se involucran tanto el Ser en general como el ser del *Dasein*, de manera diferente. De todas maneras, una interpretación de *Ser y Tiempo* no puede perder de vista en ningún momento la distinción y la función de ambas preguntas, así como su correspondencia. La omisión de la distinción entre la pregunta por el Ser en general y por el ser del *Dasein*, y de la conformidad entre ellas, acarrearía una inevitable equivocación (*Missverständnis*) (nota marginal 7 de *Sein und Zeit*).

Precisamente la indistinción de las dos formas anteriores de preguntar por el ser da lugar a denunciar un presunto círculo vicioso en el proceder de *Ser y Tiempo*. El círculo vicioso trata de una prueba que parte de supuestos ya contenidos en lo que justamente se quiere probar. En ella se hacen intervenir las dos preguntas, a sa-

ber, por el ser del *Dasein* y por el Ser en general, de tal suerte que en éstos se objeta específicamente la pretensión de determinar primero el ser del *Dasein* y de hacer luego, a partir de esta determinación, la pregunta por el Ser en general. Pero como no se fija la distinción entre ambos modos de preguntar, se piensa que se quiere preguntar por aquello que se supone de antemano como dado; lo defectuoso en la forma de proceder consistiría en suponer ya el concepto de ser para la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein*, cuando recién sobre la base de la elaboración de esta pregunta puede ganarse la respuesta a la pregunta por el Ser en general. De esta forma se echa mano inicialmente de un concepto que sólo podría inferirse de la determinación del ser del *Dasein*. Sin embargo, no se trata de inferir esta respuesta lógicamente de la determinación inicial del ser del *Dasein*, porque de ser éste el caso, dicha determinación tendría que disponer ya, según el argumento de la anterior objeción formal, del concepto del Ser en general.

El procedimiento para formular de una doble manera la pregunta por el ser no tiene un rasgo lógico-deductivo, y no acarrea ningún círculo vicioso, pues para determinar el *Dasein* en función de su ser sólo se cuenta inicialmente con una noción no elaborada conceptualmente. Aunque en el comienzo de la búsqueda tan sólo se tiene una noción del Ser en general, ésta es una propuesta para la orientación de la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein*. La respuesta a la pregunta por el concepto concreto del ser exige la determinación del ser del *Dasein*, a partir de la cual pueda mostrarse el sentido del Ser mismo. En lugar de un *circulus in probando*, se trata, en el anterior proceder de una «extraña “retro- o proferencia” (*Rück- oder Vorbezogenheit*) de aquello por lo que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como ser de un ente» (18). La búsqueda de aquello por lo que se pregunta está sujeta a la circularidad de un proceso, en la cual el Ser en general es tanto «retroferido» como «proferido» con respecto a la pregunta por el ser del *Dasein*. Retroferido porque la respuesta a la pregunta por el ser reclama la elaboración anticipada de la pregunta misma, proferido porque la noción del Ser en general constituye al mismo tiempo el presupuesto para emprender la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein*. Sin embargo, con la retroferencia será necesario pensar la sustracción del Ser mismo en el paso-atrás (*Schritt-zurück*) de la proferencia del *Dasein* en su ser, lo cual implica un viraje (*Kehre*) en la formulación de la pregunta por el ser.

El camino trazado por *Ser y Tiempo* en la elaboración de esta pregunta obedece a la doble manera de formularla en el todo de la articulación de la obra. La estructura de su articulación permite una mirada de conjunto de las diferentes partes que la integran, in-

dispensable para comprender la intención y desarrollo de *Ser y Tiempo*. El plan trazado en esta obra consta específicamente de dos partes, cada una de las cuales contiene tres secciones. Las correspondientes a la primera parte son: 1) Análisis fundamental y preparatorio del *Dasein*. 2) *Dasein* y temporalidad. 3) Tiempo y ser. Heidegger publica solamente las dos primeras secciones, en las cuales elabora la pregunta por el ser del *Dasein*. La tercera sección de la primera parte, «tiempo y ser», tendría que responder a la pregunta por el Ser en general. Sin embargo, Heidegger la deja de lado, por razones que deberán buscarse en la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, a cuyo desarrollo pertenece la circularidad del movimiento de la «retro- o pro-ferencia» de la pregunta por el Ser en general al ser del *Dasein*. Por medio de dicho desarrollo Heidegger quiere realizar la determinación de una ontología fundamental (*Fundamentalontologie*) como una analítica existencial del *Dasein*. Busca en ella un fundamento para la comprensión del ser. Pero, dado que deja de lado «tiempo y ser», el fundamento de una ontología se restringe realmente a una ontología del *Dasein*. Por el momento queda abierta la pregunta de si en tales condiciones ese fundamento puede constituir lo propio del ser, como el sentido del Ser mismo.

La tarea de la primera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*: Análisis fundamental y preparatorio del *Dasein*, consiste en abordar este ente de acuerdo con sus estructuras existenciales, constitutivas de su ser como existencia (22). Su carácter «fundamental» radica en realizar un análisis del *Dasein* por medio del cual él descubra su ser, al poner en libertad las estructuras fundamentales de la existencia. El análisis del *Dasein* sirve de preparación para la elaboración de la pregunta por el ser, ya que proporciona los elementos indispensables para emprender una interpretación originaria del ser del *Dasein*, la cual se lleva a cabo en la segunda sección, «*Dasein* y temporalidad», último paso preparatorio para responder a la pregunta por el Ser en general. Sin embargo, esta pregunta orienta ya el análisis preliminar del *Dasein*. «La analítica del *Dasein* [...] tiene por misión preparar los problemas ontológico-fundamentales, la *pregunta por el sentido del Ser en general*» (203). El camino emprendido por la analítica debe indicar el horizonte que permita poner finalmente al descubierto el buscado Ser en general. Pero para ello el *Dasein* debe ser interpelado en su ser, de tal suerte que con ello libere las estructuras ontológicas de la existencia.

Si bien la pregunta por el Ser en general parte de una analítica del *Dasein*, el logro y aseguramiento del adecuado acceso a este ente la rebasan. Gracias precisamente a su orientación a partir de la

idea del Ser en general, pueden determinarse tanto sus límites como sus alcances, o sea, su tarea preparatoria y su carácter provisorio. La analítica pone ciertamente en libertad el *Dasein* en su ser y aporta con ello las condiciones para establecer una interpretación más originaria del ser del *Dasein*, pero no puede ejecutar esta tarea, porque no dispone aún de una noción elaborada conceptualmente del ser y no está en condiciones de constituir, por tanto, una ontología completa del *Dasein*. Una vez realizada la tarea fundamental y preparatoria de la analítica, es necesario reiterarla con base en un soporte propiamente ontológico, el cual, aunque está latente en ella, no es tema expreso de sus objetivos.

El tiempo proporciona la cimentación ontológica propiamente dicha, pues se muestra como el «posible horizonte de toda comprensión del ser» (10). El tiempo pertenece a la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser, en tanto posibilita su comprensión y responde con ello a dicha pregunta. Pero probar el tiempo como el sentido del ser exige así mismo una elaboración. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser, como el horizonte de la comprensión del ser del *Dasein*, debe efectuarse a partir de la reiteración de las estructuras ontológicas, puestas inicialmente a disposición en la analítica existencial del *Dasein*. Su reiteración comprueba que las estructuras del *Dasein* expuestas en la analítica corresponden a modos de ser de la temporalidad. En la interpretación de la temporalidad del *Dasein*, se trata entonces en primera instancia de sacar a la luz la temporalidad de tales estructuras, veladas en la tarea preparatoria de la analítica.

Para apresar la temporalidad en la reiteración de la analítica es necesario emprender una interpretación *original* del *Dasein*. La necesidad de efectuar esta tarea surge de la evaluación de la analítica y de la constatación de su insuficiencia esencial, pues ella se limita a hacer un análisis preparatorio de la existencia en un sentido impropio (255). A pesar de introducirse la cura (*Sorge*) como ser del *Dasein* en la primera sección de *Ser y Tiempo*, y vislumbrarse por primera vez la unidad de un todo en su estructura trimembre, sólo se destaca en ella la articulación de sus miembros, sin que se muestre temáticamente aún la consistencia de la totalidad unitaria de su estructura.

La confirmación de la falta de originalidad de la empresa realizada en la primera sección de *Ser y Tiempo* conduce a Heidegger a preguntar de una manera renovada por el significado del *posible ser total* del *Dasein* y por su *poder ser propio* (255). La consolidación de una auténtica totalidad y propiedad del *Dasein* suministra el soporte para la realización de una interpretación originaria del *Dasein*, en la cual se establece la unidad de la totalidad del ser del *Dasein*. Para llevar a cabo esta tarea es menester probar las condi-

ciones ontológicas de una existencia auténtica, la cual se logra mediante los fenómenos del ser-para-la-muerte (*sein zum Tode*) y la conciencia (*Gewissen*). En el primero se establece el poder ser total del *Dasein* y en el segundo se atestigua su poder ser propio.

El poder ser total y propio del *Dasein* se funda en el fenómeno que Heidegger denomina «precursor estado de resuelto» (*vorlaufende Entschlossenheit*). En éste se revela de nuevo la totalidad de la cura en su propiedad, ya que instauro el ser total y propio del *Dasein*. El precursor estado de resuelto constituye el vínculo esencial entre el ser-para-la-muerte y la conciencia, con base en el cual descubre la naturaleza de la existencia auténtica. Además, el precursor estado de resuelto «anuncia originariamente» (330) el fenómeno de la temporalidad, pues en él se comprende como verdad el ser del *Dasein*, y lo liga con la existencia auténtica, en tanto se abre al estado de abierto (*Erschlossenheit*) del Ser en general.

A pesar de que el precursor estado de resuelto parece ser un mero resultado de los fenómenos de la muerte y la conciencia y de no haber sido tematizado de manera suficiente por Heidegger, en él reside la estructura central de la obra, porque liga ser y tiempo de tal forma que muestra de qué manera éste se manifiesta como el sentido del ser. Por eso, la presente interpretación deberá emprender un examen pormenorizado de dicha estructura.

Heidegger piensa el ser no sólo con respecto al tiempo, sino también a partir del tiempo, pues éste lo hace comprensible. Preguntar por el ser entraña la pregunta por el tiempo. Mostrar que y en qué sentido el tiempo constituye el horizonte de la comprensión del ser y, con ello, la preeminencia del tiempo sobre el ser, es la tarea que se propone *Ser y Tiempo*. La pregunta por el ser involucra la pregunta por la naturaleza del tiempo, porque en éste encuentra su sentido y, en consecuencia, el horizonte en el cual «se da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser» (29). Si el tiempo pensado como sentido del ser responde a la pregunta por el horizonte en el que se alcanza la comprensión del ser, y si en el tiempo «tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología» (28), es necesario preguntar por su significado en *Ser y Tiempo*, porque constituye el horizonte de toda comprensión y explicitación del sentido del ser buscado. Sin embargo, no es posible responder a estas preguntas sin atender con anterioridad a la elaboración de la pregunta por el ser, tal como ha sido desplegada en forma reiterada en *Ser y Tiempo*, y sin abrirse paso a través de las diferentes instancias en las cuales se vuelve de nuevo a la pregunta por la comprensión del ser y que permiten probar el tiempo como su horizonte. Además, como la pregunta por el Ser en general orienta toda la obra, tiene que pensarse esta pregunta con relación

al tiempo, y preguntarse si éste puede ser realmente el sentido del Ser mismo. Dicho más exactamente: sólo puede accederse al tiempo en *Ser y Tiempo* con base en la concepción del todo de la obra, del descubrimiento de la copertenencia de la pregunta por el Ser mismo y la pregunta por el ser del *Dasein*, dentro del ámbito fundamental del preguntar filosófico.

Tal copertenencia constituye el móvil central de la obra, marca tanto su punto de partida como su punto de llegada. En éste se determina y fundamenta el ser del *Dasein* como temporalidad (*Zeitlichkeit*), con lo cual se da el último paso del programa desarrollado expresamente por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Pero la temporalidad sólo proporciona una respuesta a la pregunta por el ser del *Dasein*. Ella no responde a la pregunta por el Ser en general y no puede proporcionar, por tanto, su sentido. Pero ¿hay un tiempo del Ser mismo? De ser éste el caso, él y no la temporalidad sería el tiempo *originario*, pues el tiempo del Ser mismo constituiría el sentido de la temporalidad. La temporalidad tendría que ser el punto de partida para vislumbrar el tiempo como el horizonte del ser en cuanto tal. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* no sólo el ser en cuanto tal permanece impensado, sino que también queda impensado el tiempo mismo y su posible conexión con el Ser mismo, razón por la cual la respuesta a la pregunta por el sentido del ser sólo puede ser una meta provisional. *Ser y Tiempo* termina precisamente allí donde habría de esperarse que Heidegger tematizara el tiempo con respecto a la pregunta por el Ser en general.

Tanto al comienzo como al final de *Ser y Tiempo* menciona Heidegger la meta provisional a la que llega *Ser y Tiempo* con el descubrimiento y exposición del sentido temporal del ser del *Dasein*. «*La interpretación del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser es su meta provisional*» (10). «La exposición de la constitución del ser del *Dasein* sigue siendo sólo *un camino*. La *meta* es el desarrollo cabal de la pregunta por el Ser en general» (469). «Hacia tal meta tan sólo se halla la presente investigación *en camino*» (470). Si con la interpretación de la temporalidad, *Ser y Tiempo* sólo alcanza una meta provisional, el tiempo que rebasaría esta meta no podría pensarse ya en términos del ser del *Dasein*, sino del ser en cuanto tal.

Mientras «no se gane esta idea [del Ser en general], sigue estando incompleto y afectado de oscuridades el análisis temporal, o de *reiteración*, del *Dasein*» (361). De esta insuficiencia resulta la necesidad de pensar un tiempo *originario*, a partir del horizonte que ha sido abierto en la pregunta por el Ser en general. El tiempo originario como el sentido del Ser en general sería el tema correspondiente a la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*, «tiempo y

ser». La renuncia a la publicación de esta sección da lugar a considerar, además de la insuficiencia de la temporalidad y de la necesidad de un tiempo originario, la posibilidad de una tematización de la pregunta por el Ser mismo.

El hilo conductor de la interpretación de la temporalidad en *Ser y Tiempo* será un par de conceptos de capital importancia en la elaboración de la pregunta por el ser, a saber, el «ser posible» (*Möglichsein*) y el «poder-ser» (*Seinkönnen*). Pero, como este último concepto encierra una totalidad posible en cada caso para el *Dasein*, y el tiempo constituye precisamente el sentido de la unidad de la totalidad del ser del *Dasein*, será menester rastrear y examinar igualmente dicha totalidad en el desarrollo de *Ser y Tiempo*. Heidegger introduce los anteriores conceptos al comienzo de la elaboración de la pregunta por el ser (§ 9) y los aborda luego en el *comprender* (§ 31) y la cura (§ 41). Después de incorporarlos en el despliegue de la primera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*, los considera propiamente en la segunda sección, inicialmente en relación con el ser-*para-la-muerte* y la *conciencia*, a continuación en el *precursor estado de resuelto* como el *poder total y propio* del *Dasein* y, por último, en la temporalidad y, específicamente, en el concepto de futuro, en tanto el tiempo funda la totalidad originaria del ser del *Dasein* como cura.

2. Ser posible, poder-ser y totalidad en la analítica existencial del *Dasein*

a) Determinaciones esenciales del *Dasein*

Heidegger introduce el análisis del *Dasein* en el parágrafo 9 de la siguiente manera: «el ente que tenemos por tarea analizar, somos en cada caso nosotros mismos» (53). En este texto dicho ente es destacado frente a todo otro ente, pero su desligamiento de todo lo que no es él mismo llevaría a pensar que con ello se trata de retrotraerlo a la introspección de sí mismo o a una yoidad privada. «Nosotros mismos» quiere decir: cada uno de nosotros mismos. «Cada uno» no menciona la generalidad vacía de cualquier yoidad, ni la individualidad de un yo, sino la *concretización* de la *universalidad* del Ser en general, arraigada en la singularidad del *Dasein*, en la cual confluyen el ser interrogado en general y el ser del ente que lo interroga. Heidegger no define el *Dasein* en términos de un ser real o de la vida humana, sino de una totalidad (*Ganzheit*) propia de su ser, aunque él no pueda asumirla como suya.

Prosigue: «El ser de este ente es *en cada caso el mío*» (*Jemeines*) (53). El posesivo «mío» no alude a ninguna posesión de sí mismo o

del ser, de la que estarían sustraídos todos los demás, como si cada uno de nosotros poseyera privadamente su propio ser. Tanto al nosotros *mismos* como al mío pertenece el «en cada caso» (*je*), lo cual indica una constancia y una necesidad inherentes al *Dasein*, esto es, la necesaria y constante *relación* con el ser. Que el *Dasein* sea en cada caso «yo mismo», significa que este ente tiene que asumir siempre un *sí-mismo*, mas no en y por sí mismo, es decir, individualmente, sino como aquello que le concierne constante y previamente. Que el ser del *Dasein* sea en cada caso *el mío* quiere decir que este ente no experimenta su ser de una vez y para siempre, sino en su constante poder ser. El *Dasein puede* acometer en cada caso su ser como lo propio de él. El *mío* al que él está referido compete a todo *Dasein*. Todo hombre puede experimentarlo como propio. Incluso, el *Dasein* debe asumir la responsabilidad de su propio ser. Pero esto de ninguna manera quiere decir que él sea determinado subjetivamente o como algo ya establecido, sino, más bien, que él no puede delegar la responsabilidad de su relación con el ser, ni hacerlo depender de su propia voluntad. La razón de ello está en que el *Dasein* sostiene una relación previa con su propio ser o, en otros términos, a él le *va* de manera constante su ser.

En el irle al *Dasein* su propio ser se pone de manifiesto la movilidad circular inherente a la pregunta por el sentido del ser, por cuanto esta pregunta remite al *Dasein* y este ente es determinado conforme a su ser. Pero no se trata en tal circularidad de una y la misma noción de ser. El Ser mismo y el ser del *Dasein* no dicen lo mismo. Más bien, se trata en ella de una conexión fundamental entre el ser por el que se pregunta, el Ser en general, y el ser del ente que hace la pregunta por el ser. Esta circularidad encierra una doble relación, a saber, la del *Dasein* con su ser y la del ser del *Dasein* con el Ser en general, donde el problema central no son tanto los *relata* (ser y *Dasein*) como la tensión de la relación en cuanto tal, o el espacio de juego abierto al «relacionarse con» (*Sich-verhalten-zu*). Heidegger aborda en esta dirección las dos determinaciones esenciales del *Dasein*: la «existencia» (*Existenz*) y el «ser en cada caso el mío» (*Jemeinigkeit*).

La existencia es la «*esencia*» del *Dasein*» (54). Heidegger también se aparta, así como sucede con el *Dasein*, de los conceptos corrientes de existencia y esencia. Para la tradición el *Dasein* es equivalente a *existentia*, así como esencia (*Wesen*) lo es a *essentia*. Esta última menciona lo que la cosa es, su quiddidad (*was-sein*), es decir, aquello que hace que sea como es. *Existentia* significa, por su parte, la realidad existente o «ante los ojos» (*vorhandenheit*), del ente cuya presencia no es conforme al *Dasein*, pues Heidegger no define este ente como un ser real o un ser creado, sino de acuerdo con su exis-

tencia, la cual de ninguna manera puede equipararse con el modo de ser de las cosas. Es propio de ellas la esencia en cuanto quiddidad, mas no como existencia, pues ésta concierne exclusivamente al ser del *Dasein*, no al de las cosas. La existencia responde a la pregunta por el modo como se constituye realmente el *Dasein*. Su esencia no fija lo que él es de una vez y para siempre, sino que determina lo que él *puede ser* en cada caso. Y lo que él puede ser no depende de su voluntad o de fuerzas extrañas, sino que es consignado por su propio ser. Su modo de ser esencial reside en la relación con su ser (*Zu-sein*). Por esta razón, el *Dasein* es para Heidegger un concepto esencialmente relacional, con base en el cual su propio modo de ser es definido por su apertura a su ser.

Reflexionar sobre la intimidad *entre el Dasein* y su ser equivale a pensar la estructura fundamental de su relación, en la cual no sólo ellos intervienen como *relata*, sino también una ligazón entre el ser del *Dasein* y el Ser mismo. «El Ser mismo, con relación al cual el *Dasein* puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera, lo llamamos *existencia*» (22). La determinación esencial del *Dasein* hace siempre el llamado al ser y, en consecuencia, a la relación entre ellos. Pero, si bien la relación entre ser y *Dasein* indica la intimidad de ambos, ésta de ninguna manera significa su identidad y, mucho menos, la del ser del *Dasein* y el Ser mismo. El *Dasein* se relaciona con el Ser mismo, no sólo con su ser, de tal suerte que a partir del Ser mismo él es un ente abierto para sí mismo en su ser. En la existencia se establece la relación del ser propio con el ser del *Dasein*, gracias al cual en aquélla se descubre su «ser fuera de sí», esto es, el carácter *ek-stático* (ἐκστατικός) mediante el cual la existencia determina al *Dasein*. Esto quiere decir que a ella pertenece la apertura del Ser en general, en tanto que la existencia pensada *ekstáticamente* sólo puede aclararse y comprenderse a partir de ella. El Ser en general está ligado a la existencia, de tal modo que en su relacionarse con él, el *Dasein* se comprende en su ser. El ser como ser suyo no es algo dado; antes bien, tiene que ejecutarse en su relación con el ser en cuanto tal, ya que en ésta comprende su ser. Por ello, la pregunta por el sentido del ser conduce a la pregunta por el ser como relación y por el entre (*Zwischen*) que la soporta.

La otra determinación esencial del *Dasein* reza: «El ser *que le va* a este ente en su ser es en cada caso el *mío*» (54). Esta determinación es una explicitación de la anterior, por cuanto reitera la doble mención al ser impreso en la existencia, cuando alude al *irle* el ser al *Dasein* en su ser. En el *le va* se conjugan las dos formas de preguntar por el ser, de tal suerte que al *Dasein* le va su ser, porque en este *irle* su ser, le va de antemano el Ser mismo. Precisamente por *irle* el Ser mismo la relación con su ser constituye su «posibili-

dad más propia» (*eigensten Möglichkeit*) (54). El «ser es en cada caso el mío» (*Je-meinigkei*) alude cada vez al ser propiamente dicho, el cual es siempre ahí y abierto para mí, en la facticidad arrojada de mi ser.

El *Dasein* se comprende a partir de su posibilidad más propia. Ésta es la más propia por cuanto se arraiga en la relación en la que al *Dasein* le va su ser y concierne, por tanto, a su existencia. Se trata en ella de una posibilidad existencial (*existenzial*), esto es, de una posibilidad constitutiva del ser del *Dasein*, y no simplemente de una que se tiene y que él realiza en forma existencial (*existenzial*), es decir, ónticamente, en el sentido de una existencia dada en su particularidad. La posibilidad existencial y más propia es más bien aquella en la cual el *Dasein* mismo *puede* realizarse. Pero ella permanece irrealizable en cuanto tal, ya que de lo contrario tendría que anularse el relacionarse del *Dasein* con su ser. Por ello debe caracterizarla una constancia en la que el *Dasein* se define esencialmente como posibilidad, es decir, en la que él puede ser en cada caso.

La posibilidad más propia del *Dasein* abre su poder ser. Él es en este sentido esencialmente poder-ser, pues se encuentra determinado por el Ser mismo. Gracias a su poder ser él es siempre más de lo que efectivamente es en cada momento. Pero el poder de su poder-ser no es generado por el *Dasein* como tal, ni se identifica con el poder devenir algo real. Dicho poder es el poder relacionarse con su propio ser. En el poder relacionarse con su propio ser el *Dasein* puede ser-sí-mismo. El ser-sí-mismo se funda en el poder ser-sí-mismo. El poder ser-sí-mismo exige un ser fuera de sí y, con ello, un alejamiento de sí mismo, a partir del cual el *Dasein* se acerca a sí mismo y experimenta su ser-sí-mismo. Esta concepción circular del ser gira así en torno a lo mismo, a saber, el Ser mismo y el ser-sí-mismo del *Dasein*. El *Dasein* se comprende a sí mismo, no por sí mismo, sino en la circularidad del ser, en la cual se ejecuta la relación con su ser, esto es, existe.

La existencia del *Dasein* menciona la posibilidad más peculiar, en virtud de la cual el *Dasein* sostiene una constante relación con su ser y *puede*, con ello, ser-sí-mismo. En esta libre relación la posibilidad constituye un carácter fundamental del Ser mismo y, en cuanto tal, «la más original y última determinación ontológica positiva del *Dasein*» (16). A partir de la relación con el ser, sin la cual el *Dasein* de ninguna manera puede ser, él puede «elegirse a sí mismo, ganarse o también perderse» (54). La posibilidad más propia abre al *Dasein* sus posibilidades de ser. Es necesario tener presente que con estas posibilidades el *Dasein* no descubre su propia posibilidad ni, por tanto, su ser, porque sólo con base en ésta pueden ellas abrirse y el *Dasein* elegirse a sí mismo, es decir, encontrarse a

sí mismo y ser propiamente (*eigentlich*) o perderse a sí mismo y ser impropriadamente (*uneigentlich*). La impropriedad es un modo deficiente de la existencia propia y sólo puede entenderse, en consecuencia, a partir de ésta. Pero la propiedad, a su vez, no es algo ya dado, sino algo que tiene que conquistarse y esto sólo sucede desde el plano de la impropriedad. Propiedad e impropriedad pertenecen así a la circularidad que caracteriza la pregunta por el ser.

Heidegger parte, en su proceder metódico, no del ser en su propiedad, sino de la constitución de la «cotidianidad» de término medio» (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) (27). En su análisis inicial el *Dasein* se muestra «en sí mismo por sí mismo» (26), pero de esta forma se oculta al mismo tiempo la comprensión propia de su ser. Lo inmediato del término medio se descubre «en su indiferenciada modalidad inmediata y regular» (55). Sin embargo, la «cotidiana indiferenciación» que Heidegger llama término medio, lejos de ser algo negativo, señala «un carácter fenoménico positivo de este ente» (55), ya que es constitutivo del rasgo ontológico del *Dasein*. La cotidianidad del término medio es un existenciario (*Existential*), pues trata del ser, aunque éste se encuentre encubierto en la cotidianidad como tal (57). La cotidianidad del *Dasein* da cuenta de su posibilidad inmediata real, pero en ésta subyace ya el poder-ser de su posibilidad más peculiar.

b) La estructura trimembre de *Ser y Tiempo*
y el estado de abierto como totalidad

A todos y cada uno de los pasos de la elaboración de la pregunta por el ser pertenecen siempre tres momentos, los cuales no se derivan uno del otro y no son pensados, por tanto, conforme a una idea de fundamentación. Antes bien, se copertenecen de tal suerte que son co-origenarios entre sí. Pero su igual originalidad sólo tiene lugar en el todo de la estructura de sus momentos. «Todo destacar uno de estos momentos significa destacar con él los demás, es decir, ver en cada uno el todo del fenómeno» (66). No obstante, Heidegger pone de relieve al mismo tiempo el primado de uno de ellos, en tanto sirve de articulación de los otros momentos en un todo. La comprensión de la copertenencia de los elementos que integran en un todo la estructura trimembre dominante en el completo desarrollo de *Ser y Tiempo*, así como el primado de uno de sus momentos, son una condición *sine qua non* de la comprensión de la obra. Por ello, la presente interpretación tendrá que dar cuenta del significado de la prioridad de la confluencia y concernimiento de ambos problemas en dicha estructura. Sin embargo, esto se hará básicamente en relación con la unidad del tiempo y los tres éxtasis tempo-

rales, en los cuales hay una primacía del futuro sobre el pasado y el presente, pero también una co-originalidad entre ellos.

La exposición de la estructura trimembre en el despliegue de la pregunta por el ser del *Dasein* se efectúa de acuerdo con diferentes niveles de su elaboración, en la cual la triple estructura de cada uno de éstos encierra una unidad. Aunque se menciona esta unidad desde un comienzo en la estructura del «ser-en-el-mundo» (*In-der-welt-sein*), sólo se la fundamenta al final de la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein*, en la temporalidad. La unidad de la estructura trimembre presente en *Ser y Tiempo* bajo diferentes aspectos, constituye un todo que Heidegger tematiza y consolida en el transcurso de la obra. Por eso, habrá que pensar la idea de totalidad con respecto a los diferentes momentos de su estructura trimembre.

Esta estructura encuentra en el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) su «verdad más originaria» (24), pues él expresa la totalidad constitutiva del Ser en general, en cuya apertura se arraiga el poder-ser más peculiar y se abre con ello la posibilidad más peculiar en el ser del *Dasein*. El estado de abierto constituye la constante posibilidad mediante la cual el *Dasein* experimenta el *Da* (ahí) de su ser-ahí que es en cada caso *el ser del ahí*. El ser en cada caso *ahí* indica que el *Dasein* no es un ente cerrado en sí mismo, sino un ente abierto en su existencia. Él existe en la apertura de su *Da* y, por tanto, del ser. La apertura del *Da* le abre el ingreso a su ser, por cuanto el ahí expresa su estado de abierto, en el cual él existe. El estado de abierto pertenece al modo de ser posible que determina la existencia del *Dasein*, esto es, al modo de la apertura de su ser. Sin embargo, Heidegger no limita dicho concepto al ser del *Dasein*, sino que lo proyecta al Ser en general del ente en el todo. El estado de abierto del ahí del *Dasein* reside en la apertura del Ser mismo. El estado de abierto del Ser en general abre al *Dasein* la posibilidad de experimentar no sólo su ser-*ahí*, sino también el ser-*ahí* en su totalidad. El *Da* es así el punto de convergencia del ser del *Dasein* y el Ser en general. El *Dasein* definido como posibilidad es el *entre* (*Zwischen*) de la relación de su ahí y el Ser mismo.

c) El poder-ser como comprender

Tres momentos co-originarios conforman el estado de abierto en su unidad: el «encontrarse» (*Befindlichkeit*), el «comprender» (*Verstehen*) y el «habla» (*Rede*). En la elaboración de la pregunta por el ser, se debe a dicho fenómeno la apertura del *ser-posible* y del *poder-ser* del *Dasein*. A pesar de que este ente sólo los experimenta en el todo de la articulación unitaria de las tres formas del estado de abierto, Heidegger los aborda más explícita y concretamente en el

«comprender» (*Verstehen*). La razón de ello está en que a la relación entre el Ser en general y la existencia del *Dasein*, impresa en la apertura del *Da* del estado de abierto, es inherente la *comprensión* del ser del *Dasein*. El comprender, así como cualquier estructura de *Ser y Tiempo*, debe abordarse como un todo y, en este sentido, de acuerdo con la estructura completa del estado de abierto. Sin embargo, con el fin de resaltar el ser posible y el poder-ser, la presente interpretación centrará el análisis del comprender en su carácter existencial, el cual es abordado a partir de su significado óntico (161).

Para ambas acepciones del comprender es común un poder (*Können*). En su significado óntico, comprender quiere decir poder algo, o bien, poder entenderse en algo, en el sentido, no tanto de un saber, como de un oficio o habilidad. Comprender quiere decir, en este caso, estar en capacidad de acceder a algo, tener la disposición para llevar a cabo una cosa. La capacidad o disposición para efectuar una cosa encierra una posibilidad de ser en algo, por ejemplo, en una práctica. El poder acentuado en el comprender cotidiano denota ya la posibilidad de efectuar algo.

En contraste con esta forma de comprensión, el poder impreso en el comprender existencial no hace mención a la realización subjetiva u objetiva de algo, sino al ser. El poder inserto en el comprender está referido al ser del *Dasein*. Heidegger caracteriza originalmente este comprender como «poder-ser» (*Sein-können*). Para abordar el significado de este poder-ser, acude al artificio lingüístico del término «lo podido» (*Gekonnte*) del poder (*Können*) en el comprender.

Lo *podido* en él no menciona ningún *qué* en el sentido de un algo con el que uno estaría familiarizado, sino el ser como existencia (161), de la cual el comprender es su momento esencial. Lo podido no significa lo que se ha logrado llevar a cabo o lo que se puede efectuar, pues esto denota la posibilidad de algo y lo podido concierne al ser y, por tanto, a la dimensión ontológica del *Dasein*. Pero su mención al ser no significa su identificación con él, pues en razón del ser como existir lo podido se establece en cuanto tal. Lo podido encierra un poder que le viene del Ser mismo, en tanto *poder-ser*. Lo podido en el comprender es entonces el poder que, como posibilidad, define a *Dasein*. Él es en un sentido estricto el poder medial de *Dasein* y ser. Lo podido es el espacio de juego del poder-ser, en cuanto relación entre ellos. Sin embargo, lo podido acarrea igualmente un no-poder-ser en el poder-ser, en el sentido de la imposibilidad de la no relación de ser y *Dasein*, sin la cual éstos se identificarían. El *Dasein* no puede alcanzar por sí mismo su ser-sí-mismo, sino en su estado de abierto, pues éste le abre la posibilidad de poder ser en la relación con su ser.

El comprender en cuanto «lo podido» hace el llamado al poder-ser del *Dasein*. El poder-ser del *Dasein*, el poder relacionarse con su ser, lo define como posibilidad. Sin embargo, Heidegger distingue el poder-ser de la posibilidad, aunque con cierta frecuencia los identifica. El poder-ser propiamente dicho corresponde al Ser mismo como relación. En este poder-ser, llamado por Heidegger «el más peculiar poder-ser», reside el poder-ser adscrito al *Dasein* como la posibilidad *más peculiar*. Lo podido en el comprender es el ser como poder-ser. Con respecto a este poder-ser es necesario entender el comprender. En lugar de estar referido a un objeto, el comprender es más bien el objeto propio del poder-ser, por cuanto en éste se constituye como tal. El *Dasein* se da a comprender siempre ya a sí mismo en el comprender como ser-posible. Él es en cada caso un ser-posible como el poder podido en el comprender. El peculiar modo existencial en que Heidegger introduce este concepto aparece entonces en la conexión del ser-posible con el poder-ser.

Así como Heidegger asigna el ser-posible al *Dasein*, también acopla el poder al ser y atribuye a éste un poder. El poder atribuido al ser y el ser acoplado al poder expresan, por un lado, el rasgo ontológico de este último y, por el otro, la potencialidad del ser. Ésta no alude al ser potencial de algo que aún no es realmente, tampoco a la capacidad o posibilidad de ser del *Dasein*, sino al estado de abierto del Ser en general. Heidegger ve en el poder-ser más peculiar lo esencial del Ser mismo, a saber, su potenciar la apertura, en la cual el *Dasein* se comprende en su ser o bien en su ser-ahí. El poder-ser más peculiar menciona el Ser mismo como relación en la que el *Dasein* se comprende a sí mismo en la constitución de su ser. El estado de abierto dota al ser del *Dasein* del poder de la apertura, en cuanto abre la posibilidad de irle al *Dasein* su poder ser, es decir, la posibilidad de la relación entre su ser-posible y el más peculiar poder-ser. El estado de abierto del *Dasein* determina como poder-ser la posibilidad que tiene siempre ya este ente de relacionarse con su ser y, por tanto, su existencia. El poder que se arraiga en la relación abre el ser-posible del *Dasein*. Éste es impensable sin ella. El *Dasein* es lo que puede ser en cada caso en el poder-ser de la relación. Él se comprende siempre a sí mismo en la posibilidad de ser en él mismo que se abre en el poder-ser de la relación. La posibilidad abierta por el poder-ser es la posibilidad más peculiar propia del *Dasein*. A causa de dicho poder-ser el comprender constituye existencialmente el ser del *Dasein*.

La posibilidad que caracteriza al *Dasein* se arraiga en el ser del *Da*. El *Da* del *Dasein* expresa la apertura del ser como poder-ser. Gracias al ser impreso en el *Da*, el *Dasein* es una esencia que puede. Recién sobre la base de lo podido, se descubren a su vez en él las

posibilidades de lo que puede ser y no puede ser fácticamente. Pero así como Heidegger no restringe el poder-ser al ser-posible, tampoco identifica este último con las posibilidades fácticas que el *Dasein* puede o no realizar. El ser-posible es para Heidegger la posibilidad en un sentido *existencial*, en la cual el *Dasein* se comprende en su ser. A la forma de ser de este ente «pertenece el ser-posible en un modo peculiar» (271), como su «más original y última determinación ontológica positiva» (161). El *Dasein* es primordialmente un ser-posible y por esta razón la posibilidad existencial no puede identificarse de ninguna manera con sus posibilidades contingentes, esto es, con lo aún no real, pues, «el *Dasein* no es algo ante los ojos que posea además por añadidura el poder algo» (161). Él puede decidirse y optar por una de ellas, porque es siempre ya existencialmente un ser-posible.

La posibilidad existencial está igualmente separada de la posibilidad modal o categorial, pero también de la simple posibilidad lógica, en el sentido de Kant. En contraste con éstas, el carácter original de la dimensión ontológica de la posibilidad existencial se descubre en y por la apertura del peculiar poder-ser. De acuerdo con éste el *Dasein* es definido como ser-posible, o bien, como ser *libre*. «El *Dasein* es la posibilidad de ser libre *para* el más peculiar poder-ser» (161). Sobre la base del poder-ser más peculiar y su correspondiente ser-posible, Heidegger caracteriza el comprender como «proyecto» (*Entwurf*) (162).

Él delimita el carácter existencial de esta estructura frente a su significado existencial (*Existenziell*). El proyecto no menciona la relación del *Dasein* con un plan preconcebido, conforme al cual él orientaría su ser. Tampoco tiene el sentido de un ponerse en dirección de su ser, a partir de lo que él no es aún, o de lo que él es de acuerdo con su pensamiento. El *Dasein* no produce desde sí mismo el proyecto, pues éste es una caracterización fundamental del ser del *Dasein*, en tanto lo proyecta sobre el ser-posible de su propio poder-ser. El *Dasein* se comprende a sí mismo en el proyecto como su poder-ser. En el poder-ser proyectante el *Dasein* es primariamente ser-posible. Gracias al proyecto el *Dasein* se comprende en la posibilidad que es en él mismo. La apertura de comprender es un proyectar existencial, en el cual se pone de manifiesto el puro ser posible del poder-ser del *Dasein*.

Pero, como el *Dasein* es un ente determinado esencialmente por el *encontrarse*, el proyectar no concierne solamente a la posibilidad existencial, sino también a las posibilidades fácticas que justamente son dejadas en libertad en el ser-posible más propio del *Dasein*. El encontrarse da a comprender al *Dasein* su ser-posible como ser-arrojado. A su vez, el comprender mantiene abierto el encon-

trarse en su poder-ser. Su ser-posible abre comprendiendo las posibilidades de su existir fáctico, de tal modo que el *Dasein* se mantiene con ello como ser-posible de su poder-ser. Heidegger distingue así la posibilidad «proyectada» (*entworfen*) existencialmente, de la posibilidad arrojada (*geworfen*) fácticamente en el encontrarse, de tal suerte que el *Dasein* se relaciona siempre ya con su ser en la facticidad arrojada. El estado de arrojado sustenta su facticidad. El *Dasein* es transido ya como posibilidad arrojada en el proyectar como un modo fundamental en el que se relaciona con su ser. La posibilidad existencial que le va al *Dasein* en la apertura que proyecta de su ser es, por ello, la constancia del ser arrojado en el *Dasein* como posibilidad. Ambas posibilidades constituyen el estado de abierto del ser del *Dasein* en su co-originalidad, esto es, como un comprender encontrándose y como un encontrarse comprensor. El *eksiste* siempre ya como proyecto arrojado.

El comprender, caracterizado como proyecto, abre el poder-ser al *Da* en su espacio de juego fáctico. El ser arrojado del *Dasein* no acontece sin más en él, por cuanto está determinado ya por el rasgo de proyección del comprender, en tanto recién ésta suelta las posibilidades fácticas. El *Dasein* experimenta en su facticidad su ser-posible más propio, abierto en el proyecto. Él lanza su ser-posible en sus posibilidades fácticas, porque proyecta de antemano su ser-posible en el más peculiar poder-ser y, por tanto, en la apertura del estado de abierto del Ser en general.

La forma existencial de la proyección eleva al *Dasein* por encima de lo que efectivamente es como ente ante los ojos. Él es más de lo que de hecho es ahora, porque se encuentra en una relación constante con su poder-ser, el cual lo define como ser-posible y lo determina, además, en sus posibilidades fácticas. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que el *Dasein* pueda rebasar su facticidad, ya que a ésta pertenece esencialmente el poder-ser en el que él puede existir fácticamente. En el poder-ser del *Dasein* se prueba por qué él no existe a partir de sí mismo ni de las cosas que lo rodean, sino «más allá» de lo que es actualmente, en un constante ser-fuera-de-sí. El poder-ser está integrado ya a la facticidad del *Dasein*, que es la certificación de la proyección en su facticidad. Por esta razón, el ser posible arraigado en el poder-ser, tampoco es menos de lo que el *Dasein* es fácticamente, puesto que él es ya existencialmente lo que *aún no* es ni puede ser en su poder-ser. Si por su ser-posible el *Dasein* existe más allá de sí, él es existencialmente lo que *aún no* es, esto es, lo que constantemente puede ser (posibilidad) en su poder-ser. Lo que él *es* menciona el ser como poder-ser, con base en el cual el *Dasein* es lo que puede ser, pues su proyectarse en las posibilidades de su poder-ser constituye el estado de abierto del *Da*.

El comprender constituye como proyección el ser del *Da*. El poder-ser establece el estado de abierto por medio de la inserción de su proyección en la facticidad del *Dasein*, de tal forma que este ente es proyectado en su «por mor de que» (*Worumwillen*), esto es, relativamente a-sí-mismo o bien, relativamente a su poder ser consigo mismo, comprendiéndose en su más peculiar poder-ser. Éste constituye el «por mor de» lo que el *Dasein* es en cada caso, lo que es ya como posibilidad de ser él mismo. En este sentido incorpora e interpreta Heidegger la sentencia pindárica: «Llega a ser lo que eres» (163). Lo que se llega a ser o no se llega a ser no depende de ningún plan preconcebido o de una posibilidad vacía o contingente, sino de la posibilidad conforme a la que el *Dasein* existe fácticamente en su poder-ser. Dicha sentencia puede traducirse entonces como sigue: llega a ser tu poder-ser, es decir, se llega a ser o no se llega a ser lo que el *Dasein* es en virtud de su relación originaria con su más peculiar poder-ser.

d) La totalidad de la cura como ser unitario del *Dasein*

La pregunta por el ser en *Ser y Tiempo* acarrea siempre la pregunta por la totalidad. Ésta hace parte de toda su elaboración y por eso Heidegger la aborda a la par de la pregunta por el ser. La totalidad menciona, no el todo del ente, sino un todo referido al ser. Inicialmente Heidegger la circunscribe a la estructura del «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*). «El ser en el mundo es una estructura original y constantemente *total*» (200). La interpretación de esta estructura constituye el punto de partida de la analítica existencial del *Dasein*, en tanto analiza el todo de la pluralidad de las realizaciones y referencias de este ente, en su forma de ser cotidiana. Precisamente por hacer énfasis en la forma de ser cotidiana del *Dasein*, el todo inherente a la estructura del ser-en-el-mundo parece disolverse en un simple agregado de fenómenos, cuya composición constituiría la totalidad de dicha estructura, y de la cual se desprendería su unidad. Sin embargo, la totalidad que pertenece a la pregunta por el ser no es una composición de elementos, ni su unidad resulta de ésta. El ser-en-el-mundo encierra una totalidad conforme al ser y no al ente, razón por la cual esta estructura no es un agregado de los diferentes modos de ser del *Dasein*. El tema expreso de su análisis es una «pluralidad fenoménica» (200) de las diferentes formas cotidianas de ser del *Dasein*. Pero el todo estructural del ser-en-el-mundo puesto al descubierto en dicha pluralidad es tan sólo el trazo vacío y general de una primera mirada. La pluralidad presente en la estructura del ser-en-el-mundo reclama por ello el llamado a una totalidad estructural, en la cual se logre una «mirada fenomenológica de la *unidad* del todo en cuanto tal» (200). El acce-

so a esta unidad supone el tránsito del análisis del ser-en-el-mundo al ser de esta estructura.

En este tránsito el todo compuesto del ser-en-el-mundo se revela en su totalidad, lo cual sin embargo no significa que ésta resulte de aquél. La totalidad hace referencia al ser y como tal se encuentra presente ya en la pluralidad de dicha estructura. Luego del descubrimiento del ese todo, se trata ahora de determinar expresamente de un modo existenciarior-ontológico «*la totalidad originaria del todo estructural del Dasein*» (200). Heidegger introduce esta tarea con la pregunta: «¿cómo se debe definir ontológico-existenciariormente la totalidad del indicado todo estructural?». La elevación del todo al ser del *Dasein* como totalidad se efectúa en virtud del fenómeno de la «cura» (*Sorge*). La cura es el camino en dirección a la pregunta por el ser, que permite comprender en su unidad el todo analizado en la estructura del ser-en-el-mundo. Con la introducción de la cura, Heidegger no sólo restringe la totalidad del todo, sino que muestra además el primado de aquélla sobre ésta, ya que la cura como totalidad «sustenta ontológicamente el todo estructural en cuanto tal» (201). La cura es una totalidad provista de unidad, pero no hay que pensarla como una totalidad separada del todo, sino que está presente en éste, «de tal suerte que es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura en su posibilidad estructural» (201).

Para realizar el análisis de la totalidad en la estructura de la cura, Heidegger no tiene en cuenta el aspecto óntico de ésta, sino solamente el aspecto ontológico-existenciarior. Por tanto, excluye de él «actos o movimientos especiales como el querer y el desear o el impulso y la inclinación» (214). Todos estos fenómenos se fundan en la cura, por cuanto es «anterior» a ellos ontológicamente. La *aprioridad* de su rasgo ontológico-existenciarior reside en la totalidad originaria de su estructura. La aprioridad ontológica de esta totalidad se caracteriza por una «generalización» (*Verallgemeinerung*) que Heidegger destaca frente a la «generalización óntico-teórica» (220), en la medida en que apunta a la constitución del ser abierta en cada caso como la totalidad condicionante del todo estructural del ser-en-el-mundo. Al fenómeno de la cura sirve de base la totalidad de una «“generalidad” trascendental» (220), esto es, la totalidad del estado de abierto en general. «Este estado abraza el todo de la estructura del ser que se hizo explícita en el fenómeno de la cura» (242). El concepto ontológico de la cura se apoya en el ser del *Dasein* como existencia, y traza, al mismo tiempo, el camino que conduce a la pregunta por el Ser en general. «La analítica del *Dasein*, que penetra hasta el fenómeno de la cura, tiene por misión preparar los problemas ontológico-fundamentales, *la pregunta por el sentido del Ser en general*» (203).

La cura experimenta su carácter ontológico-existencial por medio del poder-ser más peculiar, en virtud del cual el *Dasein* se ajusta en cada caso. En este poder-ser se arraiga la posibilidad más peculiar del *Dasein*, no en el sentido de una no-realidad que se hará realidad algún día, con la cual dejaría de ser posibilidad, sino de un ser-posible que se mantiene como tal relativamente al poder-ser. Con relación a éste el *Dasein* es en cada caso previamente para sí mismo. Esto quiere decir que él sólo puede ganar su ser para sí mismo *más allá de sí mismo*. Este «más allá de sí» evita que el *Dasein* se identifique con un sujeto aislado del mundo, y lo consolida, al contrario, como un ser-en-el-mundo en cuanto tal. El *Dasein* descubre el más allá de sí mismo en la apertura del poder-ser, con relación al cual él es siempre sus posibilidades. A la estructura de la cura pertenece un más allá, que se instaura en el poder-ser y con el cual la existencia experimenta su carácter *ekstático*.

En la cura le va al *Dasein* su poder-ser. La interpretación del ser del *Dasein* como cura resulta de la definición de este ente, según la cual a él le va el Ser mismo en su ser. Por eso, el *Dasein* realiza la experiencia del ser en la dimensión ontológico-existencial de la cura. De acuerdo con el «le va», la aborda Heidegger como una estructura unitaria del ser del *Dasein*, que apresa en sí una pluralidad de elementos articulados entre sí y ajustada a la totalidad del todo estructural. Heidegger define esta unidad articulada de la cura como «pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)» *Sich-vorweg-schon-sein-in (der-Welt) als sein bei (innerweltlich begehrenden Seienden)* (213). Esta estructura trimembre de la cura corresponde respectivamente a los caracteres ontológicos fundamentales del *Dasein*: existencialidad, facticidad y caída.

La cura como «pre-ser-se» (*sich-vorweg-sein*) experimenta su carácter ontológico-existencial mediante el poder-ser, con relación al cual dicho elemento expresa el «más allá de sí». El pre-ser-se articula la totalidad de la cura, por cuanto está presente en todos los elementos constitutivos del ser-en-el-mundo, de tal suerte que los comprende en forma integral. Los otros elementos de la cura, a saber, el «ya-en-el-mundo» (*schon-sein-in (der Welt)*) y el «ser-cabe» (*sein-bei*) son caracteres inherentes al pre-ser-se y, como tales, considerados como pre-ser-se-ya en el mundo y como ser-cabe del ente que sale al encuentro dentro del mundo. El pre-ser-se es el elemento primario de la estructura trimembre de la cura, porque se conduce relativamente al poder-ser más peculiar, con lo cual asume el rasgo de anticipación de la cura en la estructura del ser. La apertura anticipadora del pre-ser-se deja abierta en sí una dimensión infranqueable con lo que anticipa el más peculiar poder-ser. Por ser el

pre-ser-se relativo a éste, constituye «la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* (*Freisein für*) posibilidades existenciales propias» (213). En esta posibilidad radical se efectúa la comprensión del ser del *Dasein*, razón por la cual es necesario explicitarla originariamente con relación al poder-ser más peculiar, en el cual la totalidad se revela en su posibilidad más propia.

La generalidad ontológica de la cura se establece en la estructura formal del «le va» que Heidegger determina como pre-ser-se. Si bien la unidad estructural del ser-en-el-mundo se descubre en la cura como pre-ser-se, esta aprioridad formal no significa que el pre-ser-se pueda comprenderse aisladamente. El pre-ser-se no constituye por sí solo la totalidad de la cura, sino el elemento común de su pluralidad trimembre, la cual articula originariamente. Es menester pensarlo entonces, como proyecto, en conexión con el estado de arrojado (ser-ya-en) y el ser-cabe de lo que se cura (*Besorgen*) (215). Esta estructura no se identifica entonces con la anticipación del pre-ser-se, pues al mismo tiempo que se abre al poder-ser, la existencia está ya arrojada en un mundo y en este sentido la cura es un pre-ser-se arrojado fácticamente en el mundo.

La determinación del ser del *Dasein* como cura, prepara el camino a la pregunta por el Ser en general. Por ello, la pregunta por la unidad del ser-en-el-mundo, cuya totalidad es consignada en la cura, se ajusta al análisis de la comprensión del *Dasein* en su ser. La pregunta por el Ser en general orienta la pregunta por el ser del *Dasein*. Pero el acceso al Ser mismo reclama a su vez esta última pregunta, pues ella traza el camino que permite alcanzar y comprender el fenómeno unitario de la estructura total del ser-en-el-mundo. El descubrimiento de la totalidad del ser de la cura constituye un paso decisivo en dirección a la pregunta por el sentido del Ser en general, porque en el ser como cura el *Dasein* es abierto en la unidad de existencia, facticidad y caída, con lo cual el ser es determinado en la apertura del Ser en general. La unidad de dicha estructura trimembre formula por primera vez una circunscripción ontológica de la totalidad del todo estructural del *Dasein*.

Pero, aunque Heidegger eleva la cura al rango de la totalidad del todo estructural de la existencia, ella no puede ser un punto de llegada, porque aún no responde definitivamente a la pregunta por el ser del *Dasein* y no puede hacerlo, porque no da cuenta de su sentido, esto es, del último horizonte de la comprensión del ser. Con la cura se ha vislumbrado ciertamente la totalidad estructural unificada del *Dasein*, pero esta totalidad guarda un carácter formal. Tampoco se ha desplegado la posibilidad más peculiar de la cura en su movilidad fenomenológica. Debido a que el análisis de la cura aún no ha puesto al descubierto la totalidad en el ser del *Da-*

sein, es necesario mostrar de qué manera la totalidad impresa en el rasgo ontológico de la cura designa su sentido.

Heidegger evalúa el resultado ontológico de la totalidad articulada en la estructura de la cura, y en esta evaluación encuentra que la analítica del *Dasein* elaborada en la primera sección adolece de una «insuficiencia esencial» (255), pues no proporciona una ontología completa del *Dasein* y sólo tiene por ello un carácter provisorio con respecto a una respuesta a la pregunta por el ser del *Dasein*. Lo que se busca da entonces la pauta no sólo para descubrir dicha insuficiencia, sino también para rebasarla: la respuesta a la pregunta por el sentido del Ser en general. Pero la posibilidad de responder a esta pregunta exige su formulación radical, a partir de la comprensión del ser del *Dasein*.

El carácter preparatorio de la analítica del *Dasein* consiste en descubrir el ser del *Dasein* sin ocuparse expresamente de la interpretación del sentido del ser de la cura. El análisis hecho en la primera sección prepara dicha interpretación, por cuanto pone en obra la totalidad de la estructura originaria del ser del *Dasein* como cura. Sin embargo, aún no se ha tematizado expresamente en ella el fundamento de tal totalidad, así como tampoco el poder-ser propiamente dicho del *Dasein*. Por esta razón, es necesario hacer de manera renovada la pregunta por el ser de la totalidad del *Dasein* y por su unidad.

3. *Totalidad y propiedad en la exégesis ontológico-originaria del Dasein*

a) *Totalidad y propiedad como presupuestos del ser del Dasein*

En ningún momento puede perderse de vista la doble forma de preguntar por el ser en *Ser y Tiempo*, a saber, por el Ser en general, como la pregunta que orienta el desarrollo de la obra, y por el ser del *Dasein*, como la pregunta que debe ser elaborada para poder responder a la primera. Esta doble forma de preguntar se presenta de tal suerte que sin la idea de la primera no es posible emprender la elaboración de la segunda y sin la elaboración de ésta no es posible comprender y responder a la pregunta por el Ser en general. Elaborarla significa para Heidegger preparar su respuesta. La preparación de la pregunta por el ser en la primera sección parte del análisis del *Dasein* conforme a su cotidiana impropiedad, a la que Heidegger llama «término medio» (55), y termina con el descubrimiento del ser de dicho ente como cura.

La pregunta por el ser puede formularse como pregunta por la totalidad del ser. Heidegger describe inicialmente el ser-en-el-mun-

do como un todo y luego determina el ser del *Dasein* de acuerdo con la totalidad de un todo estructural. La estructura de la cura proporciona la primera respuesta al problema de la totalidad que emerge ya en el análisis existencial de la estructura múltiple del cotidiano ser-en-el-mundo. A este todo antepone Heidegger la totalidad de la estructura formal-existencial de la cura, la cual aborda con base en la articulación de sus miembros, mas no de acuerdo con el sentido del ser del *Dasein*. La analítica existencial del *Dasein* es el primer paso en procura de la preparación de la interpretación de dicho sentido, pero en ella se encuentra oculta aún la interpretación ontológica más originaria del ser. Ésta sólo puede revelarse paso a paso en un retroceso, donde se reitera dicha analítica hasta lograr una interpretación originaria del *Dasein* con respecto a su ser y se descubra con ello una formulación radical de la pregunta por el Ser en general, inicialmente velada en el análisis del *Dasein*.

Antes de emprender una interpretación ontológica originaria del ser del *Dasein*, Heidegger hace una evaluación de la interpretación realizada en la primera sección de *Ser y Tiempo*, en la cual revisa el análisis existencial del *Dasein* llevado a cabo, con el fin de saber cuál es su aporte real, la razón de su insuficiencia y el modo de superarla. El párrafo 45, con el que comienza la segunda sección, sirve de transición a la temática que en ella se expone, a saber, *el Dasein y la temporalidad*. Pero, como la investigación de la temporalidad conduce a la pregunta por el poder-ser total del *Dasein* y exige, además, la prueba de su propiedad, es necesario indagar primero por la totalidad propia del *Dasein*. Ciertamente la cura ha mencionado ya el ser del *Dasein*, de ahí su esencialidad, pero aún no lo ha constituido realmente en su posible totalidad y propiedad, lo cual pone al descubierto la falta de originalidad en la interpretación comprendida hasta ahora sobre la totalidad como cura. Con la fundamentación del ser total y propio del *Dasein*, la reiteración hecha sobre la analítica existencial está en condiciones de garantizar la constitución del ser original del *Dasein*. Con la determinación del posible ser total y del poder-ser propio de este ente, se cumple con la exigencia de establecer las bases para realizar una interpretación original del *Dasein* y asumir con ello el sentido de la unidad de la totalidad del ser del *Dasein*. Una vez cumplida esta tarea, aunque no es posible responder aún a la pregunta por el sentido del Ser en general, sí se ganan los objetivos que permiten formular de manera radical esa pregunta fundamental. El párrafo 45 menciona los requisitos necesarios para alcanzar tales objetivos y determinar así la totalidad del *Dasein* como cura.

La renovada pregunta por la totalidad lleva a Heidegger a cuestionar la originalidad de la interpretación del *Dasein* como cura:

«¿Podemos pretender que la caracterización ontológica del *Dasein* qua cura sea una exégesis original de este ente? ¿Con qué criterio juzgar la originalidad o no originalidad de la analítica existencial del *Dasein*? ¿Qué quiere decir en general que una exégesis ontológica es original?» (253). Para dar cuenta de este problema Heidegger recurre de nuevo al comprender (§ 32) y, específicamente, a la «situación hermenéutica» (254), la cual se constituye como «tener previo» (*Vorhabe*), «ver previo» (*Vorsicht*) y «concebir previo» (*Vorgriff*) (254). Una interpretación ontológica original sólo puede efectuarse una vez se aclare y asegure el carácter previo de tales elementos en la articulación del todo de la situación hermenéutica. Para que pueda asegurarse «el sentido de la unidad de la totalidad del ser del ente en todo» (254), es menester realizar una interpretación ontológica original, que esté en condiciones de apropiarse del «todo del ente temático» (254) en virtud del tener previo, y de fijar «la unidad de los posibles elementos estructurales» (254) inherentes al ver previo. Sin embargo, el ver previo se restringe a la impropiedad arraigada en la cotidianidad del término medio y excluye con ello el poder-ser propio de la existencia. Por esta razón, «el análisis existencial del *Dasein* hecho hasta aquí no puede pretender poseer originalidad. En el tener previo nunca ha entrado hasta ahora más que el ser impropio del *Dasein* y éste como no-todo» (255). Para que pueda efectuarse una interpretación original del ser del *Dasein*, tiene que reiterarse de nuevo la pregunta por la totalidad a la luz del ver previo de la propiedad, es decir, tiene que establecerse la estructura existencial del poder-ser propio.

El poder-ser designa una totalidad. La totalidad en cada caso posible del *Dasein* es expresada por el *fin* concerniente a dicho poder. Heidegger piensa el ser para el fin del *Dasein* por medio del fenómeno de la muerte (*Tod*). Este concepto existencial torna accesible el posible ser total del *Dasein*. Pero esta totalidad requiere de la atestiguación de su propiedad (*Eigentlichkeit*). La estructura del poder-ser propio es legitimada por la conciencia (*Gewissen*). El poder-ser total expresa en su propiedad el ser original del *Dasein*. El posible ser total y el poder-ser propio de este ente consolidan la realización de una interpretación originaria del sentido de su ser.

La posible totalidad y propiedad del ser del *Dasein* constituye la autenticidad de la existencia. El precursor estado de resuelto (*vorlaufende Entschlossenheit*) establece esa posibilidad por cuanto efectúa previamente el vínculo entre la muerte (precursar) y la conciencia (resolución) y determina con ello existencialmente el poder-ser total propio del *Dasein*. No sólo se debe al precursor estado de resuelto el afianzamiento de la existencia auténtica, sino también la experiencia originaria de la temporalidad, pues él pone al descu-

bierto el horizonte de la temporalidad con base en su constitución del poder-ser propio del *Dasein*. El precursor estado de resuelto es así el punto neurálgico de *Ser y Tiempo*, porque liga la interpretación ontológica originaria del *Dasein* con su problema culminante, la temporalidad. Deberá mostrarse, entonces, por qué el precursor estado de resuelto es decisivo para la comprensión de la tarea preparatoria de *Ser y Tiempo* y, por tanto, para responder a la pregunta por el sentido del Ser en general.

Heidegger funda la interpretación originaria del sentido del ser del precursor estado de resuelto en la temporalidad, por cuanto ésta da cuenta del sentido originario y propio de la cura y asume la condición ontológica de su posibilidad. La estructura trimembre de la cura experimenta su interpretación ontológica más originaria en la estructura trimembre de la temporalidad, pues esta última establece el sentido del ser del *Dasein*. Sin embargo, con ello no determina aún el sentido del Ser en general, ya que se limita a trazar el sentido ontológico del ser como horizonte.

b) El poder-ser total en la exégesis
analítico-existencial de la muerte

Toda determinación ontológico-existencial del *Dasein* conduce a preguntar cómo puede ser este ente en la totalidad. El poder-ser en la totalidad expresa su posibilidad más radical. Heidegger hace descansar la posibilidad del poder-ser en la totalidad en el poder-ser-para-la-muerte (*Ganzsein zum Tode*). El análisis de la muerte surge de la pregunta por el posible poder-ser-total del *Dasein*. Así mismo, el desarrollo del concepto existencial de la muerte debe poner en evidencia la posibilidad de la totalidad del *Dasein*. La pregunta por la totalidad del *Dasein*, que sirve de guía al análisis existencial de la muerte, es formulada específicamente como poder-ser-total del *Dasein*, razón por la cual se hace aquí necesario mostrar en qué sentido el *Dasein* tiene la posibilidad de ser en la totalidad.

Sin embargo, el intento por apresar el *Dasein* en la totalidad parece acarrear una dificultad insuperable, porque «mientras el *Dasein* es un ente que *es*, no ha alcanzado nunca su totalidad. Pero en cuanto la gana, se convierte la ganancia en pérdida pura y simple del ser-en-el-mundo» (258). Por tanto, el *Dasein* se encuentra esencial e inevitablemente retraído de la totalidad. Es propio de él un inacabamiento que le impide establecerse como un poder-ser-total. Al *Dasein* siempre le falta algo, a saber, el poder-ser que, aunque no se ha hecho todavía real para él mismo, puede serlo aún. Por eso, su constante estado de inconcluso parece chocar con la pretensión de apresar el *Dasein* como un todo. Alcanzar la totali-

dad significaría para él tanto como dejar de ser en el mundo. Pero el aún-no de la totalidad no hay que tomarlo necesariamente como una carencia, pues lo que falta no es algo existente en el sentido de lo ante los ojos. El aún-no expresaría una no-totalidad del *Dasein*, en la medida en que este ente sea fijado «como algo ante los ojos, a lo que se añade con constante anticipación algo aún-no ante los ojos» (259). La constancia del aún-no de la muerte antecede al *Dasein*, de tal suerte que esta antecedenencia está abierta ya para él. Por eso, antes que ser la muerte un suceso aún no real y, por tanto, algo futuro en un sentido óntico, en su sentido existencial compete exclusivamente al ser del *Dasein* y es, como tal, una constante posibilidad presente ontológicamente, en cuya «inminencia» (*Bevorsstand*) el *Dasein* siempre se comprende y es siempre ya lo que él no es aún, esto es, en la inminencia de su muerte. La inminencia de la muerte pone al descubierto el poder-ser, en el cual el *Dasein* se afianza como posibilidad. Esto quiere decir que al *Dasein* le va su poder-ser en el ser-para-la-muerte y, de acuerdo con su poder-ser, la muerte es para él su posibilidad más peculiar.

El carácter existencial de la muerte estriba en un constante «modo de ser que el *Dasein* toma sobre sí tan pronto es» (268). La muerte como modo de ser del *Dasein* lo hace comprensible como ser-para-el-fin. Ella no es un «haber llegado al fin el *Dasein*, sino un ser-para-el-fin de este ente» (268). No se trata con ello de un fin definitivo en el cual el *Dasein* ejecutaría su ser en la totalidad, en el sentido óntico del extremo al que llega el *Dasein* y con el que deja de ser ahí, sino de una determinación existencial siempre presente como la posibilidad propia de su ser. El ser-en-la-totalidad del *Dasein* como ser siempre ya su fin no puede entenderse, por tanto, en el sentido de una composición acumulativa de partes, que se agregan al *Dasein* hasta completarlo en un todo, sino de la posibilidad más propia de su ser, en la que él se define ontológicamente. La posibilidad de ser-en-la-totalidad reside en el poder-ser-en-la-totalidad del *Dasein* que se descubre en el ser-para-el-fin, o bien, en el ser-para-la-muerte. Heidegger piensa éste como *posibilidad pura*, pues en él «ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna *en cuanto posibilidad*, ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse relativamente a ella ha de aguantársela en cuanto posibilidad» (285).

Esta posibilidad encierra una imposibilidad (*Unmöglichkeit*) en la existencia del *Dasein*. La imposibilidad insita a la posibilidad pura del *Dasein* se presenta como un presupuesto para comprender el ser-posible para la muerte, pues en ella el *Dasein* puede ser propiamente para su fin. Él es su fin en la imposibilidad y a partir de ésta él es en la totalidad. No casualmente la tesis central del ser-

para-la-muerte reza: La muerte es la posibilidad de «la absoluta imposibilidad de la existencia» (278). No es, empero, evidente de suyo en qué sentido la posibilidad existencial de la muerte acarrea la absoluta imposibilidad de la existencia. Es menester rastrear el significado de esta imposibilidad en el ser para la muerte como posibilidad, para entender el poder-ser-total que se afina en el ser-para-la-muerte.

La muerte es la posibilidad más peculiar, porque es asumida con respecto al más peculiar poder-ser, en el cual el *Dasein* se comprende en la totalidad como poder-ser en la totalidad. La posibilidad más peculiar se descubre como irreferente (*unbezüglich*), pues es insustituible e inexperimentable por medio de otro *Dasein* y, en este sentido, intransferible. Además, ella es cierta (*Gewiss*). «Lo peculiar de la certidumbre de la muerte» radica en «que ella es posible a cada instante» (282), si bien es indeterminada (*unbestimmt*) en razón de su cuándo, y, por último, irrebasable (*unüberholbar*). En tanto la muerte es determinada de acuerdo con estos modos de posibilidad, ella es una «señalada inminencia» (274), pues con ésta el *Dasein* «es referido *plenamente* a su poder-ser más peculiar» (274), es decir, la señalada inminencia presente en todas las anteriores caracterizaciones de la muerte como posibilidad radica en el proyecto existencial de la muerte que se muestra en el ser para el más peculiar poder-ser.

El *Dasein* es de manera constante un ente que puede, pues está definido por la posibilidad. Pero el rasgo de ente que puede sólo se presenta cuando se lo considera por fuera de un ser que puede absoluta y totalmente. En contraste con este poder, el poder-ser del *Dasein* alberga siempre un no-poder, con el cual se pone de manifiesto la distinción entre el poder-ser del *Dasein* y el poder-ser más peculiar, propio del Ser en general como relación. El no-poder expresa la imposibilidad de que el *Dasein* pueda, como uno de los *relata*, franquear tal relación. En virtud del poder-ser más peculiar él es un ente que constantemente puede y al mismo tiempo no puede. El ser-para-la-muerte es la posibilidad en la cual entra en juego el poder y no-poder del *Dasein* como ente que puede. El poder-ser-para-la-muerte es el presupuesto de la constancia de la posibilidad más peculiar del *Dasein*, así como el punto de partida para entender la posibilidad de la imposibilidad que lo determina.

La proyección de la posibilidad existencial del ser-para-la-muerte descansa en el poder-ser más peculiar. Ella se comprende en éste como posibilidad y no simplemente en el marco de las posibilidades realizadas o disponibles para su realización. El poder-ser-para-la-muerte inaugura la posibilidad en cuanto determinación esencial del *Dasein*, pues ejecuta el poder mantener la posibilidad

de la muerte como posibilidad de ser del *Dasein*. Pero así como el más peculiar poder-ser proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, la imposibilidad de la existencia expresa un *no-poder-ser*.

El ser-para-la-muerte acarrea el poder de la muerte como el poder del límite en el cual el *Dasein* se determina como un todo. La muerte determina la experiencia del límite, más allá del cual el *Dasein* no es un ser-en-el-mundo, por cuanto en éste puede ser en la totalidad de sus posibilidades y no puede por ello mismo ser más allá. Con el ser-para-la-muerte es abierta la posibilidad de un no-poder abrirse más del estado de abierto en la apertura del mundo. La muerte ontológica-existencial es constantemente ahí, como forma originaria del ser del *Dasein*, y concierne, en consecuencia al puro ser-en-el-mundo. El poder de la muerte establece así una cerrada imposibilidad, en tanto ese poder es de manera constante ahí y asegura con ello la existencia auténtica del *Dasein*. Frente al poder de la muerte aparece en Heidegger un no-poder ontológico. Un absoluto no-poder hace parte de la comprensión de la muerte, ya que en dicho no-poder el *Dasein* tiene que poderse y experimentar como tal el poder-ser total. El absoluto no-poder se contraponen al poder absoluto, y expresa en esta contraposición una limitación del poder-ser ahí, porque el *Dasein* no experimenta de manera absoluta el poder-ser total como poder. De no ser así, él experimentaría la muerte de manera absoluta y no como la constante posibilidad presente, o sea, la posibilidad de su propio poder-ser total. La viabilidad del poder absoluto del *Dasein* haría sencillamente superfluo su poder-ser sí-mismo. Por eso, el ser del *Dasein* está ligado esencialmente a un no-poder-ser y el *Dasein* a una constante imposibilidad.

La búsqueda de la totalidad en el ser-para-la-muerte, conduce a la imposibilidad arraigada en el seno mismo del *Dasein*. El ser-para-la-muerte sólo puede erigirse como poder-ser-total en virtud de la imposibilidad que domina al *Dasein*. Según Heidegger, el ser para el poder-ser conlleva la absoluta imposibilidad de la existencia. Ésta involucra una imposibilidad, en la que se determina el límite del acontecer originario del *Dasein* como posibilidad, en tanto esa imposibilidad acarrea el no-poder propio de la búsqueda de su poder-ser en la totalidad. Sin embargo, este no-poder que se descubre en la posibilidad última de tal ente no menciona una completa ausencia de poder, o una carencia. El no-poder está dado de antemano en el *Dasein*, él es siempre ya con este ente, pues pertenece a la constancia de la posibilidad, en cuanto modo de ser del *Dasein*. El no-poder que sirve de soporte a la imposibilidad de la existencia, se funda en el más peculiar poder-ser. Este poder impide comprender el no-poder como el absoluto retraimiento del poder. El poder-ser en la totalidad determina el no-poder realizarla como tal y abre

con ello la posibilidad más peculiar del *Dasein*. La posibilidad se arraiga en el no-poder inherente al ser del *Dasein*. El no-poder es por ello una determinación positiva del *Dasein*, pues recién en él este ente puede ser. El poder del no-poder abre al *Dasein* la posibilidad del ser *ahí* y pone al descubierto la constancia de una existencia que puede ser en la relación del Ser en general. Pero el poder-ser en ésta es un no-poder-ser en ella absoluta y totalmente. Al *Dasein* es ajeno el absoluto no-poder de la muerte, por cuanto se la considera el no del ahí, o bien, el no ser más en el mundo. El poder-ser tampoco puede ser enmarcado dentro de lo absoluto, porque éste es para el *Dasein* su estado de cerrado y el poder-ser constituye el estado de abierto en el que se experimenta la totalidad, en el sentido del poder-ser en ella y a partir de ella.

El no-poder del poder-ser más peculiar abre al *Dasein* la constante inminencia de su posibilidad extrema. Por eso, esta posibilidad encierra una posibilidad esencial, mas no simplemente en el sentido de que el *Dasein* sea por fuera del mundo. La imposibilidad concierne al *Dasein* como ser-en-el-mundo y determina su posibilidad de ser-para-la-muerte. Mientras el *Dasein es*, es un ser-para-la-muerte y, en cuanto tal, se abre a la posibilidad más extrema e irrebalsable de su no-poder-ser. La posibilidad de la imposibilidad del *Dasein* está determinada por el poder-ser total de la muerte. La posibilidad del poder-ser en la totalidad del *Dasein* constituye la apertura de su ser-en-el-mundo.

Al poder-ser más peculiar pertenece la imposibilidad de rebasar la posibilidad del ser-para-la-muerte, pero, ante todo, su imposibilidad de ser ejecutado. Al *Dasein* le va un no-poder-ser en el poder-ser más peculiar, gracias al cual puede proyectarse como posibilidad y establecerse como un ser-sí-mismo. Pero, como su poder-ser-sí-mismo está ligado esencialmente a una imposibilidad, dicho poder entraña un constante no-poder-ser. El no-poder-ser afincado en el poder-ser más peculiar abre la constancia del extremo aún-no presente en su posibilidad inminente.

La posibilidad de la imposibilidad de la existencia está determinada por un no-poder ser. Sin éste no es posible comprender el más peculiar poder-ser y con él queda excluido el carácter absoluto de este poder. De no ser así, el poder absoluto anularía la posibilidad de poder-ser-sí-mismo propio, en la cual el *Dasein* le va su ser-en-el-mundo. El ser-sí-mismo del *Dasein* implica por ello un poder-ser, y éste, un inacabamiento. El poder ser del ahí que se instaura en la imposibilidad del no-poder abre al *Dasein* la posibilidad de poder-ser-sí-mismo.

El *Dasein* es para Heidegger un no-ser de sí mismo. Su ser es dominado «total y originariamente» (333) por el no-ser. El *Dasein*

lo experimenta en el ser-para-la-muerte como posibilidad irrebasa-ble. «La muerte la concebimos existencialmente como la caracterizada posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, como el absoluto no-ser del *Dasein*» (333). La imposibilidad de la existencia menciona entonces un absoluto no-ser del *Dasein*.

El no-ser esencial a este ente indica, por un lado, que él no origina su ser y, por el otro, que la posibilidad de poder-ser-sí-mismo es proyectada por y desde el no-ser. El no-ser es el no-ser en la totalidad, en el sentido de la imposibilidad de asumirla como tal. La muerte pensada como la posibilidad del absoluto no-ser del *Dasein* señala su imposibilidad de ser en y por sí mismo en la totalidad y, al mismo tiempo, la posibilidad existencial de ser-para-la-totalidad, o bien, de un poder-ser en la totalidad.

El *Dasein* existe en la constante posibilidad para el poder-ser total. La absoluta imposibilidad perteneciente a su existencia de ser en la totalidad no hay que tomarla simplemente separada de su posibilidad, sino de tal suerte que dicha imposibilidad se torna justamente en su más peculiar posibilidad de ser-para-la-totalidad. El ser-para-la-totalidad es el fundamento sobre el cual descansa el ser-para-la-muerte. Si bien la realización de la totalidad es extraña al *Dasein*, en este extrañamiento experimenta este ente el poder-ser-total, en tanto se proyecta a la totalidad en la constancia de la absoluta imposibilidad. El ser-para-la-muerte como ser-para-la-totalidad es un más allá de sí, un ser de lo extraño, del cual el *Dasein* no puede exonerarse sin perder la posibilidad de poder-ser-sí-mismo. El poder-ser-sí-mismo implica una renuncia del *Dasein* a sí mismo, sólo en virtud de la cual está en condiciones de experimentar la posibilidad irrebasa-ble como la posibilidad más extrema de la *eksistencia*.

La muerte como la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia significa entonces que el *Dasein* *ek-siste* en la posibilidad de un poder-ser cuya totalidad sustenta al mismo tiempo la imposibilidad de que dicho poder-ser se consuma en ella y deje de ser, por tanto, poder-ser y, en consecuencia, posibilidad. El *Dasein* se comprende a sí mismo en la posibilidad de la imposibilidad que determina su existencia. El ser-para-la-muerte alberga la imposibilidad de la existencia en el sentido de que el *Dasein* asuma la totalidad como suya, pero al mismo tiempo acuña la posibilidad extrema del *Dasein* de ser-para-la-totalidad. Heidegger hace descansar la posibilidad de apresar por anticipado existencialmente el ser total en el «precursar» (*Vorlaufen*) la muerte (286).

Con el análisis del «precursar la muerte», Heidegger consolida su interpretación del ser-para-la-muerte. Lo que precursa en el precursar es el poder-ser-total, como el modo de ser en el que existe el *Dasein*. Este ente es siempre ya su fin, mas no en el sentido de en-

contrarse en la totalidad, sino de ser en la anticipación última de su existencia, en tanto es, mientras existe, siempre ya lo que no es aún. El precursar existencial se da ya en lo que el *Dasein* no es aún, a saber, en la inminencia de su muerte. El precursar expresa el propio ser-para-la-muerte, pues «en él reside la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el todo del *Dasein*, es decir, la posibilidad de existir como poder-ser un todo» (288).

El comprender, en cuanto poder-ser que abre, precursa la posibilidad (286). *Precursar la posibilidad* significa: sostenerla como posibilidad a partir del comprenderse en el más peculiar poder-ser. El precursar gana en éste su carácter de anticipación y de constancia. Por la anticipación y constancia del poder-ser, el *Dasein* existe precursando y abre con ello el ser de su ahí. La sujeción del precursar al poder-ser revela el *Dasein* en su posibilidad extrema. El *Dasein* existe en el proyecto anticipatorio de su poder-ser. Por esta razón, el precursar porta el carácter de posibilidad de la muerte y determina la estructura ontológica del ser-para-la-muerte. El más peculiar poder-ser abre al *Dasein* el precursar la muerte. «El precursar la posibilidad irreferente fuerza al ente que precursa la posibilidad a tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar ser» (287). El precursar singulariza al *Dasein* en el más peculiar poder-ser.

En el precursar se arraiga el estado de abierto de la posibilidad inminente. «La descripción existencialmente proyectiva del precursar ha hecho visible la posibilidad ontológica de un ser-para-la-muerte existencial y propio» (290). El precursar la muerte hace comprensible la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, en tanto la imposibilidad descubierta con relación al poder-ser funda la posibilidad de la existencia propia en el precursar del más peculiar poder-ser. Anticipar la muerte es así, proyectar constantemente la posibilidad de la imposibilidad de la existencia. La anticipación constante de la muerte sustenta la última posibilidad del *Dasein*, en la cual este ente se comprende en la totalidad. «En el precursar, y únicamente en él, puede cerciorarse el *Dasein* de su más peculiar ser en su irrebutable totalidad» (289).

Dado que la muerte pertenece a la constitución del ser del *Dasein*, su posibilidad se establece sobre la base de la totalidad de la estructura de la cura. Pero, a su vez, solamente con el poder-ser-total del ser-para-la-muerte pierde dicha totalidad la vacuidad de la generalidad simplemente formal. Esto es, si bien la concepción existencial de la muerte se erige a partir de la estructura de la cura, recién en su referencia a la muerte la cura logra articularse originariamente como totalidad.

La correspondencia del ser-para-la-muerte y la totalidad de la estructura de la cura, se destaca básicamente en la referencia del

precursar al pre-ser-se, aunque el análisis del fenómeno de la muerte pertenece a la estructura trimembre de la cura. La posibilidad existencial de la muerte tiene lugar una vez «el *Dasein* es abierto esencialmente para sí mismo y lo es en el modo del pre-ser-se» (274). Puesto que el *Dasein*, mientras existe, no es aún en el final, el pre-ser-se es «lo único que hace posible semejante ser-para-el-fin» (282). El precursar la muerte se hace comprensible a partir del pre-ser-se. A su vez, este momento de la cura se caracteriza originariamente en el ser-para-la-muerte como precursar la posibilidad, así como en general la totalidad de la cura se establece gracias al ser acuñado en el ser para el fin, «que es todo *Dasein* en el fondo de su ser» (344), es decir, del ser referido a la totalidad. En esta referencia del fin a la totalidad se pone precisamente al descubierto el ser-para-el-fin como presupuesto de la cura, de tal modo que «la cura es ser-para-la-muerte» (357).

El ser-para-la-muerte hace visible la posibilidad ontológica de un poder-ser total del *Dasein*. Sin embargo, restringido a esta posibilidad, el precursar la muerte tan sólo representa «una exigencia fantástica existencialmente (*existenziell*)» (290), hasta tanto no se atestigüe en el *Dasein* su posible poder-ser-total mediante el poder-ser-propio de la existencia, razón por la cual es preciso emprender esta tarea de atestiguación antes de preguntar por la condición de la conexión existencial entre el precursar la muerte y la propiedad del poder-ser-total del *Dasein*.

c) La atestiguación del poder-ser-propio del *Dasein* en la totalidad

El análisis del ser-para-la-muerte ha conducido a la determinación de la posibilidad existencial del poder-ser-en-la-totalidad del *Dasein*. Sin embargo, dicho análisis resulta insuficiente, en tanto se limita a proyectar ontológicamente el ser-en-la-totalidad, razón por la cual el ser-para-la-muerte caracterizado como precursar formula «una exigencia fantástica existencialmente» (290). Para superar esta insuficiencia es ineludible preguntar por la propiedad del ser-en-la-totalidad, de tal suerte que, además de la determinación del poder-ser-total en la posibilidad existencial del precursar la muerte, se dé cuenta de su propiedad en la facticidad existencial del *Dasein*. Para la realización de esta tarea, Heidegger recurre a la atestiguación del poder-ser propio del *Dasein*, mediante la cual este ente se hace comprensible en la posible propiedad de su existencia. Si bien la propiedad de la existencia se perfila en la posibilidad ontológica del poder-ser-total, alcanzada en el ser-para-la-muerte, la constitución de la existencia en su propiedad se lleva a cabo en el

poder-ser-sí-mismo propio de la facticidad del *Dasein*. La tarea de la atestiguación consiste entonces en determinar la propiedad del ser-sí-mismo del *Dasein*, descubierto en el más peculiar poder-ser.

La atestiguación parte del *Dasein* y, específicamente, de la voz de su conciencia (*Stimme des Gewissens*) (292), esto es, de un fenómeno originario suyo que hace de manera constante un llamado al *Dasein*. Éste se efectúa conforme a la estructura trimembre de la cura, existencia, facticidad y caída. El *Dasein* es llamado desde la impropiedad del *uno mismo*, en la cual se encuentra inicialmente perdido, a dirigirse al más peculiar poder-ser, en virtud del cual accede a su poder-ser-sí-mismo (291) y, con ello, a su propia existencia. La autenticidad de la existencia es así una conquista del *Dasein*, no su punto de partida. Esta conquista exige al *Dasein* un retroceso del uno (*Man*), en el que se mantiene cotidianamente, un arrobaamiento de sí mismo y una proyección al más peculiar poder-ser. En la circularidad de este movimiento tiene lugar una *modificación*, por medio de la cual el *Dasein* gana su ser sí-mismo propio (291). Esta modificación es puesta en obra por la conciencia, cuya voz se presenta en la forma de un llamado (*Ruf*), con el cual la conciencia no sólo descubre al *Dasein* en su ser caído y en su propiedad, sino que también pone de manifiesto la distinción entre ambos.

El *Dasein* no es propiamente él mismo en la cotidianidad del término medio. Su sí-mismo cotidiano se refugia en el uno irresoluto, dominado por el nadie y guiado por las habladurías de lo que se dice. Para poder ser sí-mismo, el *Dasein* tiene que liberarse del sí-mismo perdido en la impropiedad del uno, en la que él se encuentra por lo regular y que encubre su originario ser-en-el-mundo. Ponerse en camino de su propiedad exige la interrupción de este encubrimiento, pues sólo en virtud de su ruptura con la impropiedad del uno el *Dasein* puede emprender la realización fáctica de su ser-sí-mismo existencial. Para que ocurra su liberación de la dominación del sí-mismo cotidiano, él mismo tiene que ser interpelado (*angerufen*). La conciencia en función de su *logos* (voz) tiene el poder de interpelar, es decir, de hacer el llamado al *Dasein* a abandonar el sí-mismo inmerso en la cotidianidad y refugiado en el uno, y a procurar un sí-mismo propio abierto en su volverse hacia sí mismo. Sin embargo, el volverse sobre sí-mismo a partir del retroceso del sí mismo cotidiano no significa de manera alguna un acto de introspección de la conciencia, mediante el cual el *Dasein* se cierra en su yoidad y suspende por ello cualquier relación con el mundo. En este viraje la conciencia insta al *Dasein* a ponerse en camino del poder-ser más peculiar para poder ser propiamente sí-mismo. La conciencia interpela al *Dasein* para que asuma su poder-ser propio y anuncia con ello su papel revelador, pues «da a comprender “algo”»

(293) y, en cuanto hace esto, *abre* al *Dasein* la posibilidad de ser su *ahí*. La conciencia pertenece así a la constitución existencial del ser del ahí, ya que compete al estado de abierto del *Dasein*. Sin embargo, puesto que ella se involucra en el modo de ser propio de este ente, su análisis permite consolidar una interpretación más originaria del estado de abierto.

El análisis existencial de la conciencia pone de manifiesto su carácter de interpelación. Ésta se da bajo la forma del habla (*Rede*), un modo constitutivo del estado de abierto que, como tal, se realiza en su articulación con el *comprender encontrándose*. Con la interpelación, el *logos* de la conciencia hace un llamado que insta al *Dasein* a ser sí-mismo propio y a desprenderse del sí-mismo arraigado en la impropiedad del uno-mismo. El llamado que hace la conciencia con su poder de interpelación, se caracteriza por el *silencio* «como una posibilidad del habla» (322). En este llamado silencioso de la conciencia, ella da a comprender su más peculiar poder-ser. El *Dasein* alcanza la comprensión de este llamado revelador del *logos* de la conciencia en su disposición para la escucha (*Hören*) (182). El escuchar auténtico del llamado de la conciencia inaugura el comprenderse del *Dasein* en su poder-ser-sí-mismo. El encontrarse fundamental correspondiente a este comprender, es el llamado de la angustia «por el más peculiar poder-ser» (301). Pero, si bien el *Dasein* existe siempre en la facticidad, su rasgo de arrojado es a sí mismo siempre un proyecto arrojado, de tal suerte que el encontrarse de la angustia (*Angst*) (301) sólo acontece con respecto al proyecto de la comprensión, esto es, del escuchar el previo llamado (*Vorrufen*) de la conciencia (305), en el cual se insta al *Dasein* a proyectar su poder-ser-propio. El carácter previo del llamado de la conciencia se descubre en el pre-ser-se del más peculiar poder-ser, es decir, la posibilidad ontológica de dicho llamado reside en la cura. «La conciencia se revela como el llamado de la cura» (302).

El análisis de la conciencia constata, de este modo, la presencia de la articulación de la estructura de la cura, pues así como la facticidad del llamado de la angustia tiene que proyectarse en su comprensión, el poder-ser que el llamado da a comprender no es simplemente ideal, universal (305). El llamado ofrece, en su sentido existencial, la posibilidad de que el *Dasein* pueda darse a sí mismo, es decir, de volverse al poder ser-sí-mismo *fáctico* del caso. De esta manera, el llamado de la conciencia «abre el poder-ser singularizado en cada caso del *Dasein*» (305). Ella anuncia así la atestiguación en la concreción de la existencia arrojada fácticamente.

Heidegger da un paso más en procura de la atestiguación del poder-ser propio del *Dasein*, cuando aborda el fenómeno de la culpa (*Schuld*) (305). En esta noción se aparta de su significado mora-

lista o teológico, así como de su acepción óptica, según la cual la culpabilidad encierra una privación o la falta de algo que debe existir. Por el contrario, Heidegger ve en la culpabilidad un modo de ser primordial del *Dasein*, de acuerdo con el cual esta idea designa el «ser el fundamento de un ser determinado por un “no” —es decir, *ser el fundamento de un no-ser*» (308). En esta determinación del concepto existencial de culpa, Heidegger destaca dos momentos, que sólo en su copertenencia aclaran la idea de culpabilidad. Ellos son: el no-ser (*Nichtigkeit*) y el «ser fundamento de...» (*Grundsein*).

El ser culpable (*Schuldigsein*) menciona entonces un fundamento. Este fundamento indica el ser que le va propiamente al *Dasein* en cada caso, del cual este ente tiene que hacerse responsable. El ser del cual el *Dasein* tiene que hacerse responsable es su propio poder-ser, esto es, el poder-ser-sí-mismo. Este poder-ser propio referido a su ser-sí-mismo determina de antemano el fundamento, sin el cual el *Dasein* no existe. Él existe a partir del fundamento y, en este sentido, es el fundamento de su propio poder-ser. Así, el ser-culpable hace mención al proyecto, en tanto en éste el *Dasein* se afianza en su posibilidad más propia, es decir, la posibilidad de su existencia, cuya elección (*Wahl*) (313) expresa la libertad del *Dasein*.

Además, el ser-culpable acarrea un no-ser (309). El no-ser del ser-culpable alude a la facticidad del *Dasein* y concierne, específicamente, a su estado de arrojado. Este estado expresa un no-poder en el sentido de la imposibilidad de que el *Dasein* sea conducido por sí mismo a su ahí. El no-ser instaurado en el no-poder indica la constancia de una precedencia en la cual se determina en cada caso ya el haber podido. Este haber podido en cada caso, determinado de antemano por el no-poder, concierne al estado de arrojado. Pero este no-poder se arraiga en el más peculiar poder-ser y por eso al estado de arrojado pertenecen esencialmente un poder y un no-poder, los cuales, a pesar de ser asumidos por la facticidad del *Dasein*, revelan en ésta la presencia del proyecto del más peculiar poder-ser, conforme al cual el ser-culpable es determinado como *proyectar arrojado* (310).

Por estar afectado de un no-ser, al *Dasein* le es imposible poseer un poder absoluto sobre el fundamento arrojado de sí mismo. Ciertamente, él es el fundamento de su propio poder-ser, pero él no es, como proyecto-arrojado, generador del fundamento mismo, ya que el *Dasein* no está en condiciones de instaurar por sí mismo su propio fundamento. Él no puede devenir señor absoluto de su existencia, porque no puede originar en él mismo su peculiar ser. En la consolidación de su poder-ser-sí-mismo se involucra entonces un no-ser, que pone al descubierto una impotencia inmanente a la existencia y, con ella, la finitud del *Dasein*. Pero en esta impotencia

reside la potencialidad del *Dasein* para la elección. Al *Dasein* no le está dado apropiarse del más peculiar poder-ser y, sin embargo, tiene que tomar existencialmente el fundamento de su ser. Para poder ser este fundamento él debe desprenderse de su sí-mismo.

Al *Dasein* le va el fundamento de su ser que él no ha puesto. El no poderse adueñar del fundamento de su ser, le abre justamente la posibilidad de volverse sobre sí mismo y asumir con ello el ser fundamento en la proyección de sus posibilidades. El *Dasein* es ser-culpable como poder-ser arrojado. Pero el proyecto de este poder-ser y el estado de arrojado son elementos constitutivos de la cura. El no-ser que toca esencialmente al *Dasein* se involucra por tanto en la cura misma. La culpabilidad del *Dasein* es determinada por el fundamento del no-ser de la cura. El no-ser no puede ser una carencia del *Dasein*, porque está definido precisamente por su proyectarse a la inminencia de un ser al que pertenece un no, expresado por el no-ser del pre-ser-se constitutivo del *Dasein* en general. Este ente es en cada caso, como proyecto, no-ser. Pero fundamenta también *ante* todo su ser-sí-mismo en virtud del no-ser. El no ser es propio de la posibilidad arraigada en su más peculiar poder-ser. El ser fundamento se encuentra afectado él mismo por un no-ser. Este fundamento es la cura. «La cura misma está transida completamente de no-ser en su misma esencia» (310).

El llamado de la conciencia da a comprender al *Dasein* su culpabilidad, es decir, que él se comprende y proyecta en la posibilidad más original de su existencia, al asumir su no-ser. Pero, al mismo tiempo, él sólo puede descubrir el no-ser, en el cual él siempre existe, una vez ha anticipado su posibilidad más peculiar en el más peculiar poder-ser. Sólo así el *Dasein* está en condiciones de experimentar su no-ser y únicamente al experimentar su no-ser puede ser sí-mismo. El irlle su ser-culpable en su ser quiere decir entonces: el *Dasein* debe contar en cada caso con el no-ser para realizar su propia mismidad. De este modo, el llamado de la conciencia le da a comprender que y cómo debe elegirse en su ser-sí-mismo. Escuchar su llamado es comprender por tanto el ser-culpable original.

El *Dasein* se elige a sí mismo en la escucha del llamado de la conciencia a comprenderse en el más peculiar poder-ser. El más peculiar poder-ser le abre la posibilidad más propia de su existencia. El *logos* de la conciencia insta al *Dasein* a *hacerse libre y estar a punto* para el llamado (313). En este «estar a punto» tiene lugar la elección (*Wahl*). En la comprensión del llamado el ser-culpable del *Dasein* descubre el ser libre para elegirse a sí mismo. Esta comprensión significa para Heidegger: querer-tener-conciencia (*Gewissenhaben-Wollen*) (313). El querer-tener-conciencia menciona el aprestarse del *Dasein* a escuchar el llamado de la conciencia y su estar

abierto para la inminencia del poder-ser más peculiar. El querer-tener-conciencia es un modo del estado de abierto del *Dasein*, en el cual se comprende en concreto la atestiguación del poder-ser hecha por el *Dasein* en la búsqueda de su propiedad existencial. La elección existencial del poder-ser más peculiar que caracteriza el querer-tener-conciencia conduce a la comprensión del estado de resuelto (*Entschlossenheit*) (323).

El estado de resuelto es un estado de abierto que Heidegger anuncia como sigue: «Proyectarse silencioso, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser-culpable» (323). El estado de resuelto no consiste en querer realizar un determinado proyecto, o bien, en un acto voluntario singular, pues él supone el retroceso del *Dasein* en su apertura a su poder-ser-sí-mismo y expresa por eso la incesante reiteración de la búsqueda del estado de abierto. El estado de resuelto consiste en la disposición para asumir en el silencio y la angustia la propia culpa. En él descansa la estructura existencial del escuchar auténtico al llamado de la conciencia. Este estado constituye la singularización de esta estructura asumida por el querer-tener-conciencia, pues conduce al *Dasein* hacia sí mismo, es decir, hacia su ser-sí-mismo y proyecta, como tal, el presupuesto de la existencia propia. El estado de resuelto porta el modo más originario del estado de abierto del *Dasein*, es decir, de la verdad del Ser. La existencia resuelta es, como propiedad original, la manifestación de la verdad misma (323). Sólo el estado de resuelto aporta al *Dasein* la transparencia de sí mismo (325).

El proyectarse al más peculiar poder-ser, el encontrarse de la angustia y la interrupción de las habladurías en la vocación de la conciencia, hacen del estado de resuelto un todo. Él está ligado así a la estructura total del *Dasein*, esto es, a la estructura trimembre de la cura. Con la revelación de esta estructura, el estado de resuelto no sólo abre al *Dasein* resuelto su ser-en-el-mundo más propio, sino que también lo libera para su facticidad concreta. «El estado de resuelto trae al sí mismo justamente al ser-cabe lo a la mano del caso, curándose de ello, y lo empuja al ser-con los otros, procurando por ellos» (324). En esta concreción del ser-sí-mismo el *Dasein* asume su facticidad conforme al proyecto de su poder-ser.

d) El precursor estado de resuelto como presupuesto de la totalidad y propiedad del ser del *Dasein*

En el párrafo 45, inicio de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger se propone llevar a cabo una interpretación ontológico-existencial del ser del *Dasein*. Para la realización de esta tarea emprende un análisis de la muerte y de la conciencia. El primero es-

tablece el precursar en el poder-ser-total del *Dasein* y el segundo atestigua la propiedad de dicho poder. Tanto el precursar como la propiedad plantean entonces el problema de la totalidad, inicialmente de una manera autónoma. Sin embargo, al final de ambos análisis Heidegger advierte expresamente la insuficiencia de la posibilidad ontológica del poder-ser-total del *Dasein*, expuesta en el fenómeno del ser-para-la-muerte, pero también de la atestiguación del poder-ser-total propio del *Dasein*, consignada en el fenómeno del estado de resuelto. En efecto, así como el precursar reclama la posibilidad de la existencia propia, el *Dasein* no puede ser resuelto y experimentar propiamente su culpabilidad, salvo si precursa la muerte. Se supera tal insuficiencia en la unificación de ambos fenómenos, esto es, en la copertenencia esencial entre la muerte y el estado de resuelto, o bien, en el precursar resuelto de la muerte. El precursor estado de resuelto (*vorlaufende Entschlossenheit*) constituye el presupuesto de dicha copertenencia, razón por la cual es necesario preguntar por el significado de este fenómeno y por su función en el despliegue de la totalidad. Para esto Heidegger parte de los fenómenos que el precursor estado de resuelto unifica, a saber, el precursar y el estado de resuelto.

La muerte es «la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a [...] de todo existir» (286). El *Dasein* no es propiamente una totalidad, sino un ser en la totalidad. Ser en la totalidad implica para él una imposibilidad arraigada en el poder-ser más peculiar. Pero el poder-ser más peculiar no es solamente el origen de la imposibilidad que embarga la existencia, sino también el fundamento sobre el cual descansa la posibilidad más peculiar del *Dasein*. Recién con relación al más peculiar poder-ser se entiende por qué con el ser-para-la-muerte el *Dasein* se conduce a su ser-posible. Este ente existe precursando, esto es, comprendiéndose en su poder-ser-total. Pero el ser-total es, en cuanto determinación existencial del *Dasein*, un poder-ser propio, en tanto el *Dasein* se muestra en su auténtico poder-ser-sí-mismo. La propiedad del ser-sí-mismo resulta del predominio cotidiano del uno-mismo, en el cual se encuentra cerrado su más peculiar poder-ser. El *Dasein* debe retrotraerse a sí mismo de la cotidianidad del sí-mismo, con el fin de establecer su poder-ser-sí-mismo propio. La elección de este ser-sí-mismo es posible por el llamado de la conciencia, en cuya interpelación a volver a sí mismo, da a comprender al *Dasein* su ser-culpable. El ser-culpable del *Dasein* acarrea un «no puesto por sí mismo en su ahí» (309), es decir, en el propio ser-sí-mismo del *Dasein*. Él tiene que asumir su ser-arrojado en el llamado de la conciencia a su poder-ser-sí-mismo, como el ser-fundamento del *Dasein*, en el cual él se posibilita a sí mismo y se proyecta con ello a sí

mismo en el mundo. En su ser-fundamento del *Dasein* descubre en él mismo un no-ser, con el cual se sostiene a sí mismo en su constante retraimiento frente al más peculiar poder-ser, en el sentido de su imposibilidad de apropiarse de su ser-fundamento y de asumir con ello su ser-para-el-fundamento, el cual le abre la posibilidad de proyectarse a-sí-mismo. La posibilidad de lograr una comprensión de sí mismo resulta de este modo del llamado con el que la conciencia da a comprender al *Dasein* su ser-culpable, esto es, su ser-posible. Esta comprensión lo proyecta como no-ser fundamental, en tanto designa la elección existencial del poder-ser más propio, determinada como el querer-tener-conciencia.

El estado de abierto de la elección que se realiza en el querer-tener-conciencia se ajusta al estado de resuelto como la «verdad *propia* del *Dasein*» (323). La razón de ello está en que en él confluye el encontrarse (angustia), el comprender (el proyectarse al más peculiar ser-culpable) y el habla (silencio), con lo cual descubre la existencia en su totalidad, o bien, el todo del estado de abierto propio que se plasma en la presencia mundana concreta del *Dasein*. En esta presencia se abren a la existencia las posibilidades aportadas por la situación (*Situation*), entendida como la concreción del poder-ser propio del *Dasein* (325s.). Por esto, el fenómeno de la situación resulta esencialmente cerrado para la inmediatez del uno mismo.

Heidegger conduce el fenómeno del estado de resuelto hasta el extremo de la «“situación concreta” del obrar» (328), con lo cual parece distanciarse de la posibilidad más peculiar del *Dasein*, establecida relativamente al más peculiar poder-ser. Sin embargo, el estado de resuelto alberga la estructura total del *Dasein* con los tres momentos de la cura, lo cual no significa otra cosa que retomar la posibilidad de la totalidad esencial del *Dasein*, asumida por el ser-para-la-muerte como la posibilidad más extrema de este ente. El precursar la muerte se encuentra latente en el estado de resuelto, en tanto la posibilidad dominante en este fenómeno se abre en el poder-ser-total y en el ser-fundamento, esto es, en la posibilidad de la imposibilidad de su existencia, en la cual el *Dasein* precursa su muerte. Heidegger aborda de este modo una ligazón esencial entre el precursar la muerte y el estado de resuelto, con el fin de acceder finalmente a la existencia auténtica.

La autenticidad de la existencia se revela en la unidad del precursar la muerte y el estado de resuelto. Heidegger aborda esta unidad en el párrafo 62 de *Ser y Tiempo*, cuyo título reza: «El poder-ser-total existencialmente propio del *Dasein* como precursor estado de resuelto» (331). En este párrafo trata de mostrar la conexión entre el estado de resuelto y el ser-para-la-muerte propio «*como la posible modalidad existencial de su peculiar propiedad*»

(332). Al estado de resuelto pertenece la posibilidad de la totalidad del *Dasein*, pues al apresar la constancia de la estructura de la culpa, éste proyecta el ser-total del *Dasein* hasta su fin. El estado de resuelto se ejecuta propiamente en cuanto asume el ser-culpable hasta el fin, es decir, en el ser-para-la-muerte. Él experimenta en el precursar la muerte la *modalización existencial* (331), por medio de la cual alcanza su completa propiedad. Pero el precursar la muerte consolida a su vez su soporte existencial mediante el estado de resuelto. La unificación del precursar, el cual descubre el ser-total del *Dasein* como modo de su poder-ser, y el estado de resuelto atestiguado existencialmente y garantizado existencialmente por el precursar la posibilidad más peculiar del *Dasein*, rebasa ambos fenómenos y hace posible con ello su interconexión.

Tal unificación no puede reducirse a la mera relación externa entre ambos fenómenos, ya que no se encuentran separados sin más uno del otro, ni son indiferentes entre sí. Cuando se piensa existencialmente el estado de resuelto hasta el fin, este estado entra en conexión con el precursar y consigo mismo, en la medida en que el ser-para-la-muerte le proporciona su plena autenticidad. Este presupuesto impide que el *Dasein* resuelto se comprenda como tal a partir de sí mismo de una forma solipsista, y permite, por el contrario, que él se libere para su mundo, de tal modo que al proyectar la posibilidad fáctica en la que es arrojado, el estado de resuelto interpela al *Dasein* en su situación y le abre con ello la posibilidad de efectuar sus relaciones fácticas y la posibilidad de su obrar. En tanto el precursar la muerte abre la posibilidad más señalada del *Dasein*, y el estado de resuelto deviene un ser del *Dasein* como poder-ser, se anticipa e instaura en él la *situación*.

Heidegger aclara la conexión entre el precursar y el estado de resuelto en virtud de una posible modalización de este último por medio de aquél, con la cual quiere mostrar el presupuesto sobre el cual descansa su unificación (vv. 331-336). El poder-ser que el *Dasein* asume en el estado de resuelto es descubierto propiamente en el ser-para-la-muerte, como la posibilidad *más peculiar*. El llamado de la conciencia singulariza el *Dasein* en su propio poder-ser-culpable, en cuanto el precursar asegura y ejerce esta singularización en el comprender la muerte como posibilidad *irreferente* del *Dasein*. El previo y constante ser-culpable sólo descubre su carácter de autenticidad, cuando el precursar lo establece en la posibilidad *irrebasable* de la muerte. Igualmente pertenece al estado de resuelto, de manera constante, la *certeza* del no-ser que se revela en el ser-culpable del *Dasein*, que el estado de resuelto gana en el precursar. Pero, si bien éste conduce al *Dasein* a una posibilidad cierta, ésta es indeterminada en cada instante cuando deviene imposibilidad. La certeza

del *Dasein* resuelto tiende a perseverar de manera constante en la apertura del poder-ser-total. Esta certeza es garantizada por la certeza de la muerte descubierta en el precursar como el más peculiar poder-ser. A causa de la constante certeza de la muerte en tanto la precursa, el estado de resuelto alcanza su propia certeza. El ser-para-la-muerte transfiere a dicho estado los diferentes momentos de la modalización, con base en su caracterización como la posibilidad más peculiar, sin relación, irrebutable, cierta y, no obstante, indeterminada (336).

La conexión entre el estado de resuelto y el precursar parte de la dinámica inherente al primero y se proyecta desde los presupuestos propios de este último. Parece evidenciarse así el primado del precursar la muerte sobre el estado de resuelto. Sin embargo, en esta conexión no se trata de una fundamentación unilateral de lo uno sobre lo otro, dado que su unificación logra igualmente la completa comprensión existencial del precursar mismo, por cuanto éste es el modo de un poder-ser existenciario, atestiguado en el *Dasein* mismo. No hay que pensar el precursar como un ideal que no reposa sobre nada. Más bien, es necesario acometerlo en el sentido de un poder-ser posible coatestiguado por el estado de resuelto, en tanto la pregunta por el posible poder-ser-total cobra una dimensión ontológico-existencial, de acuerdo con la cual el *Dasein* aparece en la propiedad de su integridad existencial.

De este modo se gana el buscado presupuesto que subyace originariamente tanto al concepto existenciario de la muerte como al estado de resuelto, y se funda la dinámica circularidad en la que Heidegger vincula ambos fenómenos. Dicho presupuesto no descansa en la unilateralidad de ambos fenómenos, sino en el precursor estado de resuelto (*vorlaufende Entschlossenheit*). Este fenómeno no es de manera alguna una resultante adicional de la conexión de la muerte y la conciencia, sino el elemento constitutivo de la unificación entre ellas, porque en él se asegura el poder-ser-total propio del *Dasein*. El precursor estado de resuelto «es lo único que comprende el poder-ser-culpable *propia y totalmente, es decir, originalmente*» (333). Él afianza la propiedad del poder-ser total del *Dasein* en la ligazón del precursar con la situación. Por eso expresa el propio estado de abierto y, como tal, el «fenómeno de la verdad original y propia» (343) que Heidegger denomina «*verdad originaria existencial*» (343, 344). El precursor estado de resuelto asume, como la verdad existencial originaria, las estructuras del ser del *Dasein*, por cuanto origina en ellas el ser-en-la-totalidad de este ente en su poder-ser más peculiar. Con el descubrimiento de la totalidad propia del ser del *Dasein*, el precursor estado de resuelto funda la comprensión de las posibilidades fácticas fundamentales del *Da-*

sein, pues posibilita el poder-ser-sí-mismo propio como la constancia del sí-mismo (*Selbstständigkeit*) (350). El sí-mismo del *Dasein* experimenta en el precursor estado de resuelto su ser-sí-mismo en el poder-ser-total y propio del *Dasein*.

El precursor estado de resuelto es, como poder-ser-total y propio del *Dasein*, donde se fusionan previamente el ser-para-la-muerte y el fenómeno de la conciencia, la máxima expresión de la existencia como el poder-ser propio del *Dasein*. Él la penetra en toda su extensión, de tal suerte que con ello asegura la base para el establecimiento de la exégesis ontológica originaria del ser del *Dasein*. Por acuñar el poder-ser existenciario propio y garantizar de manera anticipada tanto la totalidad como la propiedad, el precursor estado de resuelto constituye la naturaleza de la existencia auténtica, con base en la cual Heidegger establece luego el sentido ontológico del ser del *Dasein*. Le corresponde por tanto la tarea del descubrimiento del proyecto orientador de una exégesis existenciaria original del *Dasein*, en virtud de la cual se torna accesible la perspectiva de lo proyectado, a saber, el ser del *Dasein* como cura. Sin embargo, no es posible pasar inmediatamente de la determinación de este fenómeno a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*, sin la previa determinación de la base existencial, sobre la cual el *Dasein* se comprende en la totalidad del ser. El precursor estado de resuelto cumple precisamente con la tarea de asegurar el proyecto directriz de la totalidad de la cura, pues sustenta la propiedad del ser-culpable-para-la-muerte. De esta forma, el *Dasein* es en el precursor estado de resuelto propia y completamente *ahí*, ya que en él asume su propio ser y vuelve a su ser-sí-mismo más propio, con lo cual procura su existencia auténtica.

El estado de abierto del ser-en-el-mundo conduce a la cura, la cual se revela de nuevo en su totalidad y propiedad como precursor estado de resuelto. Éste, aprehendido como el todo del estado de abierto propio del *Dasein*, proporciona el cimiento para la determinación del ser como cura, pues legitima este concepto en la existencia auténtica. Él asume la propiedad y concreción de la cura, a partir de los momentos que integran su estructura trimembre. Así, el precursar la muerte se inserta en el pre-ser-se, de tal modo que este momento se aclara en el ser para el más propio poder-ser, expresado por el precursor estado de resuelto. En el estado de resuelto del más propio ser-culpable se concretiza, por su parte, el *ser-ya-en* del estado de arrojado y, por último, la previa interpelación de la situación consolida el ser-cabe y se apropia de la *caída* en el mundo como posibilidad constante de su propio poder-ser. Con el precursar la muerte, el estado de resuelto para el más propio ser-culpable y la interpelación de la situación, el precursor estado de resuelto es-

tablece el soporte sobre el cual el *Dasein* se comprende a sí mismo como ser-en-la-totalidad. Abierto de esta forma, él asume los límites irrebasables de su poder-ser, en los cuales existe propiamente como ser-sí-mismo, esto es, como poder-ser-finito. El precursor estado de resuelto afecta el ser-total de la cura, pues imprime en él una impotencia y un no-ser. El ser del *Dasein* como proyecto fáctico del más peculiar poder-ser, es el fundamento de un no-ser esencial, con base en el cual el precursar resuelto hace del *Dasein* un ser-en-la-totalidad completamente penetrado de no-ser en su última e imposible posibilidad.

Si bien el precursor estado de resuelto se articula como la verdad existencial originaria, él no representa aún la máxima expresión de esta verdad, pues «la verdad existencial más original, fundamental, que aspiran a conseguir los problemas ontológico-fundamentales —que preparan la pregunta del Ser en general— es el *estado de abierto del sentido del ser de la cura*» (344). No obstante, el precursor estado de resuelto inaugura la interligazón de la totalidad y la propiedad de la cura, sólo mediante la cual puede accederse al sentido del ser y, con ello, a la temporalidad como la verdad del Ser del *Dasein*.

Así como el precursor estado de resuelto hace posible el acceso a la comprensión existencial de sí-mismo del *Dasein* y determina con ello la cura, fragua la temporalidad como el sentido y el fundamento de la estructura ontológico-existencial de la cura. Pone al descubierto el horizonte de la temporalidad, porque unifica el precursar y el estado de resuelto en la totalidad del existir propio, y posibilita así la conexión de la existencia propiamente dicha y la fase culminante de la exégesis ontológica originaria del *Dasein*, la temporalidad. Prepara de este modo la respuesta final a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*. Fusiona de tal suerte la existencia propiamente dicha y la temporalidad, que permite la fijación del tiempo a partir de su fundamentación de la analítica existencial del *Dasein* y asegurar, a la vez, el ser del *Dasein* en la temporalidad. El precursor estado de resuelto une la naturaleza de la existencia con la naturaleza del tiempo, pues es el estado de abierto que abre la propiedad del ser-en-la-totalidad. Por eso, es el fenómeno fundamental del *Ser y Tiempo*, aunque Heidegger no lo explicita de manera suficiente y no lo considere como el sentido del ser de la cura.

Resulta paradójica la forma como Heidegger hace mención al estrecho vínculo entre el precursor estado de resuelto y la temporalidad. Por un lado, y en la medida en que establece la existencia en su propiedad, se tiene igualmente en dicho estado la experiencia originaria de la temporalidad (330). Por el otro, sólo por medio de la determinación del ser del *Dasein* como temporalidad es posible

el establecimiento de la unidad del poder-ser-total y propio del precursor estado de resuelto. Sin embargo, este movimiento obedece expresamente a la dinámica de la elaboración de la pregunta por el ser y significa, específicamente, que el precursor estado de resuelto es el modo propio del estado de abierto, que al proyectar el ser como poder-ser-total y propio hace visible en su ser temporal la naturaleza misma de tal potencialidad de ser que es la existencia propiamente dicha, es decir, desentraña en la temporalidad el principio unitario que domina la estructura integral de la cura. La temporalidad del precursor estado de resuelto es el modo señalado de la temporalidad en cuanto tal, por cuanto proporciona el contenido fenoménico del sentido de la cura.

Heidegger aborda la temporalidad con base en la totalidad propiamente dicha alcanzada por el precursor estado de resuelto, el cual «debía servir para prepararnos en forma definitiva a *aprehender* el fenómeno de la totalidad del todo estructural del *Dasein*» (351). La pregunta es ahora: «¿qué es lo que hace posible la totalidad del todo estructural articulada de la cura en la unidad de sus diversas articulaciones?» (352). Heidegger busca mostrar por último que la «unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad» (355).

4. *La temporalidad como fundamento del poder-ser-total y propio del Dasein*

a) La temporalidad y la pregunta por el sentido de la cura

La temporalidad constituye la meta *provisional* que Heidegger traza en *Ser y Tiempo*, pues en ella se lleva a cabo la «interpretación del *tiempo* como el horizonte posible de toda comprensión del Ser en general» (10). La temporalidad es así punto de llegada y, al mismo tiempo, punto de partida. Lo primero, porque ella es el sentido buscado en la elaboración de la pregunta por el ser, lo segundo, porque, como sentido del ser del *Dasein*, sirve de horizonte posible a la pregunta por el Ser en general. Por eso, ambas secciones de la primera parte de *Ser y Tiempo* tienen un carácter provisional. La analítica del *Dasein* desarrollada en la primera sección prepara la temporalidad del *Dasein*, elaborada en la segunda, en tanto considera el ser de este ente sin interpretar todavía su sentido. El análisis de las estructuras del *Dasein* abre el camino de acceso al sentido del ser.

En la parte publicada de *Ser y Tiempo* Heidegger logra una elaboración completa de las estructuras del estado de abierto al introducir la temporalidad, pero dicha parte es incompleta como tarea

preliminar del tránsito a la elucidación del Ser mismo. Esta tarea preparatoria termina con la prueba del sentido temporal del ser del *Dasein*. Para ejecutarla, es necesario hacer una nueva reiteración de las estructuras constitutivas del *Dasein* analizadas con anterioridad, a partir de la temporalidad, lo cual quiere decir: reinterpretar la estructura compleja de la cura. Ésta permite poner al descubierto el horizonte o el sentido de la totalidad estructural constitutiva del ser del *Dasein*. Pero, a su vez, la totalidad estructural de la cura puede alcanzar su sentido sólo en la medida en que ella se funda en la temporalidad.

Al final de la primera sección de *Ser y Tiempo*, es decir, del análisis del *Dasein*, aparece la estructura de la cura como una primera respuesta a la pregunta por la totalidad insinuada ya en las múltiples estructuras del cotidiano ser-en-el-mundo. La totalidad estructural originaria de la cura contiene una articulación trimembre, cuyos momentos son irreductibles entre sí. Pero, si bien se traba en éstos un complejo original que conforma la buscada totalidad del todo estructural, este resultado de la analítica existenciaría de una totalidad articulada, no puede ofrecer aún una respuesta a la pregunta por aquello mediante lo cual existenciariedad, facticidad y caída forman la unidad del todo estructural de la cura. Esto significa que la totalidad articulada de la cura está desprovista aún de su *sentido*, en virtud del cual se determina la unidad de su ser múltiple. Ni la buscada totalidad presente en la cura, ni su significado en el análisis del ser-para-la-muerte, pueden dar cuenta conceptualmente del fundamento de la unidad y la totalidad de la compleja estructura múltiple de la cura, porque este fundamento solamente puede establecerse a partir de la comprensión del concepto de sentido. Por esta razón, debe preguntarse ahora por la condición de posibilidad de la unidad y la totalidad del ser de la cura, con base en la cual se acceda al horizonte que permite el sostenimiento y despliegue de su estructura trimembre en el modo de la unidad. «La cuestión ontológica debe ser llevada aún más lejos, hasta poner al descubierto un fenómeno todavía más original que sustente ontológicamente la unidad y totalidad de la estructura múltiple de la cura» (217). Se requiere entonces establecer propiamente la constitución del *Dasein* en su unidad y totalidad, tarea que implica, ante todo, acceder al concepto de sentido de la cura. «Con la pregunta por el sentido de la cura, se pregunta: *¿qué es lo que hace posible la totalidad estructural articulada característica de la cura, en la unidad de su articulación múltiple?*» (352). Heidegger se interroga aquí por el sentido de la cura, el cual debe responder a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*. Desentrañar dicho sentido es mostrar la articulación original que posibilita, conforme al fundamen-

to, el proyectar ontológico propio de la totalidad de la existencia propia del *Dasein*. Este ente se encuentra determinado por su poder-ser propiamente en la totalidad. El proyecto propio del ser-en-la-totalidad conduce a preguntar «por la constitución del ser-total del *Dasein*, la cura, en dirección del fundamento unitario de su posibilidad existencial» (379). El fenómeno unitario en el que se fundan los tres momentos estructurales constitutivos del ser del *Dasein*, a saber, existencialidad, facticidad y caída, es denominado por Heidegger *temporalidad*. Ésta da una respuesta definitiva a la pregunta por la unidad de la estructura múltiple de los modos del *Dasein*, porque abre de manera íntegra la copertencia de sus diversos momentos. La temporalidad responde así en forma concluyente a la determinación de la cura, en la medida en que fundamenta la unidad de su estructura trimembre. Para entender de qué forma se establece este fundamento, es forzoso preguntar primero por el concepto de sentido, pues éste responde a la pregunta por la constitución fundamental del ser-total del *Dasein* como cura en su modo de ser unitario.

Heidegger pregunta por el concepto de sentido al comienzo del párrafo 65, luego de haberlo introducido en el párrafo 32, donde lo aborda de una manera ontológico-existencial con respecto a la comprensión e interpretación. Ahora él lo define como sigue: «Sentido es aquello-en-lo-que (*worin*) se sostiene la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo se presente bajo la mirada expresa y temáticamente. Sentido significa el aquello-hacia-lo-que (*das Woraufhin*) del proyecto primario a partir del cual algo puede ser comprendido como lo que es, en su posibilidad» (351). La pregunta por el sentido encierra un doble aspecto: aquello en-lo-que (*worin*) y aquello hacia-lo-que (*Woraufhin*). «Aquello-en-lo-que» menciona aquello a partir de lo cual, esto es, el punto de partida fundamental desde el cual se abre la posibilidad de acceder a algo. Aunque el «aquello-en-lo-que» expresa una procedencia que sirve de condición a dicha posibilidad, él se caracteriza por no llegar a ser a su vez él mismo un objeto expreso y temático. Esto quiere decir en su significado positivo: a la donación de sentido pertenece el retraimiento del ser, sólo en virtud del cual éste se afianza en su verdad. El sentido en tanto «aquello-en-lo-que» designa lo propiamente buscado en la pregunta por el ser. El «aquello hacia lo que» alude a la dirección en la que se despliega el ser a partir de lo buscado, y en la que se consolida la comprensión del ser con base en aquello inexpresado y no-temático que porta como condición de posibilidad la pregunta por el ser y hace de ésta una pregunta fundamental. La elaboración de la pregunta por el ser responde a la pregunta por el «aquello-hacia-lo-que» del sentido, pues tal elabo-

ración es realizada como análisis temático del ser del *Dasein*. Sin embargo, a pesar de que la pregunta por el sentido del ser deviene en la pregunta por la comprensión del ser, conforme a la dirección en la que se formula la pregunta, el sentido no es cubierto por la dimensión de la comprensión, ya que ésta recién puede constituirse como tal en la apertura que precursa el fundamento de la comprensión del ser. El sentido abierto ya en la comprensión del ser inaugura la relación del *Dasein* con su propio ser.

La pregunta por el sentido remite a «aquello-hacia-lo-que» de un proyectar no-temático, en la cual hay que distinguir entonces aquello que proyecta de lo proyectado. «Poner al descubierto aquello-*hacia-lo-que* de un proyecto quiere decir abrir lo que hace posible lo proyectado» (351). Lo proyectado en aquello-hacia-lo-que es el ser del *Dasein*, es decir, el ser del *Dasein* es lo hecho posible por aquello-en-lo-que del proyecto. «En lo proyectado resulta visible su correspondiente aquello-hacia-lo-que» (351). Lo que proyecta lo proyectado es el no-temático Ser en general, pues éste abre las posibilidades proyectadas sobre el *Dasein*, de tal suerte que el ser proyectado se hace accesible relativamente al ser que abre. En el «aquello-hacia-lo-que» del proyecto no interviene solamente el ser del *Dasein*, como lo hecho posible en la elaboración de la pregunta por el ser, sino también el Ser en general como el «aquello-en-lo-que» del sentido que posibilita en cuanto condición la orientación de la tematización del ser como existencia. Mientras el «aquello-en-lo-que» hace mención al sentido del Ser en general, el «aquello-hacia-lo-que» indica el sentido de la cura. La cura es el «hacia donde» de la comprensión del ser, el Ser en general es el «desde donde» no-temático en el cual se establece el sentido de la cura, o bien el sentido del precursor estado de resuelto. En la pregunta por el sentido de la cura se cumple la tarea de hacer visible el proyecto directriz de la totalidad originaria de la cura, abierto a partir de aquello que afianza el ser del *Dasein* «en un poder-ser-total y propio», esto es, a partir de «aquello-en-lo-que» del Ser en general. Puesto que el poder-ser-total y propio es lo que le va al *Dasein* en la cura, él es lo que está propiamente en juego en el sentido de la cura. Descubrir su sentido obliga entonces a allanar el «aquello-en-lo-que» del sentido del Ser en general, pues es aquello que proyecta y posibilita la comprensión ontológica original del *Dasein*. «Rigurosamente tomado, significa sentido el “aquello-hacia-lo-que” del proyecto primario del comprender el ser» (352).

Debido a que la temporalidad expresa el sentido del ser del *Dasein*, ella tiene que mostrarse de acuerdo con el «horizonte posible de toda comprensión del Ser en general» (10). Pero la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein* da a su vez pie para indagar

por el sentido temporal del Ser en general. El planteamiento de esta pregunta supone descubrir el sentido de la cura con base en la determinación de la posibilidad del precursor estado de resuelto como el ser para el poder-ser más propio del *Dasein*. La temporalidad se anuncia originariamente en el precursor estado de resuelto, por cuanto se experimenta a partir de la totalidad propia del *Dasein* establecida por él, en tanto ha mostrado en su propiedad el ser-culpable para la muerte. Afinar en el precursor estado de resuelto la posibilidad de comprender la cura como totalidad del todo estructural significa encontrar en él el sentido acabado del *Dasein*, es decir, hallar en él el fenómeno de la temporalidad. El precursor estado de resuelto pone de manifiesto el horizonte de la temporalidad, porque le proporciona el poder-ser-total del *Dasein* y, con ello, la existencia auténtica.

La íntima conexión entre cura, precursor estado de resuelto y temporalidad conforma la estructura trimembre directriz del programa desarrollado expresamente por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Es común a ellos la búsqueda del poder-ser-en-la-totalidad del *Dasein*, en la cual el precursor estado de resuelto no es simplemente un paso intermedio en dicha conexión, sino lo que la hace posible, porque liga de tal suerte la existencia auténtica con el tiempo, que permite fundar en éste la estructura trimembre de la cura. Esto sucede en la medida en que integra el todo articulado de la cura en una unidad.

Con la temporalidad del precursor estado de resuelto la ontología fundamental llega a su fin y se da, al mismo tiempo, el primer paso decisivo en procura de una base sobre la cual pueda responderse a la pregunta por el Ser en general, y preguntarse por el tiempo en él. En la temporalidad «se funda la comprensión del ser constitutiva del ser del *Dasein*. La proyección de un sentido del Ser en general puede llevarse a cabo dentro del horizonte del tiempo» (257). La tarea a seguir consiste en examinar de qué manera la temporalidad determina el precursor estado de resuelto y fundamenta, con ello, el poder-ser-total propio del *Dasein*.

A partir de la fundamentación temporal de la totalidad, realizada sobre la estructura trimembre de la cura, Heidegger busca mostrar la unidad de la totalidad de esta estructura en las tres dimensiones del tiempo: futuro, pasado, presente. La unidad que define la temporalidad tiene un carácter esencialmente *ek-stático*. Pero, en la unidad *ek-stática* se efectúa un *arrobamiento* recíproco de los tres *ék-stasis* temporales, el cual emerge de su propia implicación. Con base en el establecimiento de la unidad *ek-stática* de la totalidad temporal, Heidegger emprende un análisis de la temporalización (*Zeitigung*) de la temporalidad, de acuerdo con tres niveles jerar-

quizados, a saber: temporalidad, historicidad e intra-temporalidad (caps. IV-VI, §§ 67-83). La presente interpretación se limitará básicamente al análisis del parágrafo 65 del tercer capítulo de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, con el fin de resaltar la constitución de la temporalidad como la unidad del ser-en-la-totalidad del *Dasein* y de considerarla en función de la intención y elaboración de *Ser y Tiempo*.

b) La temporalidad del precursor estado de resuelto

El asunto decisivo y culminante en la elaboración de la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo* es la pregunta por la unidad de la totalidad de la multiplicidad presente en la estructura trimembre de la cura, pues gracias a dicha unidad ésta experimenta su interpretación más originaria, con la cual se gana el horizonte para la interpretación concluyente del ser del *Dasein*. Para acceder a dicha unidad es necesario poner en libertad la temporalidad como sentido de la cura (tarea del § 65) y mostrar de qué manera la temporalidad es para Heidegger la unidad de la estructura total de la cura, es decir, aquello sobre lo cual y desde donde se hace comprensible la estructura de la unidad del pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe. La pregunta por el sentido ontológico de la cura puede traducirse de la siguiente forma: ¿cómo posibilita la temporalidad la totalidad del todo de su estructura articulada en sí?

La respuesta a esta pregunta sólo puede darse sobre la base del poder-ser-total y propio descubierto por el precursor estado de resuelto, en el cual se anuncia originariamente la temporalidad, pues el precursor estado de resuelto establece la verdad existencial más original sobre cuyo fondo se instaura la verdad existenciaría más original (343-344). El paso de la una a la otra conduce a examinar el sentido de lo proyectado como el sentido del precursor estado de resuelto, esto es, su temporalidad. Heidegger analiza en detalle la temporalidad del precursor estado de resuelto, de acuerdo con las tres dimensiones del tiempo, futuro, sido y presente, las cuales hace corresponder respectivamente a la estructura trimembre de la cura.

El precursor estado de resuelto anuncia originariamente el futuro y al mismo tiempo se funda en éste. Lo anuncia de este modo, por cuanto señala el «*ser para* el poder-ser más peculiar y señalado» (353), y se funda en el futuro, en la medida en que «el *Dasein en general puede* advenir-a-sí (*auf sich zukommen*) en su posibilidad más peculiar y mantiene la posibilidad en este dejar-advenir-a-sí (*Sich-auf-sich-zukommenlassen*), es decir, existe» (353). El desde dónde es proyectado el precursor estado de resuelto como el ser-para-el-poder-ser más peculiar y señalado, es el Ser en general. Éste

determina el poder-ser más peculiar del *Dasein*, esto es, su existencia, pues lo establece como la posibilidad más peculiar. En la posibilidad más peculiar del poder-ser más peculiar, el *Dasein* «puede advenir-a-sí». Este advenir-a-sí menciona el *Dasein*, mas no en el sentido de un volcarse inmediato de este ente sobre sí mismo, pues en el advenir-a-sí está involucrado un poder-ser, al cual el *Dasein* se proyecta para poder-ser-sí-mismo. Él no adviene entonces a sí sin más, sino a partir de un poder-ser proyectado que le sirve de presupuesto, ya que en él asegura la existencia auténtica. En el advenir a-sí le va al *Dasein* su Ser mismo, porque él adviene en el poder-ser más peculiar y señalado, en el cual gana su potencialidad de ser en la totalidad.

La expresión «*auf-sich-zukommen*» indica un doble movimiento que se efectúa a partir del ser *para* el más peculiar y señalado poder-ser (*zu-kommen*), en el cual el *Dasein* se proyecta en su posibilidad más peculiar y experimenta el arrobamiento de sí mismo. El «a-sí» del advenir-a-sí abre su horizonte en el poder-ser más peculiar. El advenir-a-sí se orienta por el movimiento *ek-stático* del para (*zu*), porque en éste se proyecta el Ser del *Dasein*. Pero el movimiento *ek-stático* que caracteriza el advenir-a-sí es proyectado a la facticidad del *Dasein*, aunque él mismo no es a partir de sí el promotor de dicho movimiento, pues sólo puede abrir su posibilidad más peculiar en su precursar el poder-ser. Éste es el fondo sobre el cual se ejecuta el advenir-a-sí, y lo proyectado allí es el precursor estado de resuelto, en el cual el *Dasein* se dirige a sí mismo y erige su mismidad.

Heidegger define el futuro (*Zukunft*) mediante el concepto de advenir-a-sí, lo cual concuerda con la caracterización del tiempo como sentido. En efecto, el futuro es «dejar-advenir-a-sí en la señalada posibilidad, manteniéndola» (353). El dejar (*lassen*) menciona un poder-ser en el que se comprende el por-venir (*Zu-kunft*). Sin el poder-ser el *Dasein* no puede advenir-a-sí y no podría determinarse, por tanto, el fenómeno original del futuro, ya que el poder-ser proyecta la posibilidad más señalada del *Dasein*, en la cual se establece el porvenir como tal. En el poder-ser adviene-a-sí la posibilidad y se mantiene como posibilidad, y en tanto el poder-ser la mantiene en cuanto tal, es el advenir-a-sí porvenir. Puesto que el *Dasein* ha sido definido por la posibilidad, él es esencialmente futuro. El *Dasein* adviene hacia sí mismo en el futuro, porque éste, como advenir-a-sí, funda el precursor estado de resuelto. Pero el precursor estado de resuelto traza el advenir-a-sí como futuro, por cuanto constituye el existencial «ser para el más peculiar y señalado poder-ser», en el cual el *Dasein* *puede* advenir-a-sí, es decir, donde se revela propiamente la posibilidad de su advenimiento hacia sí mismo. El *Dasein*

es definido así como posibilidad por su por-venir, pues es siempre advenir-a-sí. El advenir-a-sí sostiene la posibilidad como posibilidad y soporta, con ello, la tensión a partir de la cual al *Dasein* sobreviene siempre ya su por-venir. Él es siempre ya su por-venir.

Por ello, el futuro no puede reposar en un «ahora» que aún no es real, pero lo será algún día, en un aún-no ante el cual el *Dasein* se limitaría a comportarse en forma expectante y receptiva. El porvenir, tal como Heidegger lo piensa, no es un estar a la espera de lo que vendrá, pues de esta manera se encontraría completamente desprovisto de un precursor o de la inminencia de un poder-ser proyectado previamente como el desde dónde de la existencia auténtica. Más bien, el *Dasein* es siempre ya porvenir en su Ser mismo. El porvenir expresa de manera auténtica el precursor estado de abierto en el cual el *Dasein* sobreviene siempre a sí. Él es el constante venir del *Dasein* a sí mismo, es «la venida (*Kunft*) en que el *Dasein* adviene a sí en su más peculiar poder-ser» (353). El «venir» impreso en el porvenir señala no solamente que el *Dasein* es siempre porvenir, por cuanto anticipa y determina lo que él es ya en cada caso, sino también la constancia del mantenerse en la tensión de su posible ser relativamente a su más peculiar poder-ser. El porvenir pone de manifiesto en la «venida» aquello sobre lo cual se ejerce el movimiento del advenir-a-sí, a saber, el rasgo esencialmente advenidero de la existencia auténtica. El *Dasein* alcanza con el porvenir la potencialidad de su ser-sí-mismo, ya que su existencia se encuentra siempre sobrecogida por el futuro. En la anticipación del porvenir le va al *Dasein* su propio ser de una manera primordial.

La conformación de la dimensión del futuro da pie a Heidegger para destacar el rasgo esencialmente temporal del precursor. Este hace del *Dasein* un ente «*propiamente* advenidero» (*eigentlich zukünftig*) (353). El precursor abre al *Dasein* su más peculiar posibilidad, pero esto no significa que a causa de él el *Dasein* se haga advenidero, es decir, que el futuro se funda en la anticipación de su posibilidad última. Antes bien, el ser-para-la-muerte «sólo es posible como advenidero» (353). Al precursor se le ha asignado ya una propiedad y el precursor la posibilidad propia del *Dasein* establece la existencia auténtica en el precursor estado de resuelto, el cual se funda en el poder-advenir-a-sí. El precursor es asumido por el futuro del precursor estado de resuelto, como el constante advenir-a-sí del *Dasein* en su más peculiar poder-ser. El «precursar sólo es posible en tanto que el *Dasein* como ente en general adviene a sí siempre ya, es decir, es advenidero en su Ser en general» (353). En este texto no solamente se dice que el precursor reside en el advenir-a-sí, sino también que el Ser en general es la condición que hace posible el advenir-a-sí del precursor. La futuridad del *Dasein* radica en el Ser en

general, porque éste constituye el ser para el más peculiar y señalado poder-ser, y porque recién en su totalidad el futuro puede instaurarse como poder-advenir-a-sí. Heidegger perfila así en el sentido del Ser en general el sentido del ser del *Dasein* como temporalidad.

La existencia propia sale al encuentro en el precursor estado de resuelto. Éste unifica el precursar y el estado de resuelto, de tal manera que determina con ello la totalidad del existir propio. El *Dasein* comprende siempre ya precursando su ser en la totalidad. Pero a la existencia propia pertenece, además del precursar, el estado de resuelto. El *Dasein* asume en el estado de resuelto su ser-culpable. Este ser-culpable es caracterizado esencialmente como ser en el fundamento de un no-ser (308). La culpabilidad pertenece, como estado de resuelto, al precursor estado de resuelto. Heidegger ahora busca fundar el ser-culpable, integrado al precursor estado de resuelto, en la temporalidad. Él quiere mostrar específicamente que el ser-culpable asumido por el *Dasein* en la facticidad de su estado de arrojado, se funda en el pasado. Así como el precursar sólo es posible por ser propiamente advenidero, el ser-culpable acogido en la facticidad de su estado de arrojado, sólo es posible en cuanto el *Dasein* puede ser propiamente «como en cada caso era ya» (*wie es je schon war*) (353).

El *Dasein* está llamado a tomar sobre sí su ser-arrojado en su ser-proyectado. Esto quiere decir que la facticidad de su ser-arrojado, en cuanto el «como en cada caso ya era», tiene que determinarse a la luz del todo de la existencia auténtica, por tanto, de su más peculiar poder-ser. Pero la constancia de este poder-ser tiene que perfilarse ahora en la posibilidad de ser proyectado en un poder-ser-ya-sido. El poder-ser advenidero es acotado ahora sobre sí por el *Dasein* como el poder-ser-ya-sido propio del ser-arrojado. El sido (*Gewesen*) abre al *Dasein* en su hacia-donde de su ser-arrojado. En consonancia con el más peculiar advenir-a-sí, el *Dasein* retroviene (*zurück-kommt*) al más peculiar sido. El *Dasein* adviene a-sí en un esencial volver a la posibilidad arrojada que se funda en el haber-sido (*Gewesenheit*). El volver del *Dasein* a-sí en lo que siempre era ya, es decir, en su haber-sido, significa que él no puede comprenderse simplemente en la facticidad de un pasado que él ha dejado tras de sí como algo que se encuentra por fuera de él. Antes bien, el *Dasein* tiene que asumir su poder-ser como el ser-siempre-ya-sido, esto es, como un constante retrovenir (*Zurückkommen*) a-sí. El *Dasein*, antes que tener un pasado, es en el modo del «yo soy sido» (*bin-gewesen*) (353).

Heidegger quiere mostrar una interligazón entre las diferentes dimensiones del tiempo. Por eso, el *Dasein* no puede ser propiamente advenidero más que si ajusta el retrovenir al más peculiar

sido. «El precursar de la posibilidad extrema y más peculiar es el comprensivo retrovenir al más peculiar sido» (353). Pero gracias al ser advenidero es abierto al mismo tiempo su ser siempre ya fáctico, es decir, el sentido de la posibilidad del fundamento arrojado del ser-sí-mismo en la existencia. Por tanto, «el sido surge, de cierto modo, del futuro» (353).

Así como el ser en cuanto ser-posible se abre a partir del poder-ser advenidero y el ser en cuanto posible-ser-arrojado se abre a partir del retrovenir sobre el poder-ser-sido, el resuelto ser-cabe de la situación se abre en el poder-ser presente. «El precursor estado de resuelto abre la situación del ahí del caso, de tal suerte que la existencia obrando se cura, viendo en torno de lo a la mano fácticamente en el mundo circundante»(353). El tercer momento constitutivo del precursor estado de resuelto acontece en la elección de las situaciones concretas, en tanto él es siempre-junto a los entes intramundanos. El obrar del *Dasein* resuelto da lugar a posibilidades concretas en el presente (*Gegenwart*) de su situación. El presente posibilita el ser de lo a la mano (v. § 69 a y b), en tanto el *Dasein* obrando deja salir al encuentro el presente del mundo circundante. Esta concreción del tiempo en el presentar (*Gegenwärtigen*) expresa la cumplimentación de la existencia. De este modo, el presente no puede ser tomado, como se hace tradicionalmente, en el sentido de una ahora actual como límite entre el ya-no-ahora y el aún-no-ahora. El presente es un poder-ser presente, pues es el punto de encuentro del horizonte abierto por el sido arrojado y el porvenir proyectado en el poder-ser más peculiar. El presente sólo puede pensarse dentro del proyecto de la existencia y, como tal, de una totalidad plena. En un sentido etimológico, presente (*Gegenwart*) significa lo que aguarda o espera delante de mí. La espera, lo advenidero, se cierne sobre el presente, como su presentificación. El presente auténtico es, en este sentido, el *instante* (aunque Heidegger no emplea inicialmente este término con relación al presente), en cuanto apertura del estado de resuelto que el *Dasein* trae a la presencia en el precursar y en la reiteración bajo la forma de su situación auténtica.

La interpretación temporal del dejar salir al encuentro el presente concluye el precursor estado de resuelto. El presente no puede tomarse como tal aisladamente, sino en la integridad del precursor estado de resuelto, por tanto, en el poder-ser total y propio de la existencia auténtica. Hacer presente (*Gegenwärtigen*) la situación en el ser resuelto presupone el retorno sobre sí del advenir-a-sí. El hacer presente completa así en su juego de conjunto con el advenir-a-sí y el volver sobre sí, el sentido existenciarío-temporal del estado de abierto. La interligazón de este juego de conjunto se efectúa de tal forma que el ser-sido surge del futuro, así como el advenir sido

deja salir el presente fuera-de-sí, esto es, lo pone en libertad. En esta triple dimensionalidad del tiempo reside la posibilidad del *Dasein* de ser-en-la-totalidad del precursor estado de resuelto. De este modo aborda Heidegger inicialmente el tiempo como el presupuesto de los momentos estructurales del precursor estado de resuelto, de manera que el poder-ser de la posibilidad más peculiar reside en el futuro, el poder-ser resuelto en el sido y el poder-ser de la situación en el presente. Las tres dimensiones del tiempo fundan así respectivamente, cada uno de los momentos constitutivos del precursor estado de resuelto.

c) Fundamentación de la estructura de la cura en la temporalidad

Heidegger muestra que la totalidad del precursor estado de resuelto se funda en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Él la define como la unidad de la interligazón del futuro sido hecho presente (354). Con la temporalidad Heidegger no hace alusión al tiempo en general, sino a la temporalidad *del Dasein*, con base en la cual aclara el fundamento ontológico de este ente, pues gracias a ella él puede comprenderse a sí mismo en el poder-ser-total propio del precursor estado de resuelto. Con la temporalidad como unidad logra Heidegger establecer el sentido de la totalidad estructural constitutiva del ser del *Dasein*, es decir, el sentido de la cura. «*La temporalidad se descubre como el sentido de la cura propia*» (354). La temporalidad hace posible el ser-en-la-totalidad del precursor estado de resuelto, pensada como la cura auténtica. Es menester aclarar de qué manera la cura recibe de ella su sentido, pero también cómo las tres dimensiones del tiempo alcanzan su unidad en la temporalidad.

Heidegger desarrolla en el parágrafo 65 el sentido de la estructura trimembre de la cura, expuesta inicialmente en el parágrafo 41 como pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes intramundanos), de acuerdo con las tres dimensiones del tiempo, de tal suerte que el pre-ser-se tiene su sentido en el advenir-a-sí, el ser-ya-en en el retorno sobre-sí del ser sido y el ser-cabe en el presente (355). Sin embargo, el problema central aquí no consiste simplemente en atribuir las tres dimensiones temporales a los tres elementos de la cura, sino más bien en probar que la diversidad de estos elementos se funda en la unidad que Heidegger denomina temporalidad, pues sólo así la estructura trimembre de la cura experimenta su interpretación más originaria, y cada uno de sus elementos acaece en sí mismo como tiempo y no simplemente en el tiempo. Pero la pregunta por la temporalidad como unidad de la estructura de la cura conduce a preguntar igualmente por la constitución de la unidad de la totalidad temporal en cuanto tal. Además, una posible

respuesta en esta dirección sólo puede proporcionarla el descubrimiento del sentido en la cura, a partir de cada uno de los elementos de su estructura trimembre.

El *Dasein* se abre a su posibilidad de poder-ser-en-el-mundo en el pre-ser-se. El pre-ser-se es el elemento preeminente de la cura por cuanto se sujeta al poder-ser más peculiar como la posibilidad más peculiar. El poder-ser más peculiar hace posible la existencia como tal, pues en éste el *Dasein* se determina como ser-posible. Precisamente por eso él es esencialmente pre-ser-se. Puesto que el pre-ser-se se revela en el poder-ser más peculiar, él anuncia el futuro (355). Tanto el pre-ser-se como el futuro son relativamente al poder-ser más peculiar, pues sólo en éste pueden experimentarse como tales. Ahora bien, aunque el pre-ser-se anuncia el futuro, él se funda en éste. El futuro es futuro del *Dasein*, pero no significa que él lo tenga o que dependa de él. Él es su futuro porque en éste se instaura la posibilidad como posibilidad. Sin embargo, esta instauración sólo tiene lugar porque el *Dasein* deja (*lässt*) advenir-a-sí su posibilidad más peculiar. El advenir del futuro adviene del poder-ser más peculiar, que el *Dasein* experimenta como poder-ser total en el ser-para-la-muerte. En el poder-ser total el pre-ser-se pone al descubierto su rasgo precursor. En el precursar el poder-ser total de *Dasein* adviene a-sí. El *Dasein* deja advenir-a-sí el poder-ser más peculiar, justamente porque recién a partir de este poder-ser más peculiar se forja la venida (*Kunft*), en la cual el *Dasein* llega (*zu-kommt*) a sí mismo y establece con ello su poder-ser más propio. El futuro se consolida como tal en el venir, advenir, sobrevenir a-sí. En este a-sí del advenir se define el futuro y se funda el pre-ser-se. El futuro funda el pre-ser-se, no porque en él se genere el poder-ser más peculiar, sino porque en el futuro el *Dasein* deja advenir-a-sí el poder-ser más peculiar, en virtud del pre-ser-se, o bien porque en el futuro el pre-ser-se del poder-ser más peculiar adviene a-sí al *Dasein*, de tal suerte que le abre la posibilidad de que le venga su poder-ser más propio. El *Dasein* llega a-sí-mismo cuando asume su poder-ser más propio en el futuro, es decir, cuando le va su poder-ser más propio en el poder-ser más peculiar. El advenir-a-sí del futuro establece el pre-ser-se del más peculiar poder-ser en el poder-ser-sí-mismo del *Dasein*. La fundación del pre-ser-se en el futuro tiene lugar entonces en el dejar advenir a-sí el poder-ser más peculiar. Pero el *Dasein* deja advenir-a-sí este poder-ser, porque el futuro está determinado de antemano por el poder-ser más peculiar. Por esta razón el futuro actúa como el constante advenir-a-sí del *Dasein* en su poder-ser más propio y se constituye en la condición para el pre-ser-se de la existencia.

La apertura del proyecto que se efectúa en el pre-ser-se tiene su sentido existencial-temporal en el advenir-a-sí. El *Dasein* es esen-

cialmente advenidero y, como tal, abre constantemente su ser-posible en el advenir-a-sí. El pre-ser-se tiene esencialmente el sentido de advenidero, debido a que en lo advenidero el *Dasein* descubre con la mirada anticipadora de sí su poder-ser-en-la-totalidad. Pero el poder-ser cuya posibilidad abre al *Dasein* el futuro está ligado a un no-poder-ser el más peculiar y señalado poder-ser, relativamente al cual el *Dasein* experimenta su poder-ser-en-la-totalidad y mantiene, con ello, la posibilidad más extrema como porvenir. A la instauración del futuro en la constancia del advenir-a-sí pertenece, por tanto, el no-poder-ser el más peculiar poder-ser, o bien, el no-poder-ser arraigado en éste.

El *Dasein* no es determinado solamente como poder-ser-total, sino también como poder-ser-propio. Él se proyecta en el poder-ser-propio, en tanto asume su ser-posible como ser-arrojado de su existencia. El *Dasein* toma sobre sí su fáctico ser-arrojado y su culpabilidad de no-ser el fundamento en el retrovenir sobre-sí (*Auf-sich zurück-kommen*). En este retrovenir sobre-sí se instala el advenir-a-sí del pre-ser-se como ser-ya-en-el-mundo fácticamente arrojado. Así como el futuro funda el pre-ser-se, el ser-ya-en (*das Schon-sein-in*) reclama la dimensión temporal del sido (*Gewesen*). Asumir el ser-arrojado quiere decir «ser propiamente el *Dasein* como en cada caso ya era» (353). El *Dasein* es siempre ya en el mundo, porque es abierto en su fáctico ser-sido. El ser-siempre-ya-sido proporciona su sentido al ser-arrojado del *Dasein* en la apertura fáctica de su ser-en-el-mundo. En su ser como era siempre ya el *Dasein* asume la posibilidad fáctica de su ser-arrojado y de su ser-culpable, como la condición para que él pueda retrovenir sobre-sí. Pero el retrovenir sobre-sí presupone a su vez el pre-ser-se precursor, pues el sido fáctico de la retrovenida sólo es posible en el advenir-a-sí del poder-ser más peculiar. El *Dasein* sólo puede ser en cada caso su pasado, lo que ha sido siempre ya en su ser-arrojado, cuando su posibilidad más propia puede advenir-a-sí, es decir, a partir de la temporalidad orientada por el futuro. La facticidad de su ser-sido se establece como posibilidad en la medida en que el *Dasein* se proyecte a su futuro.

El cadente ser-cabe (*das verfallende Sein-bei*) (355) pertenece al presente. Pero en contraste con el futuro, el sido y sus respectivos elementos de la cura, el fenómeno existenciarario del presente no parece poderse acoplar a la caída, por lo que a ésta no le correspondería ninguna fundamentación temporal (355-356). Sin embargo, el *Dasein* no puede ser-cabe el ente sin el ser-presente. Lo que pasa es que este ser-presente permanece inmediatamente y como tal oculto. El ser-presente del *Dasein* sólo puede abrirse como poder-ser-presente, porque de este modo el *Dasein* se desprende de la cotidiani-

dad irresoluta del uno (*das Man*, 143) en virtud de su ser-resuelto. Al *Dasein* resuelto pertenece el dejar salir al encuentro de la situación presente. Ésta exige un hacerse presente del presente a partir del retrovenir advenidero del *Dasein*. En el retrovenir sobre-sí el futuro pone en libertad el presente. El ser-resuelto de la situación en el presente se origina en el futuro-sido. El advenir-a-sí genera entonces el ser-sido y el advenir-sido expide el tiempo presente. El presente resulta así el punto de convergencia en que el *Dasein* resuelto deja salir al encuentro el ente del mundo circundante, en el sentido temporal del estado de abierto del *Dasein*. La apertura del ser-cabe en el ser-presente expresa entonces la concreción y el cumplimiento de la cura en la temporalidad.

El ser-presente revelador de la situación acontece bajo la forma del instante (*Augenblick*) (356). El fenómeno de la situación instantánea cierra el ser-en-la-totalidad del *Dasein*, por fijar la concreción del estado de abierto del poder-ser del *Dasein* en su propio ser-sí mismo, es decir, en su ahí. «La situación es el ahí abierto en el estado de resuelto en cada caso» (326). La instantaneidad del presente, abierta en el horizonte del advenir-a-sí-sido, consolida el estado de abierto de la situación resuelta como apertura del mundo. En el instante acontece al mismo tiempo el todo articulado de la cura. Él es la manifestación concreta de la simultaneidad esencial que sirve de soporte a la interligazón de las dimensiones del tiempo.

El problema fundamental de la temporalidad radica en fundamentar en ella no sólo las múltiples estructuras del *Dasein*, sino también, y sobre todo, su propia estructura trimembre. Se trata, en lo que sigue, de mostrar cómo piensa Heidegger la diversidad de futuro, sido y presente a partir de la unidad atribuida a la temporalidad.

d) *Ek-staticidad* y temporalización en la unidad de la temporalidad

La elaboración de la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo* contiene diversos momentos de indagación, cada uno de los cuales se caracteriza por una multiplicidad que Heidegger piensa en términos de estructuras trimembres. Los fenómenos de ser-en-el-mundo, cura y precursor estado de resuelto son prueba de ello. Esta multiplicidad encuentra su máxima expresión en la triplicidad dimensional del tiempo: futuro, sido, presente. Pero la multiplicidad de los diversos modos de ser del *Dasein* encierra en sí igualmente una cierta unidad, cuyo punto culminante es la temporalidad, porque ésta posibilita la unidad de la existencia, la facticidad y el ser-caído, por tanto, la unidad de la estructura trimembre de la cura. Sin embargo, la temporalidad no es tan sólo la unidad de esta estructura, sino tam-

bién la unidad de sus tres *ékstasis*, a saber, futuro, sido y presente. Es necesario indagar por las condiciones de posibilidad de este último concepto de unidad, ya que sólo así puede desentrañarse la naturaleza del tiempo en *Ser y Tiempo*. Pero Heidegger da este paso únicamente después de haber mostrado que en la temporalidad se funda el precursor estado de resuelto como la cura propiamente dicha.

Él piensa la estructura de la cura como una totalidad. Pero los momentos que la integran no conforman un todo compuesto, donde se agrega un elemento al otro. La totalidad inherente a la pregunta por el ser no es una composición de partes y su unidad no consiste en la reunión de ellas. La totalidad del ser precede al todo compuesto de lo ante los ojos, mas no en el sentido de una totalidad por fuera de este todo, sino del presupuesto en que él siempre se da y gana su consistencia. Si la totalidad de la cura no puede lograrse «por medio de una síntesis de elementos» (201), y la temporalidad es el fundamento de la unidad de dicha estructura, ella no puede ser, mucho menos, una totalidad cuyas dimensiones ganen su consistencia autónoma por fuera del todo. Además, como la temporalidad constituye no sólo la unidad de la estructura trimembre de la cura, sino que también es unidad de su estructura trimembre, no puede pensarse ésta a partir de una composición de advenir, sido y presente. Estas dimensiones son modalidades temporales cooriginarias de la totalidad y tienen que comprenderse, como tales, dentro del ensamblamiento articulado del todo en su íntima implicación recíproca. La temporalidad es la unidad articulada de futuro, sido y presente, lo cual significa que esta triplicidad tiene que establecerse con base en su integridad estructural como unidad.

Heidegger recurre al fenómeno de la temporalización (*Zeitigung*) (356) de la temporalidad con el fin de mostrar que las tres dimensiones del tiempo encuentran en ella su unidad, aunque sin perder su rasgo de dimensión y sin que la estructura trimembre desaparezca. Introduce su análisis de la temporalización a partir de su distanciamiento de la ontología tradicional, la cual pretendía, según él, hacer del tiempo un ente. Él afirma de manera tajante que la «temporalidad no “es” en absoluto un *ente*» (356), sino el presupuesto para pensar el sentido del ser del *Dasein*. La temporalidad debe dar una «respuesta concreta a la pregunta por el ser» (29). Pero responder a esta pregunta sólo es posible por medio de la temporalización de la temporalidad como tal, o sea, de la unidad unificadora de la triple dimensionalidad temporal. Sin embargo, lo que impide decir que la temporalidad «es» la cura sólo se comprende, dice Heidegger, mediante la idea del Ser en general (356). Esto quiere decir que la temporalidad es la condición de posibilidad del ser del *Dasein*. Pero esta condición de posibilidad se establece a su

vez a partir de la idea de Ser en general, en tanto éste permite revertir la temporalidad sobre sí misma, de tal suerte que ella «temporaliza (*zeitigt*), y temporaliza posibles modos de ella misma» (356). Los posibles modos de la temporalidad en cuanto tal constituyen «la multiplicidad de los modos del ser del *Dasein*, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia» (356). De esta manera, se cierra el círculo de la pregunta por el sentido del ser en *Ser y Tiempo*.

El futuro es un «advenir-a-sí» (*Auf-sich-zukommen*), el haber-sido un «retorno sobre» (*Zurück-auf*) y el presente un «residir junto-a» (*Sich-aufhalten-bei*). Estas tres dimensiones del tiempo coinciden en su referencia a la temporalidad del *Dasein*. Pero las preposiciones «a-sí», «sobre», «junto-a» (356) indican una orientación a la temporalidad como tal y reflejan el diseminamiento en que debe comprenderse la articulación unitaria de la temporalidad. Las anteriores locuciones ponen de manifiesto el desplegamiento que se produce en la temporalización de la temporalidad misma. Para aclarar el significado de la producción de la temporalización en el desplegamiento de la temporalidad, Heidegger se vale del término griego ἐκστατικόν, «estar-fuera-de-sí» (356), y de la palabra «arrobamiento» (*Entrückung*) (367). La temporalidad es el estar fuera de sí «puro y simple». El estar-fuera-de-sí concierne a la temporalidad en sí misma, en tanto es determinada por el *hacia-sí* del futuro, el *retorno-sobre* del ser-sido y el residir-junto-a del presente. Por eso para Heidegger la «temporalidad es el originario “fuera-de-sí” en y para sí mismo» (356). El *fuera-de-sí en y para sí mismo* es una expresión que él toma del término *ekstasis*. El *ek-stasis* menciona un estar fuera-de-sí, mas no en el sentido de algo opuesto a un adentro, o de un salir fuera de sí. El *stasis*, estar, alude a un mantenerse, pero no entendido como algo en reposo. El mantenerse hace mención a la constancia del arrobamiento en el transporte del fuera-de-sí. El *ek* (fuera-de) del *stasis* indica una procedencia, un origen dinámico, de donde *ékstasis* es un impelente mantenerse originariamente fuera. A este mantenerse constante del estar-fuera-de-sí pertenece la tensión arrobadora de un proceso que procede de sí mismo, de tal suerte que es propio del carácter *ekstático* del tiempo un sustraerse al fuera-de-sí y un volverse sobre sí mismo. El sostenerse *ekstático* es un constante abrirse desde sí mismo, es decir, desde su arrobamiento, un surgir que sale constantemente fuera-de-sí manteniéndose en sí mismo. Al tiempo concierne esencialmente un desplegamiento *ekstático*, de acuerdo con el cual él se mantiene abierto constantemente como horizonte y es ya esencialmente un fuera-de-sí, es decir, un emanar y un alcanzarse desde sí mismo. Pero la constancia de su fuera-de-sí acarrea un retraimiento en la

distensión de la temporalización, en virtud del cual ésta se establece en su unidad. La *ekstaticidad* del tiempo menciona un *explayarse*, un *verter desde sí* y un *salir de sí* y, al mismo tiempo, un *sustraerse* y *apartarse a sí mismo* del tiempo. El *desplegamiento* del *fuera-de-sí* y su *inmanente retiramiento* hacia sí mismo constituyen el *ser* del tiempo mismo. Él porta la pura tensión del *desde dónde* y el *hacia dónde* del puro *fuera-de-sí* y *entraña*, con ello, una *diferencia esencial* en el seno de la temporalización.

La temporalización produce el puro *fuera-de-sí* en el *entre* de lo uno fuera de los otros como tal. El carácter *ekstático* de futuro, sido y presente, consiste en la constante producción de la apertura de su *ser fuera-de-sí*, esto es, en la *auto-germinación* temporal. Esta *auto-germinación* emite un *desplegamiento* que se produce desde sí misma, es decir, *originariamente*, en los *ékstasis* de futuro, sido y presente. El *ekstasiamiento* de estos *ékstasis* expone la temporalización de la temporalidad. Ésta *despunta* y se mantiene constante en sus tres *ékstasis*. Se *despliega* a sí misma en ellos, de tal suerte que en su *despejamiento* no se *dispersa* a sí misma, es decir, *pierde* su modo de ser esencial y su unidad. La temporalidad mantiene su unidad en el *ekstasiamiento* de sus diferentes *ékstasis*, porque a su *despejamiento* pertenece un *rehusarse* a su *ser fuera-de-sí*, por medio del cual ella se *descubre* en su modo de ser esencial como totalidad. Esto significa que la temporalidad no se *identifica* con su *ser* fuera de ella misma, esto es, con la temporalización de sus *ékstasis*, pues en ésta ella *permanece* una y la misma, y cada uno de ellos sólo *es* con respecto a ella como un todo. Su unidad *entraña* una constante tensión en la cual ella se *desgarra* a sí misma y produce desde sí, como uno y el mismo tiempo, los tres *ékstasis* temporales. La temporalidad se establece como unidad en su *autodesplegamiento* en futuro, sido y presente. Heidegger piensa la diversidad de estos *ékstasis* en la unidad de la temporalización de «los posibles modos de ella misma» (356). La posibilidad de la temporalización de tales modos descansa en la temporalidad misma, no por fuera de ella, porque en la temporalidad como tal se *arraiga* el proceso temporal mismo, por medio del cual el tiempo se mantiene como tiempo y se abre al mismo tiempo de una manera múltiple.

La unidad concerniente a la temporalidad no consiste en la *congregación* de partes que se encuentran por fuera unas de otras. El *fuera-de-sí* del tiempo no *acontece* en la relación directa de cada uno de los *ékstasis* con los otros, sino a partir de un todo sólo posible en sí. El modo de unidad del tiempo consiste en *desplegarse* *fuera-de-sí* y desde sí misma como un todo en sus diferentes *ékstasis*. La *diversificación* de los *ékstasis* emana de la temporalidad, porque ésta produce en sí misma un proceso de *excentramiento* en la tem-

poralización de los *ékstasis*, de tal modo que los fusiona en su unidad y los difunde al mismo tiempo en su diferencia. La unidad de la temporalidad no puede resultar así de la composición de fragmentos ni del simple despliegue de su temporalización, pues es una totalidad que se excentrifuga a sí misma desde sí misma, es decir, que en su retrainamiento se lanza en y por sí misma hacia fuera. Pero la unidad de la temporalidad sólo alcanza su cumplimiento como totalidad mediante su despejamiento en los diferentes modos de exteriorización que se articulan a partir de ella en la temporalización del tiempo. Sin embargo, con el despuntar de ésta emerge de la temporalidad el «al mismo tiempo» en la cooriginalidad de los tres *ékstasis*. El acontecer de la temporalización es la constatación del «al mismo tiempo» en el desplegamiento de su fuera-de-sí y, con ello, de la cooriginariedad de sus diferentes *ékstasis*.

La temporalización cooriginaria de la triplicidad de sus *ékstasis* origina en su mantenerse fuera-de-sí un apartamiento y una divergencia *entre* ellos, en la medida en que el arrobamiento de cada uno de ellos produce una disgregación en la articulación interna de la totalidad temporal. La separación propia de la producción del fuera-de-sí no quiere decir que cada uno de los tres *ékstasis* pueda ser determinado por separado, ya que cada uno de ellos se gesta en la temporalización de la totalidad del tiempo, y sólo puede establecerse como tal a partir de su articulación integral con los otros. Pero el despuntar de la temporalización implica una separación intrínseca del puro fuera-de-sí en la diferencia que lo determina. La diferencia impresa en la separación no hace mención a la desmembración y exclusión de cada uno de los *ékstasis*, sino al entre que acontece en medio de ellos. El acontecer del entre los habilita en cuanto tales como el entre de lo uno por fuera de lo otro, de tal modo que los mantiene fuera-de-sí en la unidad temporal de su articulación. La diferencia enclavada en el mantenerse fuera-de-sí de la temporalización es el entreabrirse del tiempo como la unidad igualmente originaria de sus *ékstasis* en el triple mantener fuera-de-sí lo venidero, lo sido y el presente. La apertura distensionada del entre, como lo producido fuera-de-sí, no menciona otra cosa que el intersticio de la simultaneidad de lo uno por fuera de lo otro, en el que se produce el desocultamiento del ser fuera-de-sí-mismo. Los diferentes *ékstasis* son un fuera-de-sí del tiempo mismo. Sin embargo, el tiempo no se hace presente como uno y el mismo tiempo, sino como una diversidad producida por su temporalización. La temporalidad se temporaliza como el ἐκστατικόν «en y para sí mismo» (356) de futuro, sido y presente, producidos en su puro fuera-de-sí como el estar hendidos uno por fuera del otro, en la apertura distensionada de la totalidad temporalizada de la temporalidad. La temporaliza-

ción de cada uno de los *ékstasis* acontece siempre por fuera del otro, el porvenir fuera de lo sido, pero ellos sólo pueden ser determinados como tales en su transición al otro. La recíproca implicación entre ellos pone al descubierto la cooriginalidad de su fuera-de-sí, pero también el significado de la estructura interna de la unidad *ekstática* de la temporalidad, a partir de la cual tiene que producirse el desplegamiento de la temporalización.

En cada uno de los *ékstasis* del tiempo, futuro, sido y presente, hay ya una referencia a la unidad en la que ellos se articulan simultáneamente como totalidad. Ellos no se dan por sí mismos separadamente, sino en un todo, de acuerdo con el cual son contemporáneos. Su contemporaneidad en la totalidad significa que ellos se presentan al mismo tiempo en su desplegamiento *ekstático* y en su interligazón simultánea. La contemporaneidad de la unidad de la temporalidad hace el llamado a la simultaneidad de un ser-presente, a partir del cual los *ékstasis* del tiempo son mantenidos unificados en el ser fuera-de-sí de su diferencia. La contemporaneidad de este ser-presente simultáneo acontece al mismo tiempo como instante (*Augenblick*). Esto quiere decir que el instante no sólo remite al presente que resulta del futuro-sido, tal y como es expuesto expresamente por Heidegger en *Ser y Tiempo*, sino también y primariamente al acontecer contemporáneo de la unidad de los *ékstasis*. La totalidad temporalizada del tiempo gira así en torno al instante, pues en éste acontece el presente como la unidad concreta del tiempo y el ser-presente de la unidad totalizadora de la temporalidad. La instantaneidad del ser-presente abre al mismo tiempo futuro, sido y presente y los mantiene juntos en su ser separado. Heidegger aborda de este modo la temporalidad como una totalidad a partir de sí misma y no simplemente con relación al ser como cura o al ser del *Dasein* como existencia. A pesar de ello, en lugar de lanzarse decididamente en procura de una interpretación del tiempo mismo desde la temporalidad de la cura, sólo elabora expresamente el tiempo de la existencia, en el cual el tiempo del instante permanece inexorablemente oculto.

La temporalidad es para Heidegger una unidad en sí misma *ekstática*, esto es, en sí misma temporalizada. Pero esta unidad, si bien recién se consolida como tal al final de *Ser y Tiempo*, no es un mero resultado de la elaboración de la pregunta por el ser desarrollada a lo largo de esa obra, sino su fundamento. Heidegger se abstiene de indagar por el *status* propio de la unidad de la totalidad afincada en la temporalidad, precisamente porque sólo puede responderse a la pregunta por la unidad de la temporalidad desde el tiempo mismo como el tiempo del Ser en general. El tiempo mismo, y no la temporalidad del *Dasein*, es el tiempo originario (*ursprüng-*

gliche Zeit) (356), porque la provee de sentido, en tanto suministra la unidad de la totalidad en la temporalización de la temporalidad. Al tiempo mismo se le debe la constancia de la presencia *ekstática* de la temporalidad como sentido del ser del *Dasein* y es, por tanto, la condición de posibilidad del poder-ser total del *Dasein*.

Sólo así es posible alcanzar el pensamiento cumbre en la pregunta por el ser elaborada en *Ser y Tiempo* y su punto culminante, la temporalidad, ya que no se muestra simplemente ésta como el sentido del ser de la cura, sino que se proyecta además la unidad de la temporalización de la temporalidad a partir del tiempo del Ser en general, de tal suerte que en esta proyección de la temporalización del tiempo la temporalidad asegura el fundamento ontológico de la totalidad de la estructura de la cura como un todo. En la medida en que la temporalidad se temporaliza en el tiempo del estado de abierto del Ser en general, ella se establece como temporalidad de la *ek-sistencia*. La *ek-sistencia* se patentiza como tal en la apertura del Ser en general. La temporalización del tiempo en el estado de abierto del Ser en general se efectúa específicamente como temporalización del ahí, en cuya apertura el *Dasein ek-siste*. El tiempo establece la apertura del acontecer fundamental de la *ek-sistencia* del *Dasein* como ser-fuera-de-sí-mismo, en el cual él adviene a-sí, vuelve siempre sobre-sí y es puesto junto-a. La ipseidad del *Dasein* es ser esencialmente siempre ya fuera-de-sí, porque su ser-sí-mismo se proyecta al Ser en general a partir del tiempo mismo.

La *ekstaticidad* de la temporalidad determina el *Dasein* como poder-ser, en tanto es trans-portado *ekstáticamente* en el futuro. La temporalización de la *eksistencia* se arraiga fundamentalmente en la temporalización del tiempo. Antes que existir en el tiempo, el *Dasein* es temporalidad, esto es, su existencia se temporaliza en los tres *ékstasis* del tiempo. La unidad de la temporalidad funda la estructura total de la cura, pues implanta en ella su sentido. «La constitución ontológica existencial de la totalidad del *Dasein* se funda en la temporalidad» (470). La unidad del tiempo no se identifica con la unidad del *Dasein* descubierta inicialmente en la totalidad de la cura, porque la primera es inmediatamente la unidad que «temporacia posibles modos» de la temporalidad misma como «*el original "fuera-de-sí" en y para sí mismo*» (356). Sólo a partir de su unidad interna en y para sí misma «la temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura» (356). Ella hace posible esta unidad, por cuanto mantiene abierto al mismo tiempo la estructura total de la cura en la cooriginalidad de futuro, sido y presente, esto es, en su copertenencia diferencial. La auto-temporalización de la temporalidad proporciona al ser del *Dasein*

en la totalidad su tensión interna. No se trata entonces de identificar sin más la temporalidad con la unidad del *Dasein* o de adicionar simplemente la temporalidad a la cura, pues su totalidad se da siempre ya como tiempo. La estructura trimembre de la cura no se compone de la temporalidad de los tres *ékstasis*, sino que establece su articulación interna en la unidad temporalizadora de la temporalidad. La totalidad de la cura no se alcanza entonces a partir de una agrupación de diferentes tiempos, sino a partir de la totalidad que se temporaliza en y para sí misma. Con la temporalización cooriginaria de los tres *ékstasis* de la temporalidad culmina el descubrimiento del sentido del precursor estado de resuelto. La temporalidad del poder-ser-total propio del *Dasein* es el modo señalado del precursor estado de resuelto. Que en éste se experimente originalmente la temporalidad, quiere decir que la unidad de sus *ékstasis* constituye la estructura esencial del ser-sí-mismo, esto es, su autorrelación originaria. El poder-ser-sí-mismo se funda en la temporalidad. Todo dirigirse a sí mismo del *Dasein* tiene su condición de posibilidad en la unidad *ekstática* de la temporalidad, es decir, ésta determina propiamente la unidad del *Dasein*, razón por la cual su propio ser-sí-mismo puede experimentarse en su unidad.

Si bien es cierto que Heidegger conduce la elaboración de la pregunta por el ser hasta la unidad de la temporalización de los posibles modos de la temporalidad, pensada en y para sí misma, este punto culminante de *Ser y Tiempo* no es el mero resultado del desarrollo de una serie de estadios, en la cual se experimentaría inicialmente la temporalidad en el sentido de «un ente que luego sale de sí» (356), o sea, a través del cual se llega finalmente a la concepción de un tiempo «originario», como si el ente o el *Dasein* estuvieran en un comienzo despojados de él y el tiempo pudiera inferirse a partir de ellos. Antes bien, la temporalidad se da siempre ya en ellos. Ciertamente su estructura interna sólo se aclara metódicamente en su fundamento ontológico con base en el análisis existencial del *Dasein*, y por medio de una marcha gradual hacia el ser del *Dasein* como la totalidad estructural de la cura, pero el *Dasein* es ya de por sí temporalidad, porque la estructura total de su ser sólo se ensambla como la totalidad articulada de la cura en la unidad de la temporalización incesante de los tres *ékstasis*.

El sentido de la totalidad estructural de la cura procede de la temporalidad, a la cual Heidegger llama «tiempo originario» (*ursprüngliche Zeit*) (356). Del tiempo «originario» hace derivar la interpretación corriente del tiempo, en la cual se parte, según él, del ente. Su derivación de la temporalidad *ekstática* original y su fundamentación a partir de ésta, se cimientan en el proceso de la temporalización en cuanto tal. A este proceso pertenece una unidad

que consiste en arrojar fuera-de-sí los posibles modos de ser de la temporalidad, motivo por el cual esta unidad excentricada no puede ser una reunión de diferentes tiempos, ni resultar, mucho menos, de la sucesión característica de la representación tradicional del tiempo, o de su totalidad temporal. La temporalidad contraría la representación corriente del tiempo, por cuanto su estructura es esencialmente *ekstática* y no sucesiva. La concepción «vulgar» del tiempo radica, según Heidegger, en la «pura secuencia de horas sin principio ni fin» (356), de acuerdo con el ya-no-ahora (pasado) y el aún-no-ahora (futuro), donde, por tanto, el tiempo se encuentra completamente excluido del ser. Estos modos de no ser impresos en la multiplicidad sucesiva de horas hacen el llamado a un ahora diferente de ellos, en tanto apunta a la presencia del ser que está en condiciones de decir «ahora» en el ya-no-ahora y en el aún-no-ahora. El ahora «presente» en la secuencia de los horas se rige propiamente por el «al mismo tiempo» y no por el ahora. Pero esta simultaneidad temporal del «al mismo tiempo» no es ninguna subjetivización del tiempo, pues ésta sólo soporta una secuencia de horas, y no uno y el mismo tiempo. Dicha simultaneidad expresa la unificación de la temporalidad en el surgir fuera-de-sí de sus *ékstasis*. Éstos no se siguen uno después del otro, a la manera de los horas, sino interligados en la articulación simultánea de una totalidad que se despliega *ekstáticamente*, es decir, se temporaliza. La temporalización del presente acontece bajo la forma del instante, mas no como un ahora límite que separa pasado y futuro, sino como el horizonte abierto en la unificación de ambos que posibilita la presencia reveladora de la situación auténtica del *Dasein*. De esta forma, la temporalidad, en lugar de encontrarse por fuera del *Dasein*, es inmanente a la posibilidad esencial de su existencia y constitutiva de su mismidad en la articulación interna de su ser en la totalidad. La representación corriente del tiempo no es otra cosa, según Heidegger, que la «nivelación» de la temporalidad *ekstática* originaria (356). El nivelamiento de la temporalidad consiste en el allanamiento de su fuera-de-sí originario en la sucesión de horas exteriores unos de otros. Pero esta forma corriente del tiempo se funda, como los diferentes modos de temporalización, en la unidad del tiempo originario.

e) Cooriginalidad de los *ékstasis* y primado del futuro

Para la elaboración de la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo*, Heidegger se apoya siempre en una estructura trimembre, la cual se caracteriza por la igual originalidad de sus términos, pero también por el primado de uno de ellos. Esta paradoja se concentra y se

hace particular y fundamentalmente visible en la temporalidad. Ella quiere decir en este fenómeno: la temporalidad temporaliza sus tres *ékstasis* con igual originalidad y, no obstante, en su unidad *ekstática* se manifiesta una primacía del futuro. La cooriginalidad hace alusión a los *ékstasis* de la temporalidad, mientras el primado del futuro alude a su unidad. Heidegger lo descubre sobre la base de la cooriginalidad de los *ékstasis*, en tanto sus modos de temporalización se ajustan a una diversidad en su cooriginalidad. Su diversidad se manifiesta específicamente en los diferentes *ékstasis* de la temporalidad. Es necesario mostrar entonces de qué manera la unidad *ekstática* de la temporalidad alberga en sí misma una diferencia, y en qué sentido la temporalidad originaria y propia se temporaliza a partir del futuro.

El problema de la totalidad es un presupuesto para la comprensión del fenómeno de la temporalidad y específicamente del futuro. Su conexión con la totalidad debe poner al descubierto la primacía de este *ékstasis*. Pero Heidegger es enfático en anotar que la totalidad no consiste en una composición o congregación de elementos en una unidad. Esto quiere decir con relación a la temporalidad: ésta «no surge de un amontonamiento y secuencia de *ékstasis*» (357). La temporalidad no resulta de la congregación de sus modos de temporalización; antes bien, ella se antepone a cada uno de sus *ékstasis* en el sentido de darse ya en ellos, o sea, estos modos de temporalización son lo que son no por sí mismos, sino en conformidad con la totalidad, cuya unidad se establece como temporalidad. Por tanto, los *ékstasis* no conforman la unidad de la temporalidad, sino que se copertenecen en ella. La temporalización mediante la cual los *ékstasis* se «afectan» recíprocamente, se efectúa en el desplegamiento del todo fuera-de-sí y no en cada uno de ellos separado de los otros, en el sentido de que las «partes» por sí mismas pudieran hacer posible un todo cuya unidad sería algo simplemente adicional.

La temporalidad tampoco es una secuencia de *ékstasis*. El tiempo sería así la unidad articulada de presente, pasado y futuro, cuyas partes transcurrirían la una después de la otra, y el futuro sería una parte del todo del tiempo. El todo de la secuencia de lo uno después de lo otro hace mención a la concepción corriente del tiempo como un fluir sin fin. Pero el todo secuencial de la representación corriente del tiempo no corresponde a la totalidad de la temporalidad, pues en ésta no se trata de una secuencia de *ékstasis*, sino de un proceso de temporalización en la *cooriginalidad* de sus *ékstasis*, esto es, del desplegamiento fuera-de-sí de una unidad unificadora en sí misma de los *ékstasis*, de una manera simultánea. La cooriginalidad simultánea constituye, a diferencia de la relación temporal

de lo uno después de lo otro en la secuencia de ahora, una totalidad a la que pertenece cada uno de los *ékstasis*, de tal suerte que se temporalizan, no originándose el uno a partir del otro, sino cada uno en función del todo. La temporalización cooriginaria de los *ékstasis* significa entonces que ella acontece de acuerdo con la totalidad simultánea de la temporalidad. La temporalización cooriginaria de cada uno de los *ékstasis* en el todo impide que a uno de ellos siga otro o que uno de ellos pueda reducirse al otro, y garantiza su unificación, de tal modo que procediendo del todo no pueden ser el uno sin el otro.

La temporalización cooriginaria de cada uno de los *ékstasis* en el todo revela una diversidad en los modos de temporalización. La diversidad de los *ékstasis* de la temporalidad no obedece a una separación en particular entre ellos, sino que se arraiga en la unidad estructural del tiempo. A causa de su temporalización la temporalidad es una unidad en sí misma diferente. La diversidad de los *ékstasis* se determina primero «desde cada uno de los diversos *ékstasis*» (357). Pero esto no quiere decir que cada uno de ellos logre desde sí mismo su ser diferente, independiente del proceso de temporalización, sino a causa de su intrínseca implicación en el proceso simultáneo de ensamblamiento y desglosamiento de la temporalización. La diferenciación que se lleva a cabo primero a partir de la diversidad de los *ékstasis* significa que su igual originalidad resulta de la diferencia *entre* los modos de temporalización. La diversidad presente en la temporalización originaria de los *ékstasis* radica en la *entreabilidad* instantánea de futuro, sido y presente. En la temporalidad no se trata así de una unidad que hace posible una diferencia que le es «exterior» o de una diferencia que la haga posible, sino de una unidad en sí misma diferente, o bien, del *ekstasiamiento* de la temporalización en el arrobamiento de la temporalidad. De la diversidad inmanente en los modos de temporalización se concluye que la «temporalidad original y propia se temporaliza desde el futuro propio» (357) y, con ello, el primado de este *ékstasis*.

El papel privilegiado del futuro en la temporalidad *ekstática* originaria es uno de los aportes radicales de Heidegger en su interpretación del tiempo en *Ser y Tiempo*, en su confrontación con la ontología tradicional, para la cual el presente porta todo el peso del tiempo, reduciéndose el futuro a un aún no ahora desprovisto de realidad. Para Heidegger el poder-ser del *Dasein* se comprende a partir del futuro. Por tanto, él se define propiamente como posibilidad en su proyectarse en este *ékstasis* y sólo puede experimentar su posibilidad más peculiar si puede advenir-a-sí. El dejar advenir-a-sí es, como formulación del fenómeno originario del futuro, la condición suprema del pre-ser-se de la existencia en el precursar la muer-

te. El futuro es el constante advenir-a-sí del *Dasein* en su más peculiar poder-ser. Pero él adviene constantemente a sí mismo en el ser para el más peculiar y señalado poder-ser. Este poder-ser es el estado de abierto del Ser en general, en el cual se establece la temporalidad como totalidad del *Dasein*. El primado del futuro radica en que este *ékstasis* expresa en forma originaria el sentido del ser del *Dasein*, en tanto Heidegger lo aborda a partir del advenir-a-sí. Esta expresión no menciona simplemente el rasgo advenidero del *Dasein*, sino que señala además desde dónde él puede serlo, a saber, el horizonte último en el cual se funda y orienta la comprensión del ser. El *Dasein* se comprende a partir del futuro, porque en este *ékstasis* reside el sentido de la cura. El sentido menciona aquello en lo cual y desde donde es comprensible la totalidad de la estructura de la cura. Aquello en lo cual y desde donde el *Dasein* es advenidero no señala solamente, empero, el ser del *Dasein* como cura, sino también la procedencia de su poder advenir a-sí, a saber, el buscado sentido del Ser en general. El privilegio del futuro sobre los demás *ékstasis* está en que él expresa primariamente, como advenir-a-sí, el sentido del ser del *Dasein*, en la medida en que se orienta previamente por la idea del Ser en general y por el poder-ser más peculiar arraigado en ella, como aquello de donde surge y hacia donde se dirige la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein*. Al *ékstasis* del futuro corresponde la función de proyectar *ekstáticamente* la temporalización de la temporalidad *ekstática* al Ser en general. Pero esta proyección recién es posible por el arrobamiento de la temporalidad en el tiempo mismo. El tiempo mismo es el tiempo del instante, en el cual se experimenta el Ser mismo y se descubre el *ékstasis* del futuro. Sin embargo, mostrar el primado del instante sobre el futuro exige establecer una distinción entre el tiempo mismo y la temporalidad, algo que Heidegger pasa por alto. Él se atiene a la futuridad del *Dasein*.

El *Dasein* adviene a-sí en la proyección *ekstática* del futuro, desde la cual el *Dasein* sostiene una relación consigo mismo. Esta autorrelación originaria se establece con base en el dejar-advenir-a-sí del futuro. Este *ékstasis* posibilita originariamente su poder-ser-sí-mismo. El ser-sí-mismo del *Dasein* es primariamente una mismidad advenidera. Recién en cuanto futuro, el *Dasein* es un retornar sobre-sí en su ser-sido arrojado y un ser puesto ante la presencia de sí mismo. Con el primado del futuro no se dejan de lado los otros *ékstasis* del tiempo; antes bien, él proporciona unidad y fundamento a su articulación. El *Dasein* asume sobre sí como advenidero la posibilidad fáctica de su ser arrojado, esto es, su ser como era siempre ya, en cuanto condición para que él pueda sobrevenir sobre-sí.

Comprender el ser siempre ya sido es comprenderlo como posibilidad fáctica. Esta posibilidad toca al *Dasein* mismo como ser-

arrojado, mas no es instaurada por él mismo, sino en el retorno sobre-sí de su fáctico ser-sido. El retornar sobre-sí del ser-ya-en un mundo fácticamente arrojado es un retornar desde el advenir-a-sí. Este advenir-a-sí es propiamente advenidero a partir del más peculiar y señalado poder-ser. El poder-ser más peculiar y señalado abre al *Dasein* la posibilidad más peculiar, en la cual él adviene a-sí y determina su ser, como el poder-ser en cada caso su peculiar ser-posible. La posibilidad fáctica que el *Dasein* es en sí mismo, es abierta por su posibilidad de ser-sí-mismo, esto es, por la posibilidad de advenir-a-sí del poder-ser más peculiar. Esto quiere decir que el poder ser-sido del *Dasein* es instaurado por dicho advenir-a-sí, o sea, que el ser-sido se temporaliza desde el futuro. Pero al advenir-a-sí del futuro pertenece el movimiento del retornar sobre-sí, el volver desde allí al ser-sí-mismo del *Dasein*. Su mismidad se constituye propiamente en el retornar sobre-sí en el mundo fácticamente arrojado, y no en el advenir-a-sí. Éste es más bien el presupuesto para que el *Dasein* pueda patentizar su mismidad en el horizonte del ser-sido. El ser-sido es abierto entonces por el futuro, pero éste a su vez tiene que desplegarse en el ser-sido para que el *Dasein* pueda asumir fácticamente la posibilidad de ser-sí-mismo. La entreabilidad de ambos *ékstasis* fija su cooriginalidad, el desde dónde y hacia dónde de su movimiento determina su diferencia.

El presente, por su parte, establece su relación con el mundo en su dejar salir al encuentro el ente intramundano. Pero este dejar salir al encuentro lo que es, supone el ser-resuelto del *Dasein* cuyo estado de abierto Heidegger determina como *situación*. El ser resuelto de la situación deja salir al encuentro lo que es en el todo del estado de abierto del presente propio como apertura del mundo. El presente es constitutivo del ser del *Dasein*, porque expresa la especificación concreta del todo del tiempo. Por esta razón, la apertura del horizonte del presente supone el futuro-sido. Como punto de encuentro de éstos dos *ékstasis*, se resuelve en él el todo de la temporalidad auténtica. La temporalidad «advenideramente sida despierta ante todo el presente» (357). Pero el presente es, además, el punto de partida de la unidad *ekstática* de la temporalidad, por cuanto la unidad unificadora de la temporalización acontece en la *instantaneidad* del tiempo mismo, en el cual la temporalidad es mantenida como una unidad en sí misma diferente. El presente es así no sólo la unidad concluyente y determinada de la temporalidad, sino también el presupuesto determinante de su unidad. La instantaneidad del presente abre y cierra, por tanto, la circularidad temporal.

El primado del futuro tiene lugar en la concepción de la temporalidad como sentido de la cura, por tanto, con relación al ser del *Dasein*, mas no con relación al tiempo mismo como el tiempo del

Ser en general. El presente constituye el primado del tiempo mismo. Él no se temporaliza, como la temporalidad, a partir del futuro, sino que se presentifica en la irrupción del instante. No casualmente, el instante será considerado por Heidegger en las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)* como el tiempo del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*).

f) Finitud del tiempo

La temporalidad propia se caracteriza por su finitud, la cual se revela ante todo en el futuro, a causa de su primacía sobre los demás *ékstasis*. Pero la finitud no se descubre en la temporalidad propiamente dicha, sino en la existencia auténtica. Ésta descansa originalmente en el precursor estado de resuelto. En el precursor estado de resuelto reside el poder-ser total y el poder-ser propio del *Dasein*. Él funda propia y completamente el ahí de este ente, en tanto posibilita su ser-sí-mismo. A la posibilidad del ser-sí-mismo de la existencia auténtica pertenece una imposibilidad. Si bien, la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia domina tanto el fenómeno del ser-para-la-muerte como el ser culpable, ella se arraiga propiamente en el precursor estado de resuelto. «El precursor estado de resuelto lo definimos como el propio ser para la caracterizada posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*» (357). Él determina propiamente la finitud de la existencia, por ser el poder-ser total y propio del *Dasein*. El precursor estado de resuelto, es en este sentido, el todo ya articulado del estado de abierto propio del *Dasein*, pues establece el todo de este ente en el precursar resuelto de la muerte. En este precursar resuelto se abre el *Dasein* en su ser conjuntamente, esto es, en el estado de abierto del ser-resuelto de su ser-para-la-muerte arrojada, a partir de lo cual se determina la situación como verdad del *Dasein*. En el precursor estado de resuelto el *Dasein* es arrojado como ser finito para la muerte, porque precursa siempre fácticamente en dicho estado como la posibilidad de la absoluta imposibilidad de su existencia. Pensar la finitud supone pensar esta imposibilidad en el ser-posible del poder-ser del *Dasein*. Esta imposibilidad hace siempre el llamado al fundamento de un no-ser, del cual como ser-total, el *Dasein* no puede apropiarse en su ser propio, aunque este ser-total es la determinación existenciaría del *Dasein*, en cuyo modo él experimenta su ser-posible en cuanto tal, esto es, su ser en la totalidad, como el fundamento arrojado de su existencia. El ser-fundamento del *Dasein* señala su ser-sí-mismo, pues en él se posibilita a sí mismo al proyectar el no-ser como ente arrojado. La imposibilidad impresa en el ser-fundamento abre al *Dasein* la posibilidad de proyectarse a sí mismo en el mundo. En el

precursor estado de resuelto él experimenta su imposibilidad de ser él mismo el fundamento o de ejecutarlo, es decir, experimenta el ser abismal del fundamento, en tanto éste siempre se retrae a sí mismo y el *Dasein* asume con ello su no-ser y, de esta manera, la culpabilidad de no poder ser el fundamento mismo y de no poder experimentar la totalidad en él mismo. El *Dasein* sólo se experimenta a sí mismo como ser-para-el-fundamento, en el cual alcanza su ser-sí-mismo y, por tanto, su ser autónomo. El ser-para-el-fundamento es en este sentido el ser-para-el-fin del precursor estado de resuelto, en el cual «el *Dasein* existe total y propiamente como ente que puede ser “arrojado” en la muerte» (357). El *Dasein* no es en el fin, en el cual deja de ser tan pronto lo alcanza. Más bien, él es ser-para-el-fin, o bien, ser en el retraimiento de su fundamento. En la posibilidad de esta absoluta imposibilidad, el *Dasein* «existe finitamente» (357). Ahora bien, ¿qué significa esta finitud de la existencia en relación con el futuro propio?

La conexión entre el precursor estado de resuelto y la temporalidad se presenta de tal suerte que, por un lado, él proyecta, como ser total y propio del *Dasein*, la experiencia original de la temporalidad, pues descubre la verdad existencial más original, sobre cuyo fundamento se configura la verdad existencial y, por el otro, la temporalidad es el sentido en que el *Dasein* proyecta su ser en la apertura del todo, el fundamento en que reside la posibilidad buscada del ser-en-la-totalidad. La temporalidad del precursor estado de resuelto se fija a partir del futuro, ya que dicho estado lo anuncia como advenir-a-sí en la posibilidad más peculiar. El futuro constituye el sentido del precursor estado de resuelto (357), porque en él se temporaliza en primer término la temporalidad. La temporalización del futuro acontece en el advenir-a-sí. El *Dasein* adviene-a-sí en el poder-ser de su posibilidad más peculiar, es decir, en el poder-ser de la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia. Dicho poder-ser es el punto de encuentro de futuro y precursor estado de resuelto. Éste anuncia originalmente el futuro, pero el futuro constituye su sentido. Dicho anuncio aporta algo, a saber, la imposibilidad inherente a la posibilidad del poder-ser total y del poder-ser propio que se ha instaurado como precursor estado de resuelto. Puesto que Heidegger funda el sentido del precursor estado de resuelto en la temporalidad y el primado de ésta radica en el futuro, en el sentido del futuro se arraiga la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia. El futuro instaura como sentido la posibilidad más señalada y peculiar del *Dasein*. En el futuro se establece su más peculiar poder-ser. Su poder-ser-sí-mismo es esencialmente advenidero. El advenir-a-sí instaura la posibilidad de su sí-mismo. Mantenerse en esta posibilidad como posibilidad supone proyectar su ser-futuro

como la posibilidad de la imposibilidad de su existencia. El poder-ser del *Dasein* se efectúa en el dejar-advenir-a-sí del futuro. Pero este dejar-advenir-a-sí alberga una imposibilidad. Ésta se revela primordialmente en el futuro, pues éste menciona el acceso al ser como fundamento del no-ser del *Dasein*, es decir, el fundamento por el cual él existe propiamente. El futuro proyecta el Ser mismo, pero él no puede ser el Ser mismo. El Ser mismo se sustrae de cierta manera al advenir-a-sí del futuro. El Ser mismo se patentiza como ser-presente. La imposibilidad de que el futuro pueda hacerse él mismo ser-presente pone en evidencia su finitud. Si bien ésta se descubre en la posibilidad de la imposibilidad de la existencia auténtica, ella se arraiga en la temporalidad y, específicamente, en su modo primario de temporalización, el futuro, pues éste posibilita que el *Dasein* en general pueda advenir en su posibilidad, manteniéndola y le otorga el poder de existir propiamente. El futuro es la condición que hace posible que el *Dasein* pueda precursar su posibilidad última, razón por la cual no sólo se arraiga la finitud en él, sino que en el futuro se funda además la finitud del precursor estado de resuelto. El *Dasein* existe finitamente en virtud del futuro.

Sin embargo, esta tesis parece chocar con la opinión según la cual el tiempo continúa su marcha, a pesar de que el *Dasein* ya no exista (357). En esta opinión se propone, frente a la finitud de la temporalidad, un tiempo que se extiende indefinidamente y que es, además, impasible frente a la existencia. Pero también, que una presunta finitud del tiempo sería proporcionada por ella. Heidegger sostiene, empero, que tal opinión de ninguna manera puede considerarse como un cuestionamiento de la finitud del tiempo originario, dado que simplemente éste no es tenido en cuenta por ella (357). No se trata entonces en él, de que el hombre deje de existir en un futuro cercano o lejano y de que el tiempo continúe impasible su marcha indefinidamente. Esta concepción corriente del tiempo no toca a la temporalidad, ya que sólo en ésta es posible entender «cómo está constituido originalmente el advenir a sí mismo en cuanto tal» (357).

La temporalidad designa la procedencia de la constitución originaria del advenir-a-sí, pero no tan sólo en cuanto este advenir-a-sí pueda concernir a la existencia propiamente dicha, o bien al modo como el *Dasein* existe, sino en cuanto *él mismo como tal* es asunto de indagación. Preguntar por la procedencia del advenir en cuanto tal equivale a preguntar por aquello en lo cual se constituye en su permanecer fuera, esto es, como un abierto-fuera-de-sí. Al abierto-fuera-de-sí del futuro pertenece el desde dónde de su arrobamiento, o sea, la emergencia de su sentido. Aquí no se trata de la temporalidad como sentido de la cura, sino del tiempo como sentido del Ser

en general, es decir, de aquello en lo que el futuro delimita su horizonte. La delimitación del horizonte del futuro acontece desde del estado de abierto del ser-presente del Ser mismo. Como horizonte el futuro es esencialmente finito. Pero su finitud no significa que él cesa a la manera de las cosas que son en el tiempo, o que sea una limitación de una secuencia de horas, sino que él es delimitado en su advenir-a-sí como abierto-fuera-de-sí, a partir del estado de abierto del sentido del Ser en general. Aquello sobre lo cual se instaura la finitud del futuro no es otra cosa que el tiempo como la apertura del Ser mismo. El Ser mismo se retrae en el «trascender» del futuro a su sentido. En este retraimiento tiene lugar su temporalización.

La temporalidad se finitiza en su temporalización. La finitud del futuro se desprende de su temporalización misma. La temporalidad temporaliza el futuro en su carácter de advenir-a-sí. El «a-sí» del advenir-a-sí indica un «hacia sí mismo» del *Dasein* que se proyecta no desde él mismo, sino a partir del todo de la temporalidad en cuanto tal, ya que de no ser así el advenir-a-sí se generaría en dicho ente. El futuro adviene a-sí en el poder-ser más peculiar y señalado, es decir, en el arrobamiento del tiempo mismo. El poder-ser más peculiar y señalado es aquello en lo que se instaura el abierto-fuera-de-sí del futuro. Su mantenerse fuera-de-sí concluye (*schliesst*) dicho poder, no en el sentido de excluirlo, consumarlo o llevarlo a su fin, pues él acarrea una imposibilidad absoluta, sino de concluirse en su ser-total, es decir, de delimitarse como su irrebasable posibilidad, o sea, como la imposibilidad de rebasar el poder-ser más peculiar y señalado. El mantenerse fuera-de-sí del futuro se concluye en el ser-total de dicho poder, esto es, se proyecta a sí mismo en el retraimiento del poder-ser. El futuro es a sí mismo concluso (357), él se concluye a sí mismo al concluir el poder-ser, es decir, se arroba a sí mismo desde y hacia el poder-ser. El futuro se concluye a sí mismo en el poder-ser más peculiar, de tal modo que encierra en sí el doble movimiento de su advenir-a-sí, a saber, el ser el futuro del *Dasein* a partir de su proyectarse a la totalidad de tal poder-ser.

La totalidad a la que se proyecta el hacia sí mismo del futuro propio y original se da «como la irrebasable posibilidad del no-ser» (357). La totalidad impresa en el poder-ser más peculiar posibilita el abierto-fuera-de-sí del futuro como la posibilidad irrebasable del no-ser, o bien, su absoluta imposibilidad de ser en la totalidad del poder-ser. Esta totalidad posibilita la posibilidad de que el *Dasein* advenga a-sí precursándola. El absoluto no-ser del *Dasein* menciona la imposibilidad de su existencia que abre su ser-sí-mismo en el poder-ser que él no puede ser. Dicho no-ser domina total y originalmente el ser del *Dasein*. La *ekstasidad* del futuro, como aquello

que concluye el poder-ser, posibilita el arrojado comprenderse del *Dasein* en el no-ser, en tanto la posibilidad de la imposibilidad del poder-ser determina la total futuridad del *Dasein* y abre su ser-sí mismo en el futuro.

Así como el futuro se arraiga en el más peculiar y señalado poder-ser, el *Dasein* adviene a-sí en su más peculiar poder-ser, cuya posibilidad más peculiar es inaugurada por el futuro. El poder-ser más peculiar otorga al poder-ser del *Dasein* su futuridad. Con ello se comprende el ser-resuelto existencial en el no-ser o en el no-poder-ser del poder-ser del *Dasein*. El futuro abre el *Dasein* en su poder-ser-sí-mismo, en tanto le cierra su poder-ser sin fin. «El advenir-a-sí propio y original es el sentido del existir en el no ser más peculiar» (357). El futuro confiere al *Dasein* la posibilidad extrema de ser en la imposibilidad de su poder-ser y le abre de este modo al precursar comprensor en su ser para el fin y la libertad para la muerte. De esta manera, el futuro expresa el sentido de la existencia auténtica.

5. *La pregunta por el tiempo del Ser mismo*

Heidegger busca en *Ser y Tiempo* responder a la pregunta por el Ser mismo. Él la enfoca desde la pregunta por el sentido del ser, es decir, por el desde dónde y el aquello en razón de lo cual se hace patente el hacia dónde de la pregunta por el Ser. El desde dónde del sentido pone el hacia dónde en dirección de aquello por lo que se pregunta, a saber, el Ser en general. Preguntar por el sentido del Ser en general es preguntar por el sentido del Ser en cuanto Ser. Aunque esta pregunta constituye tanto el punto de partida como el punto de llegada de *Ser y Tiempo* y en torno a ella gira, por tanto, la intención y el desarrollo de esta obra, darle respuesta a dicha pregunta exige la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein*. Por eso Heidegger plantea la pregunta por el ser de una doble manera: como pregunta por el ser del *Dasein* y como pregunta por el Ser en general. Aunque sólo elabora la primera, con ésta no hay un interés diferente al de proporcionar las bases para responder a la segunda. *Ser y Tiempo* no elabora la pregunta por el ser de una manera lineal y progresiva, pues a su elaboración pertenece la idea que la orienta del Ser en general, por cuanto sólo a la luz de éste es posible aprehender y comprender la insuficiencia presente a lo largo de toda la obra, así como la necesidad de su superación. El juego recíproco de ambas preguntas configura una circularidad, en la cual la pregunta por el ser se revierte en la pregunta por la totalidad. La movilidad inmanente a esta totalidad se da en la interacción de las dos preguntas anteriores.

El título *Ser y Tiempo* anuncia ya el modo de formular la pregunta por el ser. En él se hace el llamado al tiempo como aquello a partir de lo cual se responde a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*. Pero el título también deja entrever la posibilidad de pensar el tiempo del Ser en general, con el cual se relaciona el *Dasein* en virtud de la temporalidad. De acuerdo con esta doble manera de formular la pregunta por el sentido del ser, es necesario aprender a ver una distinción entre el tiempo del Ser y la temporalidad del *Dasein*. El tiempo del Ser mismo pone al descubierto la temporalidad del *Dasein*. Pero este descubrimiento supone la fundamentación de la analítica existencial del *Dasein* en el horizonte de la temporalidad. La totalidad de la estructura de la cura traza la temporalidad existencial del *Dasein*. Ésta no es otra cosa que la reiteración originaria de dicha analítica. Pero Heidegger no reduce su interpretación del tiempo a la temporalidad del *Dasein*, sino que la extiende a la temporalidad en y por sí misma, en tanto ésta temporaliza diversos modos de ella misma. Esta temporalización es el desplegamiento de la unidad *ekstática* de la temporalidad, la cual conduce al tiempo como la condición de posibilidad de su unidad. El tiempo proporciona la propiedad al sentido del Ser mismo. En él y por él el *Dasein* se afianza en su ser como temporalidad. Él se presentifica en el instante. En el instante se patentiza la temporalidad *ekstática* como unidad. Sin embargo, aunque Heidegger conduce esta temporalidad al tiempo del Ser, no trata éste temáticamente en *Ser y Tiempo*. Por eso, la parte publicada de *Ser y Tiempo* sólo puede ser una preparación de la pregunta que interroga por el sentido del Ser en general.

El título del último párrafo de *Ser y Tiempo* (§ 83) conecta finalmente la elaboración de la pregunta por el ser del *Dasein* llevada a cabo y la respuesta apremiante a la pregunta por el sentido del Ser en general. Pero Heidegger no responde a esta última pregunta en ese corto párrafo. En su lugar somete lo elaborado a un intenso cuestionamiento, mas no en el sentido de poner en cuestión su propio pensamiento, sino de reconducir el pensamiento de *Ser y Tiempo* sobre el camino de la pregunta, con el fin de exponer el preguntar por el ser a una interrogación que señale el camino de la respuesta a la pregunta por el Ser en general. El párrafo 83 retoma al comienzo lo enunciado en la introducción, a saber, que si bien la temporalidad constituye el fundamento de la analítica existencial del *Dasein*, ella no proporciona aún una respuesta definitiva a la pregunta por el ser. La temporalidad tan sólo prepara el terreno para responder a dicha pregunta (27). Ella no es más que un «camino» que conduce a la «elaboración cabal de la pregunta por el Ser en general» (469). De no plantearse ni aclararse esta pregunta, inútilmente se le buscará una respuesta (470). La elaboración de

la pregunta por el ser del *Dasein* es un camino, mas no la meta, pues ésta tendría que ser la elaboración de la pregunta por el Ser en general. Además, esta elaboración no puede realizarse a partir de la constitución del ser del *Dasein*, o bien en función de su comprensión, sino a partir de la constitución del Ser mismo en el tiempo. Sin embargo, esta tarea sólo puede emprenderse porque ya se ha logrado la «maduración de la temporalidad *ekstática*» (470). No obstante, la elaboración de la pregunta por el Ser en general es la meta proyectada, mas no realizada en *Ser y Tiempo*. La meta hacia la cual *Ser y Tiempo* está en camino (el tiempo como sentido del Ser en general), no puede ser una continuación del camino ya recorrido, ya que ella funda éste y le sirve de soporte. Por esta razón, el pre-ser-se del advenir-a-sí solamente puede constituir una meta provisional.

Al final del párrafo 83 Heidegger relaciona abiertamente los dos modos de formular la pregunta por el ser como una doble forma de tiempo. «La constitución ontológico-existencial de la totalidad del *Dasein* tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo original de temporalización y de la temporalidad *ekstática* lo que haga posible también la proyección *ekstática* del Ser en general. ¿Cuál es la interpretación de este modo de temporalización de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el *tiempo* original hasta el sentido del *ser*? ¿Se patentiza el tiempo mismo como horizonte del *ser*?» (470-471).

Una respuesta a estas preguntas no es de manera alguna posible, porque ni siquiera se ha aclarado la idea del Ser en general. La mayor dificultad aquí radica en pensar el tiempo en el seno del Ser en general y no simplemente como el sentido del ser del *Dasein*. La temporalidad expresa en cuanto tal sentido una totalidad. Heidegger piensa la temporalidad como la unidad *ekstática* de la totalidad. El carácter *ekstático* de esta unidad remite no sólo al ensamblamiento de sus *ékstasis*, sino también al fundamento de esta unidad. Éste no es otro que el sentido del Ser en general. El sentido del Ser en general constituye la temporalidad del *Dasein*; pero la temporalidad del *Dasein* no constituye el sentido del Ser en general. Sin embargo, Heidegger no resuelve este problema, pues interrumpe el camino que lleva del ser del *Dasein* al Ser mismo. *Ser y Tiempo* es así una obra inacabada. Es más, el intento de Heidegger por despojar al pensar de su fundamento metafísico mediante una ontología fundamental queda a mitad de camino. El tiempo del Ser permanece como una afirmación que Heidegger no tematiza, ni justifica, razón por la cual dicho camino queda interrumpido. Era necesario establecer el *tránsito* de la temporalidad como ser del *Dasein* al descubrimiento del tiempo como horizonte del Ser. Este

tránsito reclama un viraje (*Kehre*), en virtud del cual se abandona la temporalidad del *Dasein* y se pone al descubierto el tiempo como horizonte del Ser mismo. El viraje hace parte del ulterior «camino del pensamiento» de Heidegger, en el cual la pregunta por el ser es formulada de manera diferente de *Ser y Tiempo*, con lo cual la temporalidad en esta obra no puede ser una última concepción del tiempo en Heidegger, ni puede quedar inalterada con el ulterior desarrollo de su pensamiento. Pero ¿qué sucede con la idea directriz de *Ser y Tiempo*: la pregunta por el Ser en general? ¿Es el Ser en general reemplazado por otro concepto, adquiere una nueva connotación o simplemente es abandonado por Heidegger?

Si bien Heidegger no tematiza la pregunta por el Ser en general en *Ser y Tiempo*, enfatiza y reitera su capital importancia en la elaboración de la pregunta por el ser. «La interpretación de las variantes del ser de todo aquello de que decimos que “es” ha menester, empero, de una idea suficientemente aclarada con anterioridad del Ser en general. Mientras no se haya logrado esta idea, sigue estando incompleto y afectado de oscuridades el análisis temporal, o *de reiteración*, del *Dasein*» (361). *Ser y Tiempo* no termina propiamente con la temporalización como respuesta a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*, sino con la pregunta por el tiempo como horizonte del Ser en general. Esta pregunta está consignada en el fondo del título *Ser y Tiempo*, en tanto no se trata en ella de pensar solamente el ser a partir del tiempo, sino también el tiempo del Ser en general. La generalidad impresa en el sentido del Ser en general menciona la totalidad de un todo estructural. La totalidad del Ser en general se caracteriza por ser en y por sí misma. El Ser en general es el Ser en sí mismo pensado en su unidad y simplicidad. La pregunta por el Ser en general es la pregunta por la totalidad perteneciente no sólo a la estructura de la cura, sino a la temporalidad en la temporalización unitaria de sus *ékstasis*. La totalidad del ser en y por sí mismo es la totalidad en la cual la temporalidad temporaliza posibles modos de ella misma, como una condición que hace posible los múltiples modos del ser del *Dasein*. La totalidad del ser en y por sí mismo es el presupuesto para pensar el todo de las múltiples articulaciones de la cura. Este presupuesto es previo, mas no inmediato, por cuanto sólo se descubre realmente por el camino de un análisis de la existencia del *Dasein* y, específicamente, en la cura de este ente. Pensar el ser en y por sí mismo conducirá a la realización de un viraje, con el cual se cuestionará la «trascendencia» y la sujeción de la pregunta por el ser a su comprensión para trazar dicho camino, debido a la huella ontológico-metafísica impresa en estos fenómenos. La trascendencia determina de manera decisiva la existencia en su ejecución como comprensión del ser. Pero no se ve

la forma como haya que captar la trascendencia orientada al Ser mismo, o su sobrepasar a la apertura del Ser en su totalidad, pues la pretensión de llegar al sentido del Ser en general por medio del sentido del ser del *Dasein* está sujeta de antemano a la pregunta por el Ser mismo. Preguntar por el Ser mismo no significa dejar de lado el *Dasein*, sino dejar de asumirlo desde la trascendencia y la comprensión del ser, y fundarlo en la verdad del Ser.

Si bien la totalidad del Ser en sí mismo sólo se manifiesta inicialmente sobre la base de la totalidad del todo estructural de la cura, ella se da de antemano en ésta, de tal suerte que sólo la totalidad del Ser mismo puede poner al descubierto la insuficiencia esencial de la analítica existencial del *Dasein*. La cura tiene que ser sobrepasada para poder constituirse propiamente como precursor estado de resuelto. Esto sólo es posible porque la cura es abierta como un todo en la apertura del Ser en general, en virtud de la temporalidad. A la temporalidad del *Dasein* antepone Heidegger la temporalidad misma. La temporalidad en sí misma es la unidad de la totalidad del Ser en sí mismo. La esencia originaria del tiempo es el sentido buscado del Ser en general. El estado de abierto del Ser en general es una totalidad que hay que pensar no como algo que se agrega de manera suplementaria al ser, sino como lo que establece el ser como ser, y lo pone de presente en su propia verdad. Este ser como ser es más originario que el ser del *Dasein*, porque es la totalidad que hace posible la unidad de los múltiples modos de ser del *Dasein*. Sin embargo, a pesar de encontrarse constantemente en *Ser y Tiempo* una alusión al Ser en general, la apertura de este ser permanece siempre latente. Recién en la tercera sección de la primera parte de esta obra, la pregunta por el sentido del Ser en general podría apresarse en su copertenencia con el tiempo del Ser, pues ella tiene por tarea hacer visible el Ser mismo y pensar el tiempo del Ser como sentido del Ser en general. Es propio del Ser mismo el tiempo mismo, esto es, el tiempo originario en cuanto fundamento de la unidad de la temporalidad *ekstática*, ya que en el tiempo mismo el Ser mismo se descubre en su propiedad, es decir, en su verdad. El programa a realizar en la tercera sección consiste en poner al descubierto «un modo original de la temporalización de la temporalidad *ekstática* misma que haga posible también la proyección *ekstática* del Ser en general» (470-471). El paso decisivo en dicha sección radica por tanto en asegurar un tiempo originario que ajuste la temporalidad *ekstática* al sentido del Ser en general. Heidegger invierte el título de la obra en la tercera sección, pues su título reza: «Tiempo y Ser». Habría de esperarse que con esta inversión se efectúe el tránsito de la temporalidad del *Dasein* al tiempo del Ser. «Tiempo y Ser» sería el camino a emprender

luego de las dos primeras secciones. Pero este camino tan sólo queda trazado.

En el párrafo 5 de la introducción a *Ser y Tiempo* Heidegger llama al tiempo del Ser en cuanto tal «temporariedad del ser» (*Temporalität des Seins*) (29). Ésta «da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser» (19). Con la temporalidad se responde a la pregunta por el Ser en general. Sin embargo, esta respuesta sólo es preparada en *Ser y Tiempo* en virtud de la elaboración de la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*. El develamiento de su sentido como temporalidad que se temporaliza abre la posibilidad para lograr finalmente una respuesta a la pregunta directriz por el sentido del Ser en general y no simplemente del ser del *Dasein*.

La posibilidad de dicha respuesta en la elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* podría encontrarse quizá en una lección que Heidegger ofrece durante el semestre de verano de 1927, inmediatamente después de la aparición de *Ser y Tiempo*. El título de la lección reza: *Problemas fundamentales de la Fenomenología* (Pr.F.F.) (*Grundprobleme der Phänomenologie*) (EC, 24).

Al comienzo de su introducción hay una nota a pie de página que dice: «Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*» (1). Según esta nota, la lección sería la continuación de *Ser y Tiempo*, pues daría cuenta de su tercera sección proyectada en esa obra: «Tiempo y Ser». No deja de sorprender, sin embargo, que se hable de una «nueva elaboración» de una sección que únicamente fue trazada. Tal afirmación deja entrever por ello una desviación concluyente en relación con la intención de acceder al tiempo como sentido del Ser en general, tarea propuesta por la elaboración de la tercera sección. El título de la segunda parte del libro parece confirmar esta respuesta: «La pregunta ontológico-fundamental por el sentido del Ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser». Esta segunda parte tendría que corresponder al tema de la tercera sección y es por eso la fracción nuclear de la lección. Aunque se guarda la esperanza de que en ella se trate el asunto de esa sección, sobreviene igualmente la inquietud por saber si realmente es posible acceder al Ser en general a partir de un preguntar ontológico-fundamental.

La conexión del Ser en general con la temporalidad parece evidenciarse en los cuatro párrafos contenidos en la segunda parte: «Tiempo y temporalidad», «Temporalidad y temporalidad», «Temporalidad y ser», «Ser y ente. La diferencia ontológica». Los problemas fundamentales de la *Fenomenología* darían así continuidad a *Ser y Tiempo*. Sin embargo, los problemas desarrollados por

Heidegger en la lección dicen otra cosa: ellos no corresponden realmente a la temática que tendría que ser emprendida en la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*. La razón de ello está en que Heidegger se interesa, por un lado, en tematizar las condiciones que hacen posible el establecimiento de la diferencia de ser y ente, o sea, de la *diferencia ontológica*, título que no casualmente encabeza el primero y único capítulo de la segunda parte de la lección. Por otro lado, Heidegger acude a la concepción vulgar del tiempo para alcanzar una comprensión del significado de la temporalidad y ver de qué manera depende y surge de ésta. No obstante, este enfoque puede dar luces para la comprensión de la inserción del tiempo en el Ser mismo, a partir de la distinción entre temporalidad y temporariedad, anunciada ya, mas no justificada en el párrafo 65 de *Ser y Tiempo*. Pero es necesario recalcar que el contenido expuesto por Heidegger se aparta de lo insinuado en los títulos.

Heidegger parte de la analítica existencial del *Dasein* para dar cuenta de este último concepto. La analítica tiene por resultado el que la constitución del ser del *Dasein* se funda en la temporalidad. De ésta se desprende aquello en virtud de lo cual se comprende el ser, a saber, la temporariedad. La temporalidad del *Dasein* desemboca en la temporariedad del Ser mismo. En realidad, ésta no puede ser cubierta por aquélla, pues sólo es su «traducción» (Pr.F.F., 324). Heidegger tematiza la temporariedad «como la condición de posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología en cuanto tal» (*ibid.*). Ella pregunta entonces por la temporalidad del *Dasein* con el fin de responder a la pregunta por el sentido del ser. Si bien su tematización parte de la temporalidad del *Dasein*, la temporariedad pone al descubierto el Ser mismo en virtud de su constitución de la temporalidad. La temporariedad funda la temporalidad. «La temporariedad es la más originaria temporalización de la temporalidad como tal» (*ibid.*, 429).

Heidegger expone la problemática de la temporalidad básicamente en el párrafo 20 y, sobre todo, en el párrafo 21 de la segunda parte de los *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, a partir de los tres *ékstasis* que integran la unidad de la temporalidad: futuro, sido, presente. A causa de su respectivo carácter *ekstático*, ellos tienen igualmente un *horizonte*, en el cual se arraiga cada uno de los modos de la *eksticidad* (Pr.F.F., 428), pues él posee la «estructura formal del adónde (*Wozu*) del arrobamiento» (429). Heidegger caracteriza el «adónde del arrobamiento» como el «hacia-dónde» (*Wohin*) de los *ékstasis* y, más propiamente, como «el esquema horizontal de los *ékstasis*» (429), el cual se inserta en cada uno de ellos. Estos esquemas horizontales se modifican a la par con el respectivo modo de temporalización de la temporalidad de tal

suerte que así como los *ékstasis* de la temporalidad ensamblan su unidad *ekstática*, de igual manera los esquemas horizontales de los *ékstasis* se articulan en una unidad horizontal de la temporalidad. La unidad de los esquemas horizontales unificados en la temporalidad horizontal constituye el «hacia-dónde» de la unidad *ekstática* de la temporalidad. Por eso en ésta se pone de manifiesto el horizonte del Ser mismo.

Heidegger da el nombre latino de presencia (*Praesens*) al esquema horizontal del presente (*Gegenwart*) *ekstático* que se temporaliza en la unidad *ekstática* de futuro y sido (433). El esquema de la presencia menciona el presente, pero en el sentido del ser-presente (*Anwesenheit*). Aunque la presencia no es un fenómeno *ekstático* como el presente, instaura el horizonte esquemático del hacia dónde, a partir del cual se *ekstatiza* el presente y la temporalidad del *Dasein* encarna una «pura proyección de sí» (436-437). A la presencia como horizonte pertenece un arrobamiento, por medio del cual sobrepasa el rasgo de *ékstasis* del presente y «constituye la estructura integral del tiempo presente» (435). Presente y presencia representan así una totalidad acabada, en la medida en que la presencia horizontal es el cumplimiento de la temporalización de la temporalidad, desde la cual el presente *ekstático* se proyecta en sí mismo. La temporalidad del *Dasein* que se temporaliza en el horizonte de la temporalidad, es la temporalización de sí misma en la unidad *ekstática*. La copertenencia de la temporalidad *ekstática* y la temporalidad horizontal conforma el cumplimiento de la totalidad del tiempo. La temporalidad se temporaliza a sí misma en esta totalidad como temporalidad. La temporalidad tendría que asumirse así como el horizonte del Ser mismo, o bien del estado de abierto del Ser en general.

Sin embargo, la temporalidad aparece como la condición que hace posible el Ser en general, y por esta función Heidegger le da el nombre de temporalidad (389). En lugar de ofrecer una respuesta a la pregunta por el sentido del Ser en general, él se pregunta todavía «si el tiempo es realmente aquello hacia lo cual está proyectado el ser; si el tiempo es realmente aquello a partir de lo cual entendemos algo así como ser» (397). Una respuesta a esta pregunta no tiene lugar. Es más, Heidegger se mueve aún en la temporalidad del comprender existencial, o bien en la comprensión *ekstática* de la temporalidad, y se empeña en hacer ver que la temporalidad *ekstática* sirve de soporte a la trascendencia del *Dasein* (405-429). «Hay que comprender cómo a partir de la temporalidad que fundamenta la trascendencia del *Dasein*, la temporalidad del *Dasein*, se hace posible la comprensión del ser» (429). Heidegger permanece así en la esfera de la temporalidad del *Dasein*. «El centro de la formación

de la problemática ontológica en general está en la temporalidad del *Dasein*, y precisamente en el sentido de su función temporal» (*temporal*) (465). De este modo, el proyecto a realizar en la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* queda justamente en eso, en mero plan. La persistencia en la temporalidad del *Dasein* obstaculiza dicha realización. El párrafo 65 de *Ser y Tiempo* está más próximo a la ejecución de la tercera sección que su pretendida respuesta en la lección, por cuanto allí Heidegger logra, en la unidad de la temporalización de los diferentes *ékstasis*, desprenderse de la temporalidad de la cura, aunque en tal párrafo no se pretenda, como sucede en la lección, dar finalmente una respuesta a la pregunta por el Ser en general. En el caso de que Heidegger hubiera dado realmente respuesta a esta pregunta en la lección, seguramente *Ser y Tiempo* no hubiera requerido del ulterior viraje (*Kehre*) de su pensamiento. Heidegger tiene que reconocer que «el tiempo está, como se ha mostrado, en una relación todavía oscura con la comprensión del Ser en general» El camino hacia él (el tiempo) no es fácil. El que yo he seguido no es el único. Pero cualquiera de ellos es largo y está lleno de obstáculos» (*Principios metafísicos de la lógica*) (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, EC 26, 254).

La tematización del Ser mismo no tiene lugar en la lección de 1927, sino en la conferencia de 1962, *tiempo y ser*, pues en ésta es considerado en su propiedad a partir del tiempo mismo y del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) como tal. En la conferencia no se trata ya del ser del ente o del ser del *Dasein*, sino del acontecimiento-apropiador del ser y del acontecimiento-apropiador del tiempo y, en un sentido radical, del acontecimiento-apropiador *mismo*, ya que él en cuanto tal les otorga su propiedad, aunque a costa del inevitable desplazamiento de ellos mismos y en beneficio del acontecimiento-apropiador. Éste produce la copertenencia de ser y tiempo, en tanto se arraigan en él como *donaciones* diferentes, esto es, como destino del ser (*Geschick von Sein*) y alcanzar del tiempo (*Reichen von Zeit*), lo cual acarrea a su vez descubrir en ellos su carácter de retraimiento. Lo mismo del Ser mismo tiene lugar en su retraerse de su función donadora. Sólo así puede experimentarse el ser en su propia verdad. Pero pensar el ser y el tiempo de este modo presupone preguntar por la naturaleza donadora del acontecimiento-apropiador.

II

EL PASO-ATRÁS: DEL SER Y EL TIEMPO AL ACONTECIMIENTO-APROPIADOR

1. *El viraje de Ser y Tiempo a tiempo y ser*

Tiempo y ser es una conferencia pronunciada por Heidegger el 31 de enero de 1962 en la Universidad de Friburgo, 35 años después de la aparición de *Ser y Tiempo*. La inversión del título de esta obra por el de la conferencia, lejos de ser un cambio arbitrario de los términos, acarrea no sólo una nueva interpretación del ser y el tiempo, así como de su conexión, sino también una nueva proyección del pensamiento de Heidegger. Pero, a pesar del viraje (*Kehre*) realizado en la conferencia con respecto a *Ser y Tiempo*, la pregunta continúa, según él, siendo la misma, incluso se ha tornado «más digna de ser preguntada y más extraña aún al espíritu de la época»¹. Cabe preguntar entonces: ¿Cuál es realmente el paso dado de *Ser y Tiempo* a *tiempo y ser*? ¿En qué consiste el concepto de tiempo de la conferencia y en qué se distingue de la temporalidad? Además, ¿cuál es su relación con el ser y con la meta propiamente dicha de *tiempo y ser*, el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*)?

Luego de un breve prólogo Heidegger anuncia el propósito de la conferencia: «Se trata de decir algo del intento de pensar el ser sin una referencia a una fundamentación del ser a partir del ente» (2). *Tiempo y ser* se ocupa del Ser mismo. En el Ser mismo se realiza el viraje de *Ser y Tiempo* a tiempo y ser (carta a Richardson). El Ser mismo menciona su propio asunto (*Sache*), lo que le concierne en cuanto tal. Él escapa por ello al dominio de la relación de fundamentación del ente consignada en la diferencia ontológica. Pero

1. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 1. La numeración de las citas que se hará a continuación corresponde, de no observarse algo diferente, al presente texto de Heidegger.

pensar el Ser mismo no significa despojarlo del ente o ir simplemente más allá de él. Pensarlo sin atender a su ser-fundamento del ente, o sin considerar una conexión de fundamentación general, quiere decir que ésta exige pensar el ente desde el Ser por él mismo, esto es, en lo que le es propio. En la consideración del Ser mismo, es decir, del ser en cuanto ser, él se muestra a sí mismo, mientras en la del ser respecto del ente, el ser muestra el ente, lo hace visible, sin que con ello se muestre él mismo.

El ser-sí-mismo del ser designa la propiedad de su ser en sí mismo. El Ser mismo es la apertura del ser en él mismo y desde él mismo como Ser en general. La propiedad del ser en cuanto tal hace mención al sentido del Ser en general, como aquello desde donde éste se instaura y llega a su verdad. La pregunta por el Ser mismo pregunta por la procedencia oculta de su sentido. Ésta no es otra que el acontecimiento-apropiador. La búsqueda de la propiedad del ser en cuanto ser marcha así tras la huella de lo impensado en lo pensado por la metafísica. Pensar lo impensado en el ser ya pensado es pensar el ser en su verdad.

El intento de pensar la verdad del Ser mismo obliga a un desprendimiento de la metafísica, pues ésta piensa el ente en cuanto ente, es decir, el ente conforme a su ser, mas no la dimensión del ser en cuanto ser, esto es, el ser a partir de su verdad. En tanto expresa el ente en su ser, la metafísica accede al ente en su verdad, con lo cual éste se muestra en cuanto tal y se establece como desocultamiento (*Unverborgenheit*). Pero con ello permanece impensado el ser en su verdad, es decir, el Ser mismo se mantiene oculto (*verborgen*). La verdad del Ser mismo se retrae (*entzieht*) del desocultamiento del ente mismo a partir de su ser. Heidegger intenta pensar lo impensado en la metafísica cuando piensa el sentido del Ser mismo.

El Ser mismo se caracteriza por su ocultamiento en el mostrarse del ente en su ser. En su ocultamiento el Ser mismo se aparta de la apertura de la verdad del ente. Su apartarse menciona el retraimiento (*Entzug*) del Ser mismo. Éste se retrae del acontecer de la apertura (*Offenheit*) como tal. El ocultamiento del desocultamiento del ser en el retraimiento se lleva a cabo en el ausentarse del Ser mismo, sólo en virtud del cual éste puede experimentarse en su verdad. Con su ausentamiento él se retira del develamiento del ente como tal, pues se rehúsa a su manifestación. Al ocultamiento propio del retraimiento del Ser mismo pertenece una resistencia al develamiento por medio de la cual él se reafirma y mantiene a sí mismo en el desocultamiento del ente en su ser. Manteniéndose en el retraimiento el ser se preserva a sí mismo como ser, y se retiene a sí mismo frente a su donación. Pero con el ausentarse en su retraimiento y con su retención de sí mismo, el ser no se vuelve sobre sí mismo para rehu-

sar el develamiento, sino para hacerlo posible. El ser sólo puede acontecer en su retraerse a sí mismo, pues preservándose en su retraimiento salvaguarda la apertura del desocultamiento. De no ser por el preservarse del ser en su retraimiento, no solamente él no podría constituirse a sí mismo como él mismo, sino que tampoco tendría lugar la apertura de su acontecer. Reducir el Ser mismo a la pura manifestación equivaldría a ver en su completo develamiento la plena presencia del ente como tal. Éste se presentaría ante la mirada en su total y absoluta realidad, con lo cual el acontecer del avvenimiento mismo perdería su sentido.

A partir del retraimiento constitutivo del Ser mismo, Heidegger aborda la metafísica como historia del ser en sus diferentes modos de presencia. La historia de la metafísica se caracteriza por el olvido (*Vergessenheit*) del ser, esto es, por el olvido de su retraimiento. Su olvido domina toda experiencia metafísica, pues ésta se atiene a la donación del ser como presencia, y no atiende, por tanto, al mantenerse y retenerse a sí mismo del ser fuera de su donación. La historia de la metafísica está marcada por la ausencia y ocultamiento del Ser mismo, en beneficio del otorgamiento del develamiento del ente. En dicho olvido se olvida el Ser mismo, esto es, en su retraimiento. En el olvido del retraimiento reside lo impensado de la metafísica. El retraimiento del Ser mismo concierne al pensar como aquello en virtud de lo cual lo impensado asegura la verdad del Ser mismo. Lo impensado es lo que tiene que ser pensado en su retraimiento.

La posibilidad de pensar lo impensado está sujeta a un retroceso, en virtud del cual el Ser mismo alcanza su propiedad. El concepto que orienta esta búsqueda es el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). El acontecimiento-apropiador es el constante orientador del retroceso al que se encuentra abocado el pensar, pues es lo impensado que hay que pensar, el asunto propio del pensar. Éste es el camino de la búsqueda de lo impensado en la metafísica. El proceso del retroceso concerniente al movimiento del pensar, tras su búsqueda de lo impensado, es llamado por Heidegger *paso-atrás* (*Schritt zurück*) (30).

El paso-atrás no es un remontarse a los comienzos olvidados del pensamiento occidental o un retorno a lo ya pensado por los filósofos más antiguos, ni una restauración de su pensamiento. Tampoco significa un progreso hacia un fundamento o una superación gradual de lo ya pensado. Más bien, él caracteriza el movimiento regresivo (*Rückgang*) que el pensar realiza en dirección inversa de la metafísica. El paso-atrás promueve un retroceso de la metafísica. La regresión del paso-atrás allana el camino de la verdad del Ser, en la cual se experimenta el Ser mismo (32) en su propiedad. El paso-atrás es el movimiento del pensar en el que se realiza lo impensado.

El ocultamiento del Ser mismo es el punto de partida para pensar lo impensado en el paso-atrás. Este movimiento se abre por tanto camino a partir del retraimiento del Ser mismo como el presupuesto para su apertura. Con el retraimiento el movimiento del paso-atrás gana la distancia necesaria para poder aproximarse a lo que hay que pensar, a saber, la manifestación de lo impensado que se encuentra sustraído de lo ya pensado.

Con el paso-atrás el pensar experimenta el Ser mismo en su retraimiento y propiedad. En su retroceso él es desplazado y conducido hasta el acontecimiento-apropiador, como el término de estaciones de un retrocamino, en el cual el pensar se desprende de la metafísica y descubre lo oculto de lo impensado. En el movimiento del encaminar hacia atrás, el pensar se caracteriza por su provisionalidad (*Vorläufigkeit*) (38), ya que él no puede prefijar la potencialidad (*Offenbarkeit*) en cuanto tal de lo que hay que pensar en el hacia-dónde del paso-atrás. El modo de ser del hacia-dónde es en sí indeterminado (38). El Ser mismo sólo puede determinarse en la regresión del paso-atrás, lo cual supone su rebasamiento. Por este movimiento el pensar asume su provisionalidad. Su carácter provisional, arraigado en el movimiento del paso-atrás, indica su camino preparatorio para el acometimiento del acontecimiento-apropiador.

El paso-atrás no trata de la superación de la metafísica, pues esto supondría de alguna manera orientarse por ella. Por eso, en lugar de su superación, hay que «abandonarla a su suerte» (25). El intento de pensar la verdad del Ser mismo en el camino emprendido por el paso-atrás, conduce igualmente a un retroceso con respecto a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*. La experiencia del paso-atrás constituye la pauta para comprender el tránsito de *Ser y Tiempo* a *tiempo y ser*. El paso-atrás no logra su cumplimiento en *Ser y Tiempo*, precisamente porque, según Heidegger, esta obra permanece sujeta al lenguaje metafísico (31). Ella realiza ciertamente su superación, pero mirada desde una perspectiva histórica del ser, ella persiste en el ámbito del cumplimiento de la metafísica. *Ser y Tiempo* no ejecuta el paso-atrás, ya que éste deja tras de sí la metafísica como un todo cumplido, sin futuro alguno. Por tanto, con el movimiento del paso-atrás no sólo la metafísica está abocada al olvido, sino que su retroceso a lo impensado abandona de igual manera el pensar ontológico-trascendental de *Ser y Tiempo*. En el paso-atrás el pensar busca la propiedad del Ser mismo, esto es, su verdad, y por eso tiene que desligarse tanto de la consideración del ser del ente que caracteriza el pensamiento metafísico, como también de la comprensión del ser entendida en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, esta obra cumple una función mediadora entre la pregunta por el ser del ente y la pregunta por el Ser mismo.

Incluso, en ella se encuentran ya los elementos indispensables para poder emprender el movimiento fundamental del paso-atrás, a saber, el ser y el tiempo.

Su elaboración de la pregunta por el sentido del ser requiere de la noción de proyecto asumida y desarrollada por la comprensión del ser, en virtud de la cual la ontología fundamental lleva a cabo la experiencia del ser. El proyecto instaurado en el comprender forja la constitución del ser del *Dasein* y, con ello, de una ontología fundamental. El punto de partida de esta ontología es la analítica existencial del *Dasein*, la cual pone en libertad el horizonte indicador del fundamento y hace posible con ello el acceso al ser del *Dasein* como existencia. La función preparatoria de la analítica es asumida y reiterada por Heidegger en virtud de la temporalidad, a la cual corresponde la tarea de constituir el ser del *Dasein* y, en consecuencia, la fundamentación ontológica de su existencia. La temporalidad responde, por primera vez, de manera específica, a la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*, y prepara la respuesta a la pregunta por el Ser en general. Esta pregunta orienta la elaboración de la pregunta por el ser, y no es otra que la pregunta por el Ser mismo. Además, si bien es cierto que *Ser y Tiempo* sólo tematiza expresamente la pregunta por el ser del *Dasein*, y no se ocupa clara y explícitamente del carácter temporal del Ser mismo, ella no se limita a la exposición de la temporalidad del *Dasein* como horizonte de la comprensión del ser. Con el fenómeno de la temporalización Heidegger traza en *Ser y Tiempo* el camino que conduce a la interpretación del tiempo del Ser mismo, de acuerdo con la cual el tiempo es asumido en su propiedad. La temporalidad indicada en la unidad de la temporalidad, no responde ciertamente de manera concreta a la pregunta por el Ser en general, pero sí traza el presupuesto para darle respuesta. El intento de determinar la unidad del tiempo en *Ser y Tiempo* fracasa precisamente porque esta determinación escapa al método fenomenológico. El tiempo pensado en y por sí mismo como el *originario* «fuera-de-sí» corresponde al carácter temporal del Ser en general y no simplemente a la constitución fundamental del ser del *Dasein*, como horizonte de la comprensión del ser. *Ser y Tiempo* encierra en este sentido no sólo una concepción no-metafísica del tiempo, sino que también concibe y proyecta una referencia a un tiempo que rebasa el plano de la superación de la metafísica, con la cual se abandona una temporalidad existencial y se vislumbra un tiempo del Ser mismo. Este abandono permitiría hablar incluso de un cierto viraje (*Kehre*) a nivel de *Ser y Tiempo*. La determinación del ser del *Dasein* como temporalidad ofrece la base para interpretar el sentido del Ser en general, pero no proporciona aún el tránsito al tiempo del Ser mismo, ya

que la verdad del Ser se resiste a la proyección del ser según el horizonte de su comprensibilidad. *Tiempo y ser* hace posible dicho tránsito, en tanto considera el Ser *mismo* como presencia (*Anwesen*), y el tiempo *mismo* como su horizonte.

El paso-atrás de la ontología fundamental a la consideración del Ser mismo es expresado en el retroceso del sentido del ser del *Dasein* a la verdad del Ser. Con la verdad del Ser se abandona el lado ontológico-fundamental de la pregunta por el sentido del ser trazado en el proyecto efectuado por la comprensión del ser. Sin embargo, en dicho retroceso no se reemplaza sin más el sentido del ser por el Ser mismo, pues éste pertenece a la concepción originaria de la analítica existencial del *Dasein*, la cual debía realizarse en la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*, como respuesta a la pregunta por el Ser en general. La verdad del Ser determina el desde-dónde del sentido del ser, en el cual acontece la apertura del ser en él mismo. El retroceso del paso-atrás no significa omitir el sentido del ser, sino reiterarlo en función de lo que hay que pensar, a saber, el sentido del Ser mismo. El sentido del ser está inscrito en la apertura del ser como verdad del Ser. El sentido del Ser mismo es el acontecimiento-apropiador. Pensar el sentido del Ser mismo como acontecimiento-apropiador es pensar lo impensado en la metafísica y pensar el viraje de *Ser y Tiempo* a *tiempo y ser*, esto es, del acontecer de la apertura del ser del *Dasein* al acontecer de la apertura del Ser en él mismo. *Tiempo y ser* ejecuta expresamente en este viraje el tránsito a «Tiempo y Ser» (tercera sección de la primera parte del proyecto), que en *Ser y Tiempo* queda inexpresado.

El viraje al sentido del Ser mismo acarrea un cambio en la concepción de la temporalidad. La conferencia trata temáticamente la pregunta por el tiempo mismo. El tiempo mismo, así como el Ser mismo, es lo impensado. Su concepción originaria en *tiempo y ser* se revela en el retroceso del paso-atrás, pues sólo así puede ser asumido en su propiedad. Lo propio del tiempo, consignado en la conferencia, concierne a la verdad del Ser y ya no al sentido del ser del *Dasein*. La unidad de la temporalización se proyecta ya a la verdad del Ser, pero el tiempo mismo permanece impensado en su propiedad dentro de la temporalidad. Por eso la temporalidad no puede ser considerada como el tiempo originario. «La temporalidad *ekstática*-horizontal característica de *Ser y Tiempo* ya no es de ningún modo lo más propio del tiempo, buscado de manera correspondiente a la pregunta por el ser» (carta a Richardson). Así como *Ser y Tiempo* no expone expresamente el tiempo en su propiedad, ni tematiza el carácter esencialmente temporal del Ser mismo, *tiempo y ser* abandona intencionalmente la temporalidad del *Dasein* y considera expresamente el tiempo como tiempo del Ser mismo. La

pregunta por la propiedad del ser y el tiempo conduce paradójicamente, como se verá, a su desplazamiento en el acontecimiento-apropiador. Heidegger se propone mostrar en la conferencia que el acontecimiento-apropiador no puede mantenerse ni como ser ni como tiempo pero también, que él sólo puede experimentarse en cuanto tal a partir de su donación de ser y tiempo, y en el retraimiento de esta donación.

2. *Caracterización del Ser como presencia y su conexión con el tiempo*

El intento de pensar el ser sin el ente parte de la pregunta por la posibilidad de nombrar ser y tiempo de manera conjunta (7), de tal manera que se muestre tanto su relación como su respectiva propiedad. Heidegger no responde de inmediato a la anterior pregunta. Inicialmente ser y tiempo permanecen en el plano de la pregunta y, por ello, indeterminados. En un primer momento él proyecta el camino del ser pensado en sí mismo y lo define como presencia (*Anwesen*), nombre con el cual ha sido denominado, según él, desde los albores del pensamiento occidental (6-7). Con esta denominación el ser es determinado por el horizonte impensado del tiempo, y aclarado de este modo en su verdad. Pensar la presencia como constitutiva del ser certifica el viraje del Ser mismo con respecto al sentido del ser de *Ser y Tiempo*, donde se restringe la presencia a la concepción metafísica del tiempo. Heidegger aborda y despliega la concepción central de la presencia en *tiempo y ser* a partir de la proyección del retroceso a lo impensado del pensamiento que realiza el paso-atrás.

Heidegger descubre la presencia en las diferentes determinaciones metafísicas de la historia del ser: *έν, λόγος, ιδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia*, mónada, objetividad, etc. (7). Esta diversidad de conceptos fundamentales no es otra cosa que diferentes nombres que la metafísica da al ser del ente, los cuales Heidegger intenta pensar bajo la experiencia única del ser y establecer en la unidad impensada del ser como presencia. La búsqueda de esta unidad pone al descubierto el horizonte impensado del tiempo.

Aunque la noción de presencia que Heidegger quiere pensar en la posibilidad de nombrar conjuntamente ser y tiempo se experimenta primero con respecto al ente, ella no puede surgir de este dominio. Tampoco puede reducirse a una simple constatación de la mismidad del ser en el despliegue de sus diversas concepciones históricas como fundamento del ente. Sin embargo, el ser como presencia no es un más allá separado de sus diferentes caracterizacio-

nes históricas. Antes bien, él se halla indisolublemente ligado a la interpretación histórica, por cuanto el Ser mismo constituye el acontecer propio de la verdad en toda determinación histórica del ser, en el sentido de la apertura del desocultamiento de lo impensado en esa determinación. El Ser mismo proporciona un nuevo sentido a todas sus acuñaciones metafísicas, por cuanto es pensado como presencia y puesto así a la luz de lo impensado en la historia del ser, con lo cual se prepara la apertura de otra historia y la posibilidad de un nuevo pensamiento. Pero ¿de qué manera piensa Heidegger el ser como presencia?

Él deslinda la presencia de su uso corriente. Ésta no menciona ningún objeto, o algo determinado en un ahora presente. El Ser mismo tampoco alude a una presencia absoluta, ni es un hacerse presente en una realidad inmediata. Heidegger la extiende a un no-presente en el sentido del futuro y lo sido y, con ello, a una ausencia. La ausencia inserta en la presencia significa que a ésta pertenece el ocultamiento, a partir del cual ella aporta la verdad del Ser mismo, impensada en la metafísica. Desligar la presencia del presente y adjudicarle una ausencia equivale a descubrir en ella el ocultamiento en su retraimiento. El ser como presencia se salvaguarda en su retraimiento. Así como Heidegger piensa desde un inicio el ser como presencia, orienta el tiempo por la noción de presente (*Gegenwart*), destacándolo igualmente frente a su uso corriente.

De acuerdo con su representación habitual, el presente alude al ente ante los ojos en un ahora determinado. El ahora presente involucra en este caso al hombre percipiente, e indica la cosa presente para éste. Esta acepción usual de presente es una determinación derivada de presencia. En su significado igualmente habitual ésta es determinada por el presente, que conforma con pasado y futuro la característica del tiempo. El primado del presente en esta acepción temporal hace parte, según Heidegger, de la concepción metafísica del tiempo. Puesto que se trata de pensar en la conferencia el ser sin el ente, no se lo puede restringir a una presencia dominada por la concepción anterior de presente. La determinación recíproca de ser y tiempo exige una noción de presencia que, en lugar de ponerse al servicio del presente o de fijarse en un ente disponible en la actualidad, corresponda al Ser mismo. Sin embargo, la presencia no solamente determina el presente, sino que ella es determinada a sí misma por el presente que se manifiesta en el acontecimiento-apropiador.

Heidegger equipara el ser con la presencia, pero también con el ser-presente (*Anwesenheit*) (2). Mas, de la misma manera que presencia no siempre significa presente, tampoco dice lo mismo que ser-presente. Este último término a su vez no es cubierto por el presente. El ser-presente designa la desocultación de la presencia, en el sentido

de su hacerse presente. Al ser-presente como patentización de la presencia pertenece el tiempo que irrumpe en el presente bajo la forma del instante. Aunque Heidegger deja de lado esta forma fundamental de presente en la conferencia, será necesario acometerla, por cuanto constituye el tiempo del acontecimiento-apropiador.

Heidegger no aclara inicialmente ninguno de los anteriores conceptos. Esto sólo sucede en el despliegue gradual del paso-atrás. La exposición preliminar, en la que se aborda la co-determinación de ser y tiempo, traza su conexión y menciona la forma en que ésta debe pensarse. Sobre el comienzo de dicha exposición cabe destacar dos afirmaciones de Heidegger: una dice que el ser es determinado por el tiempo, no simplemente en cuanto presencia, sino en cuanto ser-presente. La otra expresa el *incesante y creciente desconcierto* al que se ve abocado el pensar a causa de tal determinación (2). La razón de su desasosiego se aclara cuando se considera el modo en que el ser es determinado por el tiempo. El modo en que se efectúa esta determinación se aparta de la representación corriente de ser y tiempo. De acuerdo con ésta se dice: «Cada cosa tiene su tiempo» (3), con lo cual se quiere indicar: ellas se generan y corrompen en su momento, duran cierto tiempo, es decir, son pasajeras, pasan con el tiempo. Por eso tales cosas son temporales. Pero el ser no es una cosa a la que corresponda su propio tiempo, esto es, no tiene el carácter temporal de las cosas determinadas por el tiempo. El ser no es nada ente, ni siquiera podría decirse de él que «es». Cuando se afirma que el ser es determinado por el tiempo, no se quiere decir con ello entonces que es algo temporal, al modo de los entes que son en el tiempo. El ser no tiene su propio tiempo como las cosas que pasan en el tiempo. Pero no sólo pasan las cosas en el tiempo. También el tiempo pasa. Sin embargo, su constante fluir es impasible frente a las cosas que son en él. Al pasar del tiempo pertenece un perdurar (*Ständigkeit*) (3), el cual indica la incorporación de la presencia y, por tanto, la inserción del ser en él.

Heidegger se propone mostrar en qué sentido el ser como presencia es determinado por el tiempo. Pero termina por señalar el caso contrario, a saber, que el tiempo es determinado por el ser, aunque no a la manera de un ente. Él se mueve así, según parece, en *proposiciones contradictorias* (3). Una posible salida para salvar esta presunta contradicción podría ser el procedimiento dialéctico. Sin embargo, este recurso expresa más bien una escapatoria, pues esquiva el asunto (*Sache*) mismo, ya que no considera el ser y el tiempo en cuanto tales, y tampoco examina aquello que los sostiene en su relación recíproca, a saber, su referencia al asunto mismo (*Sach-verhalt*). Dicho proceder impide saber si la relación de ser y tiempo es producida por la composición de ambos, o si ser y tiem-

po designa una referencia del asunto mismo que los produzca (4). Con el anterior impedimento se anuncia un rebasamiento tanto del ser como del tiempo en la determinación de su relación a partir de aquello que la produce, a saber, el acontecimiento-apropiador.

Heidegger bien sabe que la contradicción que parece encerrar la exposición preliminar de la determinación recíproca de ser y tiempo no tiene lugar, sencillamente porque el tiempo determina el ser como ser-presente y el tiempo es determinado por el ser como presencia. Por eso no es casual que acentúe la necesidad de pensar de manera *provisional* la co-determinación de ser y tiempo, provisional porque tiene que asumir el abandono del ser y el tiempo en el retroceso del paso-atrás. En lugar de acometerlos apresuradamente a partir de representaciones carentes de toda sustentación, el pensar debe ir tras ellos con la precaución de la reflexión (*nachsinnen*) (4), con el fin de llegar a pensarlos en lo suyo propio. Seguir la huella del ser y del tiempo supone para el pensar, dejar tras de sí las representaciones que sujetan el ser al ente y el tiempo a lo temporal, desligarlos, por tanto, de su carácter entitativo, y persistir en su asunto: la búsqueda de lo propio del ser y lo propio del tiempo.

a) El significado del *Se da* y el permitir-presencia

La determinación recíproca de ser y tiempo no se establece en cada uno de ellos por sí mismos. Su copertenencia recién se determina en la referencia del asunto mismo (*Sachverhalt*) (4). Esta expresión consta de dos términos: *Sache* (asunto) y *Verhalten* (relación, referencia). El asunto es la cuestión decisiva para el pensar, pues es lo que él tiene que pensar. Sin embargo, para que éste pueda asumir su propio asunto, el asunto mismo tiene que mostrarsele. Pero el mostrarse del asunto al pensar no sucede a partir del asunto en cuanto tal, sino de la relación que lo determina en sí mismo. En el *Verhalten* se destaca un *halten*, un mantener y un contener. El mantenerse en la relación indica un perdurar de la relación en su apertura. El perdurar de la relación en la apertura es un poner en libertad el asunto mismo en su fuera de sí. El mantenerse en la apertura de la relación como tal, constituye la condición del mostrarse del asunto mismo, es decir, de su propiedad. A la apertura que acontece en la relación pertenece el ocultamiento como aquello en que la apertura se realiza, o bien, como aquello que mantiene el asunto mismo en su desocultamiento. La inserción del ocultamiento-desocultamiento en la relación significa que ésta se arraiga en la dimensión de la verdad.

La referencia en la que se custodia el asunto mismo otorga a ser y tiempo su propiedad, en tanto los preserva y mantiene en su co-

pertenencia. En dicha referencia ser y tiempo acontecen en lo suyo propio, de tal modo que se refieren uno al otro en su ser uno fuera del otro. La apertura del avenirse del uno con el otro en su ser-fuera-de-sí reside en la verdad de la relación, pues en ésta se mantienen en lo suyo propio. Por tanto, ser y tiempo encierran en sí mismos una intranferencia, imposible de sobrepasar por medio de ellos mismos. Por sí mismos no están en condiciones de desocultar lo primordial oculto en ellos mismos, a saber, la apertura de su relación. El ocultamiento de lo primordial en ellos y la imposibilidad de que ellos mismos puedan realizar el desocultamiento de la inminencia de lo que hay que pensar en ellos obliga a su desplazamiento, porque sólo así pueden ser conducidos a su asunto propio. A ser y tiempo pertenece la previa ligazón entre ambos, esto es, la referencia del asunto mismo, por cuanto ella los mantiene en su determinación recíproca y los preserva como tales.

Para que el Ser mismo y el tiempo mismo sean pensados en su propiedad, no pueden albergar, respectivamente, *nada ente y nada temporal* (4). Desprovistos de su carácter entitativo y temporal, no se les puede adjudicar el *es* dicho del ente, sino el *se da ser* (*es gibt Sein*), y *se da tiempo* (*es gibt Zeit*) (5). Este viraje da lugar a un salto (*Sprung*) del pensar en el paso-atrás, en su procura de la determinación del ser y el tiempo. Ellos se experimentan en el paso-atrás como donaciones, en las cuales se revela el dar mismo y el Se que da (12). Pero Heidegger no permanece en el plano de la donación del se da como tal. Él se interesa también y ante todo por su procedencia, y por eso se remonta al Se que da, interpretado más tarde como acontecimiento-apropiador.

Con el viraje, mediante el cual ser y tiempo reciben una nueva connotación, Heidegger termina la exposición preliminar de la conferencia (5) y da comienzo a la explicación de lo propio del ser y lo propio del tiempo, a partir del dar y del se da en cada uno de ellos. Se trata ahora de mostrar específicamente el modo como se da el ser y se da el tiempo. Para ello es menester delimitar el significado propiamente dicho del se da frente a su uso corriente, así como el significado del dar expresado en el se da ser, se da tiempo, frente al dar que, en cuanto referencia del asunto mismo, mantiene ser y tiempo en su reciprocidad, y hace posible su rasgo de donación.

Suele traducirse la expresión *es gibt* por «hay» (41 ss.). Este término tiene, según Heidegger, un acentuado rasgo óntico, pues se restringe a señalar la presencia de un ente. El uso corriente del *se da* encierra una gran variedad de relaciones, caracterizadas por un «haber». La constatación de este haber en el *se da* permite ver una referencia al hombre en el sentido usual de estar disponible, o a una posible apropiación por parte suya. Su inmediato uso lingüístico

denota su concernir al hombre y deja entrever el ser, más bien que su simple ser existente o el *es*. Sin embargo, lo dado en el *se da* no es un mero estar presente o acontecer. Tampoco se reduce a la corroboración del ser ante los ojos. Heidegger desliga el *se da* de su comprensión óptica y de su consecuente proximidad con la presencia de los entes, en tanto destaca en él las condiciones que permiten el acceso al ser y al tiempo en su propiedad. La relación de ser y tiempo reclama un *se da* donador, lo cual conduce a preguntar por el dar que otorga la donación de ser y tiempo.

Las condiciones de lo dado propiamente en el *se da* son expresadas por el permitir-presencia (*Anwesenlassen*) (5). Pensada en su propiedad, presencia significa permitir-presencia de lo presente. En el permitir-presencia tiene lugar la fusión de la determinación recíproca de ser y tiempo. Sin embargo, el modo en que ello sucede se aclara una vez se determine el sentido de la presencia y del permitir. En la expresión permitir-presencia ellos tienen un doble significado determinante. El ser permite el desocultamiento del ente como ente, esto es, la presencia del ente, a causa del ser concernido a sí mismo por un permitir. Este permitir es el dar que recién posibilita el permitir la presencia del ente (5).

El énfasis en la presencia hace el llamado a lo presente (*das Anwesende*), naturalmente no en el sentido del ente ante los ojos, sino del permitir la presencia del ente en cuanto ente y, con ello, de la distinción entre ser y ente propia de la metafísica. El permitir-presencia es un permitir salir, entendido como liberar en lo abierto (*freigeben ins Offene*) (40). Este liberar en lo abierto radica en realizar un retroceso del ente precisamente para que éste se manifieste en lo que es, es decir, en permitir traer al desocultamiento el ente en cuanto ente. El ser como presencia lo hace visible, permite mostrarlo como tal. No obstante, si bien la apertura del presente permitido por la presencia muestra el ente, la presencia no se muestra con ello como tal.

El énfasis en el permitir hace el llamado, por su parte, no tanto a lo presente como al facultar la presencia misma. El *permitir* la presencia significa otorgar su apertura (*Offenheit*), esto es, su desocultamiento. Este permitir se realiza en el retroceso del ser del ente y, por tanto, en el retraimiento del Ser mismo. Su retraerse constituye la condición de la apertura de la presencia. La apertura de la presencia está sujeta entonces al ocultamiento. No se trata en este caso de la presencia del ente, sino de aquello en virtud de lo cual la presencia persiste en sí misma. Aquello en virtud de lo cual esto sucede reside en el permitir mismo, en el sentido de *admitir, dar, alcanzar, destinar, permitir-pertenecer* (40). En este segundo caso se oculta la apertura del ser en él mismo, y a partir de éste el ente

como ente es liberado en su apertura, es decir, se posibilita el ser como permitir-presencia del ente.

La acentuación del permitir en el permitir-presencia procura un nuevo significado al *se da*, en la medida en que lo dado en el dar no está referido a la presencia del ente, sino a la donación (*Gabe*) de la presencia. Con el énfasis puesto en el permitir, se asume el dar como tal y se accede con ello al *Se* que da (5). De este modo se revela el permitir-presencia como aquello que lleva al desocultamiento, a lo abierto. Con ello el pensar vincula en su paso-atrás el permitir-presencia con la ἀλήθεια, de tal forma que con el desocultamiento, el permitir da la presencia. El ser pensado gracias al dar como la donación del *se da* sufre así una transformación, pues en el abandono del ser como fundamento del ente él se da como el desocultamiento de la presencia. La donación del Ser mismo obliga a pensar así la presencia desde lo que permite o da presencia en su peculiar retraimiento y, con ello, a partir de lo impensado.

Pensar propiamente el Ser mismo supone prescindir de su referencia al ente y de su interpretación como fundamento, en beneficio del *se da* y del dar mismo. Pero en esta transformación el ser como presencia no se identifica con el dar mismo, ni despusa de éste como su fundamento. Con el dar se logra pensar el ser en lo suyo propio. A éste le es procurado un desocultamiento en virtud del dar ofrecido por el permitir-presencia. Este permitir da el ser. La presencia es su donación. El desocultamiento de la presencia en cuanto tal acontece en el *Se* que da ser. A la constitución del Ser mismo como presencia concierne el retraimiento, pero no sólo a favor del presente o del ente, sino también el retraimiento de lo que da ser en favor del ser o de lo que permite presencia. Lo que da ser no se agota en su carácter de donación, ya que en él descansa propiamente el retraimiento de la donación de ser y tiempo. El dar del se da ser se determina como destinar (*Schicken*) (8), y el dar del se da tiempo, como procurar (*Reichen*) (14).

b) El destino del Ser

La búsqueda de la co-determinación de ser y tiempo conduce a la instauración y consolidación del se da ser y del se da tiempo. Heidegger aborda estas expresiones con base en la elucidación de ser y tiempo como donaciones de un dar al que concierne tanto el dar mismo como el *Se* que da ser y tiempo.

El *se da* otorga la donación del ser, de tal suerte que la donación del *se da*, además del otorgar el ser, lo retiene liberándolo de lo dado, esto es, del ente. El ser a la vez que otorga el ente se sustrae de esta donación para persistir en él mismo, es decir, la dona-

ción se mantiene en el retraimiento con respecto a lo dado. Así, a la posibilidad de la donación pertenece la posibilidad de un no *se da*, de un no permitir, en el sentido de un sustraerse y conservarse, pero no solamente del ser en su otorgamiento del ente, o bien de la presencia en beneficio del presente, sino también del ausentarse de lo que da ser en atención del Ser mismo. O sea, al mismo tiempo que en su rasgo de donación el Ser mismo se retira de lo que da, a saber, el ente, la donación propia del *se da* se reserva en consideración de lo que ella da, a saber, el Ser mismo. Otorgamiento y retraimiento se conjugan en el término *destinar*, en tanto en él tiene lugar la doble donación del ser.

En el *destinar* actúa un dar, pero sólo en cuanto es asumido como se da ser y como el movimiento de su propia donación. Ésta de ninguna manera se agota en lo dado por ella, pues el dar que actúa en la donación se sustrae del acto mismo del otorgamiento expresado por el *destinar*. El *destinar* determina la donación del ser, la cual, al mismo tiempo que otorga la presencia, se sustrae y se retiene a sí misma. En la dispensación de la presencia, la donación misma se aparta y se encubre. Por eso, igualmente el destino del ser está sujeto a la dualidad de la donación; por un lado, con respecto a la distinción del Ser mismo y, por el otro, con respecto a la procedencia de esta destinación, en la cual se da el ser en su despliegue histórico. El *destinar* no se reduce entonces a lo destinado (*Geschikte*) como despliegue del Ser mismo en la historia de sus figuras epocales. En la donación del *destinar* el dar retrocede hacia sí mismo y persiste en sí mismo. El ser es lo destinado en la donación del *destinar*, es decir, del ser otorgado por el *se da*. El ser tiene, en cuanto destinado, un carácter histórico. El destino del ser es en este sentido para Heidegger la historia del ser (*Seinsgeschichte*) (9). En esta historia no se trata de un suceder (*Geschehen*), tampoco de un pasar (*Vergehen*), sino de la revelación del destino en la donación del ser, como generador de la historia.

Con dicha expresión Heidegger alude en la conferencia a toda la tradición filosófica y a lo que en ella no es expresado temáticamente, a saber, el carácter impensado del Ser mismo, esto es, del olvido de su retraimiento. Por eso, con la historia del ser no se trata simplemente de una historia de la filosofía. Tampoco se piensa en ella la historicidad expuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo*. La historia del ser se efectúa sobre la base del *se da ser*. El carácter histórico del ser que Heidegger llama destino es la donación *destinal* (*geschickhaftes*) (9) del ser como presencia, expresada por el *se da*. La donación del *se da* es la generadora de la historia del ser, que se despliega, no de una manera única o plena, sino en sus diversas figuras metafísicas. A este despliegue pertenece un otorgamiento y a

la vez un retraimiento, los cuales se presentan de tal suerte que con la donación es liberado el ser de su ligazón con el ente. Pero con este otorgamiento, el ser se ausenta al mismo tiempo y se conserva a sí mismo. Al descubrirse en su donación él se retira y se encubre en sí mismo, con lo cual pone de manifiesto la imposibilidad de que él pueda donarse como un todo acabado.

El despliegue histórico del ser en sus múltiples modos de decirse está abocado al doble juego de otorgamiento y retraimiento de la presencia, razón por la cual en dicho despliegue no interviene solamente una diversidad de figuras del ser, sino también una unidad del ser, en la cual, al retraerse éste a sí mismo, otorga la historia destinal de sus diferentes modalidades históricas. El se da ser se presenta así como una mismidad en la que, a causa de su esencial retraimiento y retención en sí mismo, produce el despliegue histórico del ser en su totalidad, esto es, en el ensamblamiento y unificación de las diferentes articulaciones históricas del ser, o bien, en los diferentes modos de presencia en los cuales el Ser mismo se retrae y otorga al mismo tiempo su donación.

El retraimiento y otorgamiento que conciernen a la donación del ser tienen su procedencia en una donación más originaria, en cuyo retroceso puede descubrirse el despliegue histórico del ser como un todo. La donación más originaria, en la que se da la donación del ser como presencia, es asumida por el tiempo y determinada en última instancia por el acontecimiento-apropiador donador. El tiempo permite la presencia de la donación del ser, aunque él permanece por sí mismo indeterminado. La donación del ser por el tiempo señala una defundamentación del ser en sí mismo, pero dicha donación no tiene tampoco su procedencia última en el tiempo. El tiempo mismo es donación y como tal tiene que desplazarse a lo que da tiempo.

El se da tiempo otorga el ser y provee al ser de un destino en cuya donación el ser otorga y retiene la presencia. Es propio del ser sustraerse así del develamiento de la donación que él otorga en el se da. El develamiento de la presencia otorgada en el destino del ser acusa un cambio, pues el Ser mismo rehúsa develarse y se preserva fuera de la presencia. En su retraimiento acontece un des-ocultamiento de su despliegue histórico y, con ello, un ocultamiento del Ser mismo. Sólo en cuanto el Ser mismo se reserva a sí mismo en su despliegue histórico, él puede sostenerse a sí mismo en su totalidad. En su reservarse a sí mismo él se retrae de su historia, pero esto recién sucede en su retrocamino hacia su procedencia, esto es, en un retroceso que conduce al acontecimiento-apropiador y es desplegado por éste.

La historia del ser descansa, según Heidegger en la *ἀλήθεια* (56). Ésta descubre el destino como dispensación de la historia y como aquello en lo que el ser se hace presente. Por eso, ella es la

apertura liberadora del ser en su sustracción. Su desocultamiento como destino patentiza solamente el permitir-presencia del ente. Pero al mismo tiempo que procura esta patentización, el ser permanece oculto en cuanto aporta la donación de un dar. En el ocultamiento de la verdad del Ser acontece el otorgamiento de las diferentes manifestaciones del ser, de tal suerte que sus diversas modalidades atestiguan en su despliegue histórico el creciente olvido del ser y revelan al mismo tiempo su rasgo unitario. Su donación acarrea un cambio y éste una diversidad de manifestaciones del ser, cuya integridad se caracteriza por el ocultamiento de la verdad del Ser mismo. Cada una de las transformaciones del ser acarrea esencialmente un progresivo olvido del ser y de la donación de la presencia. Este olvido domina como privación la transformación que se realiza en la historia del ser. Al ocultamiento presente en las destinaciones del ser pertenece un mantenerse en sí (*an sich halten*) (9) en su apertura. Heidegger caracteriza estas destinaciones como «épocas del destino del ser» (9), y para denominar el persistir característico de las destinaciones del ser acude al término griego *ἐποχή*.

Él no emplea este término en el uso corriente de un período de tiempo dominado por un acontecimiento. Se vale de la palabra *ἐποχή* precisamente para destacar en ella la persistencia de su re-
tramiento. La época menciona «el rasgo fundamental del destinar, el respectivo retenerse a favor de la perceptibilidad de la donación, esto es, del ser con respecto a la fundamentación del ente» (9).

En el anterior texto Heidegger habla, por un lado, de la donación y con ésta del otorgamiento de un ser reservado a la presencia del ente. Dicha donación está ligada a la tradición de las épocas del destino del ser. Las épocas de la historia del ser se caracterizan por su diversidad entre sí y la transformación de cada una de ellas. Por otro lado, se resalta una persistencia en la diversidad y transformación de las épocas de la historia del ser. El problema está en pensar ahora la conexión de los dos momentos anteriores.

La historia del ser encierra una articulación entre los diferentes modos de donación, cuyo vínculo rebasa el plano de la donación en cuanto tal. El entrelazamiento de las diversas articulaciones sólo es pensable por la persistencia del dar y del *Se* que da ser, y por el sus-
traerse implicado en esta persistencia. A la *ἐποχή* pertenece el re-
tramiento y el ocultamiento del destinar mismo, esto es, el se da como tal. La persistencia del dar dota a la donación del dar epocal del dominio de lo perceptible, en cuanto él expresa la entidad del ente pensada como su fundamento. El re-
tramiento que caracteriza la *ἐποχή* se presenta históricamente bajo diversas modalidades, pero no se reduce a éstas, ya que la «época» funda la historia del ser. La época del ser acarrea así un viraje en su retirarse.

La secuencia de épocas designada por el destino del ser está marcada por diferentes proyectos de ser: *ἰδέα* y *κοινωνία* en Platón, *ἐνέπεια* en Aristóteles, Posición en Kant, Concepto Absoluto en Hegel, Voluntad de Poderío en Nietzsche (9). Todas estas interpretaciones no son para Heidegger otra cosa que respuestas a una interpelación (*Zuspruch*) del ser (9), que se realiza en el paso-atrás como otorgamiento-retraimiento, y a partir de la cual las épocas del destino del ser guardan una ligazón de copertenencia. La copertenencia de las épocas anuncia lo que les concierne esencialmente, a saber: la determinación que el Ser mismo recibe del destinar que se retrae a sí mismo. Por eso, aquello a lo que se responde en la interpelación del ser alberga en cada caso una indeterminación en la articulación de los puntos de vista filosóficos fundamentales que integran la historia del ser. La historia de las articulaciones de los diferentes proyectos del ser, si bien responden a una interpelación, no suministran ésta completamente, dado que la interpelación «habla en el destinar que se oculta a sí mismo» (9).

La articulación de las épocas se encuentra encubierta por sí misma. La secuencia que domina las articulaciones del pensar filosófico acarrea un encubrimiento progresivo (9), por cuanto con su desarrollo oculta cada vez más y de diferente manera el ser como ser-presencia. El ocultamiento del Ser mismo es la certificación de su olvido. El olvido pertenece en cuanto ocultamiento a la esencia del Ser mismo, así como la *λήθη* expresa el origen de la *ἀλήθεια*, en tanto conserva el retraimiento que se sustrae de ésta.

Heidegger recurre en la historia del ser a la *destrucción* de la tradición filosófica, y a la consecuente negación de las diferentes posturas metafísicas del ser, pues con la destrucción de tales encubrimientos se confiere al pensar una mirada previsor, en virtud de la cual él prevé aquello que pone al descubierto los encubrimientos presentes tanto en la secuencia de las épocas como en su articulación. Con su sustraer-se a sí mismo y con su persistencia, el ser se descubre al pensar en la integridad de su transformación epocal.

3. *El significado del tiempo en tiempo y ser*

- a) La donación del alcanzar del tiempo en la nueva dimensión de la presencia y del presente

El comienzo de la conferencia alude ya al tiempo en su conexión con el ser pensado como presencia y presente. Pero hasta ahora ha quedado indeterminado el modo como haya que entenderlo en cuanto tal, así como su relación con las anteriores determinaciones

del ser. El paso a seguir ahora consiste precisamente en aclarar desde dónde habla el tiempo en la concepción del ser como presencia.

Para saberlo, es necesario acudir al fenómeno de la donación, pues ésta es un rasgo común del ser y el tiempo, aunque no aparezca en una forma nivelada en cada uno de ellos. La donación del ser indica ya un descentramiento del Ser mismo, pues ella actúa como tiempo, es decir, ella procede de la donación del tiempo. La donación del tiempo otorga la propiedad a la donación del ser. Pero al otorgamiento del ser pertenece un retraimiento no sólo del carácter donador del Ser mismo, sino también de la donación del *se da* que se establece como destino, esto es, del tiempo mismo. En su retraimiento, el tiempo se mantiene y retiene a sí mismo en su rasgo donador del destino en que se da el ser. El *se da* característico del tiempo descubre el *se da ser y*, puesto que a su vez el tiempo mismo es donación, él tiene que desplazarse igualmente en el retroceso del paso-atrás a lo que da el tiempo mismo. Por tanto, la donación del tiempo hace el llamado no simplemente al tiempo en cuanto tal, sino también a aquello que en su retraimiento procura la donación del ser (18). El tiempo tampoco está entonces en capacidad de responder por su propia naturaleza. La naturaleza de su propiedad obliga igualmente a su rebasamiento. El juego de donación recíproca se presenta aquí de tal forma que, por un lado, lo propio del tiempo se perfila desde lo propio del ser y, por el otro, lo propio del ser reside en el tiempo. Como la propiedad del tiempo implica su desalejamiento, tanto el ser como el tiempo tendrán que ser determinados como tales *por fuera* de ellos mismos, lo cual quiere decir: en su verdad. Con base en esta copertenencia de ser y tiempo se revela la propiedad de este último. Para mostrar de qué manera esto sucede, Heidegger comienza por retomar los conceptos de presencia, presente y ser-presente, los cuales caracteriza con respecto a su uso corriente (10 s.).

La concepción corriente del tiempo se apoya básicamente en el presente. Éste designa en ella tanto una presencia de carácter entitativo, como un ahora determinado como límite entre lo más temprano y lo más tardío, o bien entre el ya no ahora del pasado y el aún no ahora del futuro. El tiempo pensado a partir de esta usual concepción del presente no es otro que una secuencia del múltiples ahoras en la que se destaca una constante tendencia al no ser, pues incluso el presente, en tanto es, está referido al no ser ya y al no ser aún. Sin embargo, el ahora no garantiza lo propio del tiempo y el ahora presente no puede determinar la presencia. Antes bien, ésta sólo se muestra en el tiempo como tal.

Heidegger parte igualmente del presente para dar cuenta de lo propio del tiempo. No obstante, en su intento por desligarse de la

representación usual del tiempo, concibe el presente de manera diferente a la tradicional. Él no se atiene a la presencia del ahora presente, sino que considera la condición que lo hace posible y le permite acaecer, cuando determina el presente como presencia y ser-presente (*Anwesen, Anwesenheit*).

Esta determinación pone en evidencia que sólo es posible pensar la propiedad a partir de la no propiedad, pero también que alcanzar la propiedad del ser y del tiempo presupone su traspaso. El desde dónde y hacia dónde de la propiedad constituye el movimiento que Heidegger denomina *paso-atrás*. El paso-atrás significa con relación al tiempo pensarlo de manera retrospectiva, con respecto al viraje que se produce en lo que hay que pensar.

En esta mirada retrospectiva el pensar descubre que la propiedad no puede reposar en la presencia del ente o del ahora, sino en el presente como ser-presente. Por eso se da un paso más en dirección a la co-determinación de ser y tiempo con la fijación de la conexión entre presente y ser-presente. El análisis de esta conexión conduce a un tipo de presencia que no se agota en una actualidad, ni resulta de una simple secuencia de ahora, en la que tendría que pensarse el ser o la presencia de algo. Según Heidegger, el ser no debe limitarse a una presencia que sólo se sostenga como presente. Por esta razón pregunta qué se piensa cuando se habla de presencia (12), y busca establecer, con el desligamiento de la concepción corriente del presente, la procedencia del tiempo propio en el movimiento de los diversos modos de presencia. Heidegger parte del presente precisamente para mostrar la presencia que actúa en él, pero también fuera de él, en el pasado y el futuro. Él piensa el carácter propio del tiempo al pensar el ser como presencia y permitir-presencia en virtud del ser-presente. El ser-presente proporciona el sentido a la presencia, por cuanto la muestra en la unidad de su desplegamiento en los tres modos del tiempo, o bien, en la triple donación constitutiva del tiempo. El ser-presente establece la presencia por fuera del presente, no en oposición al pasado y porvenir, sino en la unificación de estas dos dimensiones.

El tiempo mismo es pensado en su carácter unificador como ser-presente, en la medida en que éste mantiene las dimensiones del tiempo en su ensamblamiento como un todo. El ser-presente da lugar a la presencia del tiempo en el juego de sus dimensiones. Pero este ser-presente no es un estar presente del tiempo como una constante presencia a la manera de lo siempre ente (*ἀειδόν*). Se trata más bien de una constancia que concierne esencialmente al ser-presente, en virtud de la cual el tiempo esencia (*west*) la presencia (12). El ser-presente actúa así en la presencia, lo cual quiere decir que el tiempo mismo es el horizonte de la apertura de la donación del Ser mismo. Dado que éste se desoculta a partir del ser-presente, al

tiempo mismo concierne la verdad del Ser. «Presencia (ser) pertenece al despejamiento del ocultarse (tiempo). El despejamiento del ocultarse (tiempo) produce la presencia» (carta a Richardson).

En la pre-sencia (*An-wesen*) Heidegger destaca un esenciar (*Wesen*) con el cual alude al durar (*Währen*) (12) en el desplegamiento dimensional del tiempo. Él atribuye al esenciar una forma de permanencia, con la cual se aparta del concepto dominante del ser en la metafísica como οὐσία, *essentia*, pues con él queda velado el ocultamiento propio del Ser mismo. La permanencia en la presencia no significa asignarle a ésta un carácter sustancial, ya que Heidegger busca distanciarse de la concepción del ser como fundamento. La permanencia en la presencia tampoco indica un encontrarse presente junto a algo durante un lapso de tiempo, determinado por una secuencia de horas. Ella menciona el hacerse presente y el perdurar del ser-presente en la dimensionalidad temporal. En él se hacen presentes el futuro y el sido como modos de presencia en su unidad. Al mantener conjuntamente el futuro y el sido, el ser-presente origina un nuevo tipo de presencia. A ambos corresponde de cierta manera una ausencia (*Abwesenheit*) (13), en el sentido de lo aún no presente y de lo ya no presente.

Heidegger determina la presencia en el tiempo en virtud de un alcanzar (*Reichen*) (14). El tiempo es en sí un alcanzar la presencia, en el sentido de hacerla presente. El alcanzar es la determinación portadora de la nueva concepción del tiempo, por cuanto acarrea una donación en la cual se consigna el viraje de *Ser y Tiempo a tiempo y ser*. Al igual que el destinar del ser, la donación propia del alcanzar el tiempo guarda un doble carácter, a saber, como donante y dado. Lo dado en el destinar del ser era el despleamiento del Ser mismo y lo donante en él era la procedencia de este despleamiento en cuanto tal. Su procedencia no es otra que el tiempo, pues el darse de la presencia es otorgada por él. En la donación del dar propio del destinar, se oculta lo que da ser, esto es, el tiempo. El tiempo otorga la presencia en virtud del permitir-presencia. A su vez el alcanzar otorga con su doble rasgo de donación el tiempo mismo, en la medida en que confiere al futuro, sido y presente, la presencia que los determina como tales. El alcanzar confiere unidad a la duplicidad de la donación del tiempo. Pero, así como la donación propia del ser es donada por el tiempo, la donación propia de éste es dada no por el tiempo mismo, sino por su procedencia, a saber, por el Se que da tiempo. La pregunta por lo donante en el alcanzar del tiempo, obliga a considerar ser y tiempo, no simplemente de acuerdo con la donación análoga en ambos, sino también con el desfasamiento existente entre ellos. Por eso, es forzoso preguntar por la procedencia del alcanzar del tiempo.

Su procedencia no se encuentra en la naturaleza humana. El hombre es lo concernido (*Angegangene*) por la presencia en cuanto ser-presente, como el perdurar en ella. El ser-presente, y no simplemente el presente, alcanza al hombre, mas no en el sentido de alcanzarnos (14), de llegar hasta nosotros y afectarnos, es decir, de hacernos presente la presencia, sino de que él es determinado por el perdurar del ser-presente, pues éste le concierne siempre, es decir, necesariamente, como la constancia que se hace presente en los diferentes modos de presencia. Por eso el hombre es «siempre el receptor de la donación del «“Se da el ser-presente”» (13). Él siempre recibe la presencia como donación.

En la concepción novedosa del alcanzar se trata de pensar el tiempo a partir de la donación que Heidegger aborda a la luz de la cuarta dimensión, la cual es en realidad para él la primera y fundamental. La donación del tiempo arraigada en esta dimensión pone de manifiesto que el alcanzar se comprende en cuanto él es ya en sí mismo un alcanzar, esto es, independientemente de que sea alcanzado por el hombre, o bien, de que éste sea afectado por él. Sin embargo, no es posible acceder inmediatamente al significado del alcanzar mismo. Esto sólo se logra luego de destacar su función en el juego recíproco de futuro, sido y presente, a los cuales el alcanzar confiere la presencia que les es propia.

b) La tetradimensionalidad del tiempo. El *interludio* y la *cercanía*

Para la comprensión del alcanzar Heidegger se apoya en el juego de un todo integrado por el futuro, el sido y el presente, así como en la presencia concerniente a cada una de estas dimensiones y que caracteriza el tiempo en su totalidad. Él no atribuye la presencia a un presente determinado, ni la restringe a una dimensión particular del tiempo. La presencia caracteriza el tiempo mismo, conforme al todo de su desplegamiento en el juego recíproco de futuro, sido y presente.

La concepción tradicional del tiempo no sólo se caracteriza por reducir la presencia a un presente determinado, sino también por mantener separadas sus dimensiones de manera irreconciliable, razón por la cual no es posible establecer en ella una unidad del tiempo. Frente a esta interpretación Heidegger busca dar cuenta de dicha unidad a partir de la presencia instalada en cada una de sus diferentes dimensiones.

Entre futuro, sido y presente hay una relación recíproca según la cual el futuro alcanza al mismo tiempo el sido, y al mismo tiempo es alcanzado por éste. El recíproco alcanzarse de sido y futuro alcanza al mismo tiempo el presente. Con esta reiteración del «al

mismo tiempo» Heidegger atribuye al futuro, sido y presente la unidad del tiempo (14) e insinúa con ello la atemporalidad del instante, como aquello en lo que irrumpe súbitamente el tiempo mismo.

La atemporalidad no significa aquí *sin tiempo*, sino el tiempo del instante, el cual rebasa tanto el plano del ser físico como el de una duración eterna. La atemporalidad del instante no tiene el sentido de un presente-límite existente por sí y desligado de pasado y futuro. El instante escapa a la representación usual del tiempo. La atemporalidad del instante no alude a un presente sin tiempo opuesto sin más a un presente temporal. El «al mismo tiempo» del instante es un imposible para la concepción lineal del tiempo, pues en ésta el «al mismo tiempo» designa un ahora-límite separado en forma irreconciliable de pasado y futuro. En cambio, la atemporalidad del instante propia del tiempo mismo menciona el «al mismo tiempo» de la co-presencia del recíproco alcanzar-se de futuro, sido y presente en su unidad. Su co-presencia hace el llamado a un presente en el que pulsa instantáneamente el tiempo.

Sin embargo, cuando Heidegger habla de la referencia recíproca (*Wechselbezug*) (14) entre futuro, sido y presente, no remite al instante como el tiempo del presente. En su lugar, aborda éste en el juego recíproco de futuro y sido. La presencia del presente es producida al mismo tiempo en el espacio de juego mediante el cual futuro y sido se alcanzan y producen recíprocamente y, al mismo tiempo, son alcanzados y producidos. El presente es determinado entonces en el juego de presencia y ausencia. Si bien el presente sólo puede acometerse, según Heidegger, en la reciprocidad de futuro y sido, él no designa solamente una dimensión del tiempo, sino también la unidad en que acontece su dimensionalidad, esto es, la unidad del alcanzar la presencia, en la que se efectúa al mismo tiempo el juego recíproco de sido, futuro y presente. De la instantaneidad del presente procede este triple modo de presencia, en la cual el tiempo se despliega como un todo.

El «al mismo tiempo» alcanzado por el instante en la reciprocidad de futuro, sido y presente, aporta una unidad, en la que el tiempo se abre a sí mismo en su presencia. Ésta alcanza al mismo tiempo la unidad que reúne futuro, sido y presente. A la presencia de esta unidad Heidegger da el nombre de tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) (14). Así como el tiempo no significa lo uno después de lo otro en la secuencia de horas, la expresión «tiempo-espacio» tampoco designa el trayecto medido entre dos horas (14), o simplemente un espacio de tiempo. Ella señala «lo abierto (*das Offene*) que se despeja (*lichtet*) en el recíproco-alcanzar-se de futuro, sido y presente» (14-15). Lo abierto menciona aquí el desocultamiento del

recíproco-alcanzar-se del tiempo como tiempo-espacio. Su desocultamiento es determinado por el despejamiento como apertura, en tanto éste mantiene libre y abierto (72) el espacio de juego del tiempo en la unidad en sí diferente de su presencia. Heidegger piensa la apertura de tiempo-espacio como el despejamiento que permite y mantiene la presencia de la unidad en el despejamiento del recíproco-alcanzar-se del tiempo.

El recíproco-alcanzar-se que determina al tiempo en lo suyo propio, se efectúa de manera anticipada y, en consecuencia, independientemente del cálculo del tiempo. Éste se restringe a la medición de un tiempo unidimensional representado como línea y parámetro, de acuerdo con la cual el tiempo-espacio consistiría en la distancia medida entre dos horas puntuales (15). Pero el recíproco alcanzar-se que Heidegger piensa como alcanzar luciente (*lichten des Reichen*) (15), es decir, como apertura del tiempo propio, posibilita calcular y representar el ámbito de lo medible, en tanto el tiempo-espacio porta la dimensionalidad del tiempo.

La dimensionalidad es el modo originario como se da el tiempo. Aunque el tiempo-espacio designa futuro, sido y presente como dimensiones asimilables a las del espacio, Heidegger rechaza la representación unidimensional del tiempo como una simple secuencia de sucesos. Tampoco entiende la dimensión en el sentido de medidas posibles. Ella expresa más bien el desplegamiento recíproco de lo uno en lo otro, de los diferentes modos de tiempo, producido por el alcanzar luciente. El rasgo dimensional del tiempo se origina en el despejamiento de lo abierto (*Lichtung des Offenen*) (15) aportado por el alcanzar luciente, pues éste produce la tensión y distensión de futuro, sido y presente. El espacio de juego entre estas tres dimensiones da lugar a la tridimensionalidad del tiempo (15).

A la triple dimensionalidad del tiempo es común la presencia, mas ésta tiene en cada una de las dimensiones un carácter específico. La presencia no es aportada por una de ellas en particular, mucho menos por la proximidad del presente. Ninguna de las dimensiones se encuentra por sí misma separada de las demás, sin que se le anteponga una ligazón que las unifique entre sí. Las dimensiones del tiempo no se encuentran polarizadas ni desconectadas las unas de las otras. Ellas son donaciones recíprocas que juegan en el presente, el pasado y el futuro, de tal suerte que el alcanzar luciente los mantiene los unos con respecto a los otros y los retiene al mismo tiempo a cada uno en sí. Al juego de tensión de esta presencia tridimensional del tiempo pertenece el interludio (*Zuspiel*) (16) entre las dimensiones del tiempo. El interludio es el alcanzar reuniente que las determina y mantiene en su copertenencia diferencial. La unificación de las tres dimensiones del tiempo se produce en un desen-

volverse de la una en la otra, de tal modo que a cada una de ellas interesa la presencia de la otra dimensión, haciéndola entrar en juego, o sea, le faculta su presencia. Pero presente, pasado y futuro guardan en sí una diferencia en el todo del interludio de esta triple presencia.

Por esta razón no es posible pensar el interludio en el sentido de una interinidad simplemente coyuntural, o como un término medio interdimensional. El interludio encierra un juego (*Spiel*) y, con ello, una entre-tensión y un distenderse de lo uno a lo otro en una articulación. Ninguna dimensión logra entonces por sí misma lo que es, sino solamente en el alcanzar luciente de la presencia, en el cual la presencia respectiva asume su propiedad en su juego con las otras. De esta forma, ellas son unificadas por la intervención del preludio en la cambiante referencia dimensional, en la cual las dimensiones se encuentran entrelazadas de tal suerte que se alcanzan la una a la otra. El interludio realiza el juego interdimensional en la apertura luciente del tiempo-espacio, con lo cual preserva en su unidad la tridimensionalidad del tiempo. En la cambiante referencia propia de la apertura de tiempo-espacio, Heidegger proyecta el todo del tiempo como «lo abierto que se despeja en el recíproco-alcanzarse de futuro, sido y presente» (14-15). El interludio determina estas tres dimensiones en un todo unitario, con lo cual el tiempo es ajustado a un proceso de diferenciación que ha alcanzado el cumplimiento de su otorgamiento.

El interludio constituye propiamente el alcanzar del tiempo y es, como tal, su *cuarta dimensión* (15). Con esta «dimensión» Heidegger responde a la pregunta por la unidad de las tres dimensiones, pues establece, con base en el interludio de cada una para cada una, estos tres modos del alcanzar. Sin embargo, no es comprensible de suyo que el interludio, como ensamblamiento de las dimensiones, sea una nueva dimensión, o bien, que el tiempo tenga tres dimensiones y logre su unidad en una cuarta dimensión. Si, no obstante, se atiende al asunto mismo, se puede justificar una tal denominación.

La cuarta dimensión no es una dimensión *más* del tiempo, cuya presencia simplemente entraría en juego con las restantes dimensiones. El tiempo no es una composición de tres dimensiones, sino el ensamblamiento esencial entre ellas. El ensamblamiento del tiempo como un todo permite comprender su rasgo de donación, pero también su procedencia a partir de un dar. El tiempo es la donación de un dar cuyo carácter esencial se descubre en una *primera* dimensión, con la que Heidegger designa el todo tetradimensional del tiempo. La cuarta dimensión tiene el sentido del ser-presente, por cuanto mantiene las dimensiones del tiempo al mismo tiempo con-

juntamente en su unidad y en el ser diferente de su ser una fuera de la otra. La cuarta dimensión proporciona el tiempo como un todo, por cuanto en ella la presencia se muestra como la referencia unitaria de las dimensiones del tiempo. La tetradimensionalidad instaura la apertura de la presencia del tiempo en el desocultamiento. En el constante ser-presente de esta tetradimensionalidad descansa el triple alcanzar de la presencia, pues mantiene unidos y fuera de sí la presencia futura, la presencia *sida* y la presencia presente, como modos diferentes del ser-presente. Su copertenencia se efectúa de tal modo que cada una de las dimensiones confiere su presencia a las otras y, al mismo tiempo, es procurada con ello su propia presencia, sobre la base de la cuarta dimensión, ya que ésta abre los modos del tiempo. Cada una de las dimensiones es al mismo tiempo donadora y receptora. Ellas se reservan a sí mismas al procurar al mismo tiempo su presencia. La donación de su presencia siempre está acompañada de un retraimiento. Pero esta doble función no es propia de cada una de ellas, aunque su propiedad sólo pueda ser definida por su carácter donador y receptor. Esta función solamente es posible comprenderla en su rebasamiento, esto es, por «fuera» de ellas mismas. La cuarta dimensión cumple con este propósito, porque ejecuta el alcanzar como unidad. Esta dimensión, llamada interludio, garantiza la unidad de las tres dimensiones y es por eso, en realidad, la primera dimensión (16), ya que tales dimensiones sólo pueden darse en su ensamblamiento pensado como interludio, esto es, como la dimensión unificante. Este alcanzar primigenio determina la totalidad del tiempo, en tanto despeja el ámbito de la triple apertura y produce la presencia propia del futuro, del *sido* y del presente. Mantiene estas presencias respectivas las unas fuera de las otras y, al mismo tiempo, en su recíproca ligazón, esto es, en su cercanía (*Nähe*) (16). En la cercanía se efectúa el ensamblamiento entre las diversas dimensiones temporales, de forma tal que cada una es relativamente a las otras y, al mismo tiempo, juega en ellas un retraimiento en su donación a las otras.

Heidegger no le atribuye a la cercanía, como es corriente, una representación espacial, con la cual tendría lugar una espacialización del tiempo. Tampoco se trata en ella de la anulación de toda lejanía, pues de ser así no podría realmente constituirse como tal. Experimentar la cercanía es experimentar al mismo tiempo un alejamiento. La cercanía no está referida solamente a la proximidad del presente, sino a la presencia que juega en las tres dimensiones y, específicamente, a su interludio, pues la cercanía designa el entre (*Zwischen*) que lo determina como tal. La cercanía pertenece a la tetradimensionalidad del tiempo, porque como entre instalado en el interludio, constituye la entre-tensión del juego de conjunto del al-

canzar luciente. Éste aproxima las tres dimensiones del tiempo, y las mantiene en su cercanía. La cercanía impide reducir la presencia a un presente sin alcance o trastocar las dimensiones entre sí, y permite a las tres dimensiones del tiempo perdurar en sí, frente a la donación de las otras. A ella corresponde entonces el discernimiento de los diferentes modos de presencia, porque la cercanía alberga por sí misma un retraimiento en la donación de cada uno de ellos. Pero, si bien es propio de la cercanía procurar la persistencia en la separación y distinción de cada una de las dimensiones del tiempo, de tal modo que ninguna de ellas pueda confundirse y darse con las otras, su mantenerse fuera de la donación de las otras no significa que la cercanía certifique la imposibilidad de que ellas sean al mismo tiempo. El «al mismo tiempo» no menciona de manera alguna la coincidencia entre ellas, sino la unidad de la donación y retraimiento de la presencia en su recíproco juego de tensión. La cercanía garantiza que cada una pueda constituirse como tal, y el «al mismo tiempo» posibilita su constitución como un todo. La unidad del tiempo propio descansa en el juego recíproco del alcanzar, conforme al cual cada una de las tres dimensiones se abre a la otra, sin que esto quiera decir que en su unificación ellas pierdan su respectiva presencia. En la apertura de su unificación encierra no solamente la interacción de su donación, sino también el retiro y la suspensión de ésta, con lo cual el ser de la una es por fuera de la otra. Es propio entonces de la cercanía este doble movimiento de una copertenencia de las diferentes dimensiones del tiempo. Ella aproxima futuro, sido y presente, pero sólo en cuanto los mantiene fuera de sí. La cercanía «aproxima futuro, sido presente entre sí, en tanto aleja» (17).

Heidegger incorpora la referencia de juego de cercanía y lejanía al interludio de las dimensiones del tiempo, donde el acercamiento conlleva un retraimiento y el alejamiento un ser dado. La cercanía mantiene abierto el sido en la medida en que le rehusa su ingreso al presente, y mantiene abierto el sobrevenir desde el futuro, en la medida en que el aproximamiento de la cercanía conserva el presente en el venir, es decir, el presente se retrae en tanto se da el futuro, o sea, relativamente a la donación de éste. A la cercanía pertenece un mantener abierto, con respecto al cual se niega al sido su hacerse presente y se reserva el presente frente al llegar proyectado en el porvenir, de tal modo que no puede ser asumido por éste. El rasgo de apertura de la cercanía es encauzado por el presente, pues mientras el sido es su denegación (*Verweigerung*), el futuro es su retención (*Vorenhalt*) (16). Al presente pertenece el mantenerse en el retraimiento. Él se sustrae como presente y se resiste con ello a la plena manifestación inmediata. De esta forma, el rehusarse a la ma-

nifestación que caracteriza la cercanía afincada en el presente pone al descubierto el ser-presente constitutivo de la unidad del tiempo.

La cercanía abre el presente por medio de dos formas de retraimiento, a saber, la denegación y la retención. Éstas caracterizan la apertura como presencia. Al instante de los diferentes modos de presencia subyace su denegación y su retención, sin las cuales sólo tendría lugar un presente aislado de la dimensionalidad total del tiempo. La cercanía es la apertura del ser-presente, gracias al cual el presente se descubre en su carácter de des-alejamiento. En su denegación y retención, el ser-presente mantiene abierta en forma anticipada la unidad de futuro, sido y presente, y determina con ello de una manera primigenia el recíproco-alcanzar-se del tiempo.

Con la determinación del recíproco-alcanzar-se de las tres dimensiones, Heidegger hace de nuevo el llamado a la formulación del se da tiempo, y la considera ahora con base en el dar (*Geben*) que dona el tiempo (16), y que actúa, por tanto, como condición de su donación. La cercanía determina el rasgo donador del se da tiempo, ya que procura la apertura de tiempo-espacio (16) y salvaguarda, en consecuencia, la presencia del ser-presente en la unidad del recíproco-alcanzar-se del tiempo. Por eso Heidegger llama al dar que da la propiedad del tiempo alcanzar luciente-ocultador (*das lichtendverbergende Reichen*) (16). El tiempo se hace presente como ocultamiento luciente. Su desocultamiento o despejamiento es despejamiento del ocultarse. Al encubrirse el despejamiento de su presencia, el ser-presente del tiempo se realiza en su verdad como acontecimiento-apropiador. El ocultamiento relativo al alcanzar-luciente-ocultador quiere decir que si se considera el alcanzar como un dar, el dar propiamente dicho se oculta a la donación del tiempo. La formulación del se da tiempo pone de relieve ahora la auto-nomía del Se, ya que el tiempo no es otra cosa que la donación de este Se y, como tal, debe ser asumido por el dar en lo suyo propio.

Así como al tiempo pertenece la presencia de una ausencia, el alcanzar que lo caracteriza en su propiedad se encuentra ligado al ocultamiento y al retraimiento de la presencia. Éstos determinan la naturaleza del tiempo como donación. El dar que da el tiempo se retrae y se retira de su donación. En su retraimiento y suspensión el dar como tal se oculta de la donación del tiempo.

El desarrollo de la conferencia permite apreciar así un constante retroceso, tanto del destino del ser como del alcanzar del tiempo. Su verdad se realiza como paso-atrás. Primero tiene lugar un tránsito del ser al tiempo. Luego éste tiene que ser asumido por el dar que se retrae y oculta de la donación. La propiedad conferida a ambos anuncia algo diferente de ellos mismos, en lo que ella recién se constituye. El rebasamiento tanto del destino del ser como del al-

canzar del tiempo conduce a una unidad en la que ellos son reunidos en el desocultamiento de su propiedad, esto es, en su verdad. Es menester desentrañar ahora lo que da el otorgamiento del tiempo en sus diferentes dimensiones, es decir, la procedencia de su donación. La pregunta por la procedencia del otorgamiento del tiempo reclama un paso-atrás en procura de aquello que da tiempo.

c) Proyección del *Se* que da tiempo y ser

El desarrollo de la conferencia parte de la tesis: el tiempo no es, se da tiempo; el ser no es, se da ser. El se da expresa en ellos un doble movimiento de donación y de retraimiento, el cual se lleva a cabo en el paso-atrás. Se da ser porque el tiempo lo otorga. Al tiempo se debe la dispensación de la apertura del ser como presencia. Pero en el despliegue de la donación de sí mismo el tiempo acusa un retraimiento conforme al cual se descubre en él la procedencia de su donación por fuera de él mismo. Así, la donación del se da tiempo señala tanto su alcance como su restricción. Su restricción menciona un impedimento, en el sentido de la imposibilidad de darse a sí mismo en su dispensación del otorgamiento de la presencia. El impedimento inherente al alcanzar del tiempo encierra un retraimiento y, con ello, la necesidad de su desplazamiento en favor de un dar y de un *Se* que da. Este *Se* que da es el resultado de un movimiento regresivo que se despliega a través de dos modos diferentes de donación, el ser y el tiempo, los cuales aparecen inicialmente indeterminados por sí mismos. Recién el *Se* que da puede proporcionarles tanto su relación como su respectiva propiedad. Pero él a su vez no puede apresarse aisladamente, separado de lo que él mismo da y de lo determinado a partir de él. De este modo se presenta el movimiento según el cual ser y tiempo remiten a la procedencia de su donación, pero esta procedencia adquiere sentido, no desde sí misma, sino desde el se da ser y se da tiempo. El proceso del paso-atrás está ligado así a una idea de totalidad que no puede ser traída a la luz por sí misma, pero también a la imposibilidad de acceder a lo propio del ser y del tiempo desde ellos mismos.

Ser y tiempo permanecen indeterminados sin el *Se* que da ser y tiempo. Igualmente el *Se* queda indeterminado por sí mismo en su determinación de ser y tiempo. El *Se* donador se vuelve sobre sí mismo en su destinamiento del ser y otorgamiento del tiempo, esto es, a partir de lo que adviene desde él. El *Se* no sólo dona de manera diferente el se da ser y el se da tiempo, sino también, y ante todo, el «y» que los conecta a ambos (20). En él descansa la ligazón de ser y tiempo. Esta ligazón no es, empero, una yuxtaposición de ambos términos, sino una copertenencia en la cual se muestra la presencia del ser a partir del alcanzar del tiempo.

Por eso, para dar cuenta de la pregunta «¿cómo hay que pensar el Se que da ser?» (10), Heidegger se apoya inicialmente en el supuesto según el cual el Se podría reposar en la noción de tiempo, ya que ésta sirve de soporte al ser pensado como presencia. Este supuesto conduce a una reflexión sobre el tiempo, al final de la cual se muestra que él de ninguna manera puede mostrarse como el Se que da ser (18). La razón de ello está en que el tiempo es tan sólo la «donación de un Se da» (18). El Se no hace parte de las tres dimensiones del tiempo, pues es la apertura que les sirve de presupuesto. El tiempo como donación es a su vez dado y, como tal, asumido en su procedencia por el Se. Pero Heidegger recién aborda este Se desde el dar caracterizado ya en el destinar del ser y el alcanzar del tiempo, es decir, desde un ser y un tiempo que por sí mismos permanecen indeterminados y cuya propiedad reclama un Se que garantice su copertenencia. Pero en la determinación de esta copertenencia, el Se permanece en medio del misterio y la perplejidad (18), esto es, oculto.

Esta perplejidad contrasta con la rigidez de su interpretación gramatical, según la cual el se da ser y el se da tiempo anuncian proposiciones (19). Para dar cuenta del significado real del Se es necesario abandonar, según Heidegger, su interpretación lógico-gramatical y desistir de la pretensión de determinar el significado del Se por sí mismo. El decir proposicional resulta esencialmente inadecuado para comprender el Se, si bien sólo se lo puede proyectar por medio de un hablar proposicional. Sin embargo, «se trata de oír no una serie de proposiciones, sino de seguir la marcha del indicar» (2). En la conferencia no hay que atenerse entonces a meras proposiciones. Es necesario atender a la preparación de la «experiencia auténtica de lo dicho» (28), a la experiencia de algo cuya naturaleza consiste en un retraimiento y un ocultamiento imposibles de desentrañar y de erradicar. El constante desasosiego del pensar en la realización de dicha experiencia es ocasionado por el intento de pensar el Se que da ser y tiempo como acontecimiento-apropiador.

4. *El acontecimiento-apropiador como meta del paso-atrás*

a) *El Ereignis*

El término *Ereignis* es, según el propio Heidegger, la palabra directriz (*Leitwort*) de su pensamiento desde 1936 (*Wegmarken*, 316). En el seminario consagrado a la conferencia *tiempo y ser* anota al respecto: «Las referencias y conexiones constitutivas de la estructura esencial del *Ereignis* fueron elaboradas entre 1936 y 1938» (*Zur*

Sache des Denkens, 46). Estas fechas coinciden precisamente con su escrito *Contribuciones a la Filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, publicado póstumamente en 1989 en conmemoración del nacimiento del filósofo. Aunque luego de las *Contribuciones* se acentúa el alcance del *Ereignis*, sólo a partir de *Identidad y diferencia (Identität und Differenz, 1957)* es considerado por sí mismo temáticamente como la relación del ser con la esencia del hombre y posteriormente en *De camino al habla (Unterwegs zur Sprache)*, de 1959, como la relación de la palabra con el ser del hombre. Heidegger aborda el *Ereignis* bajo diversas concepciones ajustadas en cada caso al horizonte de una determinada experiencia. La última y definitiva de ellas se encuentra en *tiempo y ser*, ya que en esta conferencia logra desentrañar la naturaleza del *Ereignis* como una *relación* de él mismo consigo mismo. Pero esta relación esencial sólo se descubre al final de un retroceso, en el cual el *Ereignis* determina la relación de co-pertenencia de ser y tiempo. La constitución de esta relación exige al pensar la preparación de un camino que conduzca al *Ereignis* por medio de una regresión (*Rückgang*) y de un paso-atrás (*Schritt-zurück*), los cuales tienen que pensarse como una ruptura expresada por la metáfora del salto (*Sprung*). El *Ereignis* es la señal (*Wink*) que mueve y orienta el camino hacia el *Ereignis* mismo, de tal modo que sin dicha señal el camino se sustrae como tránsito. Pero la necesidad de transitar dicho camino indica a su vez que el *Ereignis* es inasible por sí mismo e irreductible a una idea formal del ser. Él es igualmente indecible, como se verá, en cuanto una posible respuesta a la pregunta «¿qué es el *Ereignis*?»; él es así mismo intraducible, como la palabra griega λόγος o la palabra china *Tao (Identidad y diferencia, 29)*. Su denominación por medio de cualquier término o expresión solamente puede justificarse a partir del asunto mismo. De acuerdo con éste, el *Ereignis* no tiene el sentido corriente del ocurrir o el suceder. Él hace mención en su sentido estricto a un acontecimiento. Sin embargo, éste no cubre el *Ereignis* como tal. El acontecer del *Ereignis* está determinado por un apropiar (*eignen*) originario (*Er*). La apropiación originaria del *Ereignis* constituye el acontecimiento en lo suyo propio (*aneignen*), pues le dispensa (*zueignen*) y entrega su propiedad (*übereignen*). Él tiene en este sentido un rasgo esencialmente apropiador. Por esta razón se ha recurrido a la expresión «acontecimiento-apropiador» para dar cuenta de su significado. Al acontecimiento-apropiador se debe la apropiación del ser y el tiempo, en tanto él les otorga su propiedad, de tal suerte que con ello el Ser mismo puede determinarse como *destino* y el tiempo mismo como *alcanzar*. Sin embargo, el otorgamiento de esta propiedad está sujeto a una desapropiación (*Enteignis*), sólo en virtud de la cual el acontecimiento-apropiador puede descubrirse en su propiedad.

b) El camino hacia y desde el acontecimiento-apropiador

El acontecimiento-apropiador es el fin de un camino que conduce del ente al ser, del ser a la presencia, de la presencia al tiempo, del tiempo al *Se da* donador. Este camino es un retroceso (*Rückgang*) que se remonta al acontecimiento-apropiador como el punto de partida de la búsqueda de lo que hay que pensar, esto es, de lo impensado en su acabamiento. El acontecimiento-apropiador, antes que ser un simple resultado de dicha búsqueda, constituye su principio y su fin, y es en este sentido el centro de gravedad que domina el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, el camino regresivo del paso-atrás que lleva al acontecimiento-apropiador no es una «regresión hacia el fundamento» (Hegel), ni la elevación a un pensamiento trascendental. Tampoco se trata en él de un retorno nostálgico a un pensamiento impensado de nuestra historia. En el retroceso del paso-atrás se transita hasta un libre espacio de juego del acontecimiento-apropiador, con el cual se desplaza por completo el pensamiento metafísico. Pero el camino que lleva hacia él procede de él mismo, pues todo paso en el transitar que conduce al acontecimiento-apropiador está ya determinado por éste. Él mismo hace posible el salto del pensar hacia él. El salto del pensar pone al descubierto la paradoja de la meta del camino hacia atrás, y con esta meta, la apertura abismal de lo que hay que pensar.

Si bien el acontecimiento-apropiador designa la meta trazada por *tiempo* y *ser*, el cumplimiento de este propósito fundamental de la conferencia, demanda fijar con anterioridad los asuntos (*Sachen*) que el acontecimiento-apropiador pone en juego. La razón de ello está en la imposibilidad de que él por sí mismo pueda experimentar su propiedad. Él no puede ser el primer paso hacia él, a pesar de instaurar la apertura del paso-atrás como un todo. El acontecimiento-apropiador recién se experimenta él mismo en el movimiento regresivo de los dos modos de donación, ser y tiempo. Esto significa que él sólo puede determinarse a sí mismo en la determinación de la copertenencia de ambos, de la cual él es precisamente la instancia donadora. Por ello, el acceso al acontecimiento-apropiador debe hacerse a la luz de los elementos ganados hasta ahora, y de la reiteración de la tarea emprendida por *tiempo* y *ser*.

En el camino regresivo hacia el acontecimiento-apropiador se pregunta por lo propio del ser y lo propio del tiempo. Esta pregunta conduce a pensar en ellos su carácter de donación y a instalarlos en el horizonte de un dar. Con la inserción del dar y de la donación que da, tiene lugar una transformación de las nociones de ser y tiempo. Su nueva concepción encierra un doble abandono, a saber, el del ser pensado como fundamento del ente y el del tiempo carac-

terizado por una secuencia de horas. Pero la determinación de su donación obliga igualmente a su desplazamiento. Heidegger piensa lo propio de ellos, de tal modo que hace descansar el destino del ser en el alcanzar del tiempo, y la copertenencia de ambos en el acontecimiento-apropiador.

Aunque el uno encuentra su propiedad a partir del otro, ni el uno ni el otro constituyen como tal el *Se que da*. Lo propio que es necesario pensar con relación a ser y tiempo no emerge realmente de ninguno de ellos. Por eso, ni el ser ni el tiempo pueden mantenerse en lo propio que hay que pensar en el retrocamino del paso-atrás. La propiedad de ambos debe buscarse en el carácter de apropiación del acontecimiento-apropiador, pues sólo éste asume el ser y el tiempo en lo suyo propio como destino y alcanzar. Con el otorgamiento de la propiedad a ambos, el acontecimiento-apropiador permite apropiarse al ser de la donación de su destino y al tiempo de la donación de su alcanzar tetradimensional, de tal forma que con ello él dispensa la posibilidad de comprenderlos en su copertenencia. Determinarlos en su propiedad y copertenencia significa asumirlos en su verdad oculta. Pero, para ello, ellos deben ser puestos en juego con anterioridad, hasta que llegue a descubrirse en ellos mismos la imposibilidad de establecer su respectiva propiedad y, con su retraimiento, la necesidad de remontarse a la tensión del acontecimiento-apropiador, el cual es copensado tanto en el ser como en el tiempo.

Heidegger piensa el acontecimiento-apropiador en un plano diferente al del ser y el tiempo, pues mientras éstos pertenecen al orden del *Se da*, aquél corresponde al *Se que da ser y tiempo*. Como el *Se que otorga el Se que da*, él mismo no se da y no se identifica, por tanto, con el destino del ser ni con el alcanzar del tiempo. El acontecimiento-apropiador establece la copertenencia de ambas donaciones y se instaaura con ello a sí mismo como él mismo. Si se habla entonces de lo propio con relación al ser y al tiempo, es menester buscarla en el acontecimiento-apropiador, mas no sólo en cuanto él determina ser y tiempo, sino también en cuanto él se vuelve sobre sí mismo en esta determinación. Por eso, la tarea principal consiste ahora en transitar de nuevo el camino que conduce al acontecimiento-apropiador, con el fin de pensarlo por él mismo, es decir, de acceder a la propiedad que lo caracteriza como tal.

c) Acercamiento temático al acontecimiento-apropiador

A pesar de ser el acontecimiento-apropiador el tema central de *tiempo y ser*, Heidegger tan sólo lo aborda en su parte final (20). Además, son pocas, escuetas y difícilmente descifrables las indicaciones

que él da en esta parte acerca de dicho concepto. En cambio, dedica la mayor parte de la conferencia a la búsqueda de la propiedad del ser y el tiempo. Para dar cuenta del acontecimiento-apropiador, es preciso atender empero a las pocas indicaciones hechas sobre él en la conferencia, con base en el despliegue de ser y tiempo. Hay que desentrañar ese poco, porque *tiempo* y *ser* alberga la concepción concluyente del acontecimiento-apropiador, y con éste, la dimensión última y definitiva del pensamiento de Heidegger.

El primer acercamiento temático al acontecimiento-apropiador en dicho texto no podría ser otro que el proporcionado por el ser y el tiempo. Estos elementos remiten a una donación, pero también a una instancia donadora (Se) de ambos tipos de donación, a la cual se encuentra destinado el pensamiento. Puesto que dicha instancia inaugura la posibilidad del se da, ella es el origen de toda donación, es decir, dona tanto el destinar del ser como el alcanzar del tiempo. Éstos se encaminan entonces a la donación de la que proceden, esto es, a lo que da, con el fin de lograr su ser propio. Pero, así como ellos convergen en uno y el mismo asunto, lo que da sólo puede instaurarse a su vez en la posibilidad de la donación. El ser proviene de esta donación original, lo cual quiere decir que él no puede constituirse en la última palabra, ni establecerse como un fundamento. El ser tiene que desplazarse en procura del afianzamiento de su propiedad. Su procedencia es una donación, lo cual indica que ésta tampoco puede descansar como tal en una fundamentación. Heidegger atribuye dicha procedencia al acontecimiento-apropiador. Lo mismo es igualmente válido para el tiempo. Ser y tiempo terminan por cederle su presencia, pues él los determina en su propiedad. En el acontecimiento-apropiador alcanzan su coapropiación recíproca de procedencia y propiedad.

Heidegger alude por primera vez al acontecimiento-apropiador en los siguientes términos: «Lo que determina a ambos, tiempo y ser, en lo propio de ellos, esto es, en su copertenecerse, lo llamamos el *acontecimiento-apropiador*» (20). Heidegger se aparta de la noción corriente de propiedad, en la medida en que ésta hace alusión a lo que caracteriza propiamente una cosa, en el sentido de su esencia. En cambio, lo propio designa para él aquello en virtud de lo cual algo llega a él mismo, señala, por tanto, algo otro de donde algo procede y se desoculta como tal. Así, «lo propio del ser, aquello a lo que pertenece y en que permanece retenido, se muestra en el se da y su dar como destinar» (10). La propiedad del ser no tiene su procedencia en él mismo, tampoco es el resultado de algo otro que le sirva de fundamento. Lo propio del ser procede de una donación que lo desplaza. La donación de lo propio surge con el acontecimiento-apropiador, pues éste es el donador de lo mismo en el ser y el tiempo.

Éste apropia la propiedad del ser y del tiempo en el sentido de otorgarles el respectivo poder de ser sin el ente y sin lo temporal, es decir, de poder ser sí-mismos. El acontecimiento-apropiador es el poder-ser más peculiar, no del *Dasein* en cuanto tal, sino del Ser mismo y del tiempo mismo. Dado que el ser con respecto al ente y el tiempo con respecto a lo temporal aseguran un mostrar tal que muestran sin mostrarse a sí mismos, el viraje por el cual es pensado el ser sin el ente y el tiempo sin lo temporal los hace visibles en lo suyo propio como lo mismo, esto es, como destinar y alcanzar. En el paso-atrás, el pensar retrocede hasta el acontecimiento-apropiador con el fin de ganar la distancia necesaria que otorga la libertad de asumir ser y tiempo en la peculiaridad de su apertura, sin atender a una fundamentación metafísica. El acontecimiento-apropiador confiere al ser propiamente la donación de su destino y al tiempo propiamente la donación de su alcanzar tetradimensional. Con el otorgamiento de su propiedad, el acontecimiento-apropiador les adjudica al mismo tiempo una persistencia, con lo cual, sin embargo, ni él puede persistir como ser o como tiempo, ni éstos mantenerse como tales. El acontecimiento-apropiador los conserva y mantiene en su referencia recíproca (20).

El ingreso al acontecimiento-apropiador abre la posibilidad de acceder a la apertura en la que ser y tiempo son pensados en su pertenencia recíproca, y no simplemente de acuerdo con una conjunción que se desprendería de la relación de ellos mismos. El acontecimiento-apropiador insta la relación de copertenencia entre ambos asuntos, el ser y el tiempo, y les otorga su respectiva propiedad. El advenir de esta copertenencia en el acontecimiento-apropiador se anuncia ya en el «y» de la relación recíproca de ser y tiempo (20).

El «y» mencionado en el título *tiempo y ser* no es una mera yuxtaposición entre ambos, sino la ligazón que nombra aquello de donde ellos provienen. El acontecimiento-apropiador otorga el «y» que los liga y constituye en este sentido la procedencia de ser y tiempo. Él los apropia de tal suerte que los mantiene en su copertenencia y les adjudica de este modo su respectiva propiedad. Heidegger instala así ser y tiempo en una dimensión de juego que los ensambla en un todo. A partir de esta dimensionalidad del acontecimiento-apropiador ellos son desplazados hacia una relación más esencial, definida por el libre juego del acontecimiento-apropiador con él mismo.

Heidegger caracteriza el «y» que liga ambos asuntos no sólo como aquello que garantiza su propiedad, sino también como lo que les procura la persistencia y conservación de su copertenencia. Ser y tiempo son asuntos cuya relación recíproca es suministrada por el acontecimiento-apropiador como referencia del asunto mis-

mo (*Sach-Verhalt*) (20). Ésta no es un mero añadido ulterior que sirve de conexión al ser y al tiempo. Ella los establece en lo suyo propio, en tanto los hace acontecer (*ereignet*) a partir de su relación. El acontecimiento-apropiador instaaura la relación de ser y tiempo, aunque con ello él mismo permanece aún impensado. Heidegger denomina el «y» de esta relación *Sach-Verhalt*, no simplemente en el sentido de un «estado de cosas», sino de la relación constitutiva del asunto mismo.

La referencia del asunto mismo es la relación en la que el ser es pensado en la cuarta dimensión del tiempo, o sea, en la que el tiempo es dispensado de manera propia en su relación con el ser. La referencia del asunto mismo asegura lo propio del tiempo en su tetradimensionalidad, y garantiza también el otorgamiento de su propiedad al ser. Sin embargo, ella misma permanece oculta al destinar y al alcanzar en cuanto tales. Si bien el acontecimiento-apropiador que se cierne sobre el ser y la cuarta dimensión del tiempo los desoculta en su propiedad, él mismo se mantiene con ello en el ocultamiento. Su naturaleza es tal que él mismo permanece inaccesible como depositario de la copertenencia de ser y tiempo.

De acuerdo con lo anterior, no basta que el acontecimiento-apropiador sea la referencia del asunto mismo, o que posea el poder de atestiguación del se da ser y se da tiempo mediante el Se, para decidir sobre él mismo, pues él queda con ello a sí mismo indeterminado. Él mismo no se agota en la legitimación de la determinación de ser y tiempo como donación. La certificación del Se como acontecimiento-apropiador puede ser un enunciado correcto, mas no verdadero, porque en él permanece oculta la referencia del asunto mismo (20). Una posible salida para superar «de golpe» estas dificultades se ofrece, según Heidegger, en una posible respuesta a la pregunta «¿qué es el acontecimiento-apropiador?» (20). Pero, en lugar de responder inmediatamente a esta pregunta, él plantea otra pregunta por el significado de «responder» y «respuesta» (20).

«Responder menciona el decir que corresponde aquí a la referencia del asunto mismo que hay que pensar, esto es, al acontecimiento-apropiador» (20). El decir correspondiente a la referencia del asunto mismo, no es un decir que determina el acontecimiento-apropiador en cuanto tal. Este corresponder parte de la referencia del asunto mismo y no del decir mismo y por eso ella es aquí lo determinante, lo cual quiere decir que el acontecimiento-apropiador no puede ser expresado en su propiedad por un decir enunciativo. Si se hace depender la copertenencia de ser y tiempo de la referencia del asunto mismo, pero ésta se oculta a un decir proposicional, la respuesta a la pregunta por el acontecimiento-apropiador encierra así una impotencia (*Unvermögen*) (21) que pone en cuestión la

pregunta misma: ¿qué es el acontecimiento-apropiador? El cuestionamiento de esta pregunta acarrearía incluso su renuncia, por cuanto ella pregunta por el *quid* del acontecimiento-apropiador, o sea, por su esencia, en consecuencia, por la manera en que él se arraiga en su ser, esto es, en que se erige como presencia. Pero, puesto que ésta menciona el ser determinado por el tiempo, la pregunta ¿qué es el acontecimiento-apropiador? pregunta en realidad por su ser, razón por la cual es necesario renunciar a la manera corriente de formularla.

No es posible formular la pregunta ¿qué *es* el acontecimiento-apropiador?, porque éste no pertenece a la esfera del ser, y no puede comprenderse como una determinación metafísica del ser; al contrario, éste pertenece al acontecimiento-apropiador. Puesto que él posibilita el ser como presupuesto de toda predicación, es imposible decir lo que sea el acontecimiento-apropiador en sí mismo. Él mismo se sustrae al lenguaje proposicional. Pero si su espacio de juego escapa al ámbito de la proposición enunciativa, e igualmente a todo dominio de la lógica (23), y la referencia del asunto mismo se resiste a un decir proposicional, si no se trata de preguntar entonces por el ser del acontecimiento-apropiador, ya que de ser así, éste reposaría en el ser y estaría determinado por el tiempo, esto de ninguna manera significa que habría que callar acerca de él u omitir la pregunta por el sentido del acontecimiento-apropiador, pues éste constituye la única meta propuesta por *tiempo y ser*. Si se lo deja de lado, no podría comprenderse cómo puede otorgar la propiedad al ser y al tiempo, permitiéndoles a ambos apropiarse de su respectivo modo de ser. Por ello, de la imposibilidad de formular la pregunta por el acontecimiento-apropiador mediante un lenguaje enunciativo no se sigue la impotencia de asumirlo como lo que hay que pensar. Antes bien, dicha imposibilidad es justamente la razón de peso para intentar acometerlo, pues la impotencia de decir lo que *es* el acontecimiento-apropiador dispone al pensar a emprender el asunto mismo y le abre la posibilidad de experimentar un «no-decir que dice» (*sagendes Nichtsagen*) (*Identidad y diferencia*, 66).

Este acometimiento sólo es posible a partir de la experiencia lograda hasta ahora, de la determinación del ser por el tiempo, en virtud de los modos del dar, a saber, el destinar y el alcanzar. Con base en esta experiencia se logra saber «cómo no hay que pensar el acontecimiento-apropiador» (21). Pero también se revela en ella la señal (*Wink*) que permite «seguir la marcha que muestra» (2), y acceder a él «desde el apropiar, en cuanto alcanzar custodiante-luciente (*lichtend verwahrenden*) y destinar» (21). Acometerlo de esta forma obliga a desligarlo de su uso corriente.

El empleo habitual del *Ereignis* origina la tendencia a hablar de él como un modo de ser. Con el presunto acontecimiento-apropiador del ser se corroboraría la tesis según la cual sin el ser ningún ente puede ser como tal. De este modo, la finalidad de la conferencia radicaría en pensar el ser como acontecimiento-apropiador, lo cual representaría una continuación de la metafísica. El acontecimiento-apropiador rechaza, empero, su uso corriente, y no puede subordinarse por ello al ser. Él ser ya ha sido pensado como la presencia y el permitir-presencia que se da en el destino y que descansa en el alcanzar del tiempo. Lo cual pone de manifiesto su pertenencia al acontecimiento-apropiador y como un modo de éste, y no al contrario. En tanto el acontecimiento-apropiador constituye el ser en cuanto ser, rebasa su representación habitual. Se trata entonces de pensar en la conferencia «el “como” inaparente y capcioso, por multívoco» (22), presente en la inversión del ser *como* acontecimiento-apropiador. La razón para ello está en la indeterminación inmanente a la alusión al ser *como* acontecimiento-apropiador, cuando se abandona su significado habitual y se sigue la señal indicada en el destinar del ser-presente y del alcanzar del tiempo-espacio.

La inversión anterior no quiere decir que el acontecimiento-apropiador sea un género superior que lo abarca todo, por tanto, aquello en lo que tendrían que encasillarse el ser y el tiempo. En caso de aceptarse esta interpretación, se tendría que entender el ser como acontecimiento-apropiador tal como ha sido pensado por la tradición filosófica con base en la *ἰδέα, ἐνέργεια, actualitas*, etc. Además, él mismo tendría que localizarse en el mismo nivel del ser y del tiempo, y éstos serían dos formas específicas de él mismo. Una interpretación del «como» en este sentido, conduciría a un sometimiento del acontecimiento-apropiador al ser, restringiéndose a un modo de éste, con lo cual el ser constituiría «el firme concepto directriz» (22). Si se atiende al despliegue del Ser mismo y se sigue la determinación de su propiedad, tienen que omitirse de la conferencia las relaciones lógicas de orden (22). El acontecimiento-apropiador no puede pensarse como un género supremo al cual se subordinarían tanto el ser como el tiempo (22), porque éstos no persisten en él por sí mismos. Al ser pensados en su propiedad por él, desaparecen (22), con lo cual se desploma su función preeminente y dominante. Pero, aunque al acontecimiento-apropiador no pertenezca la generalidad de un concepto que lo abarca todo, él tendrá que ser pensado en sí mismo como una totalidad acabada en su prolongación de lo propio. No obstante, así como él no puede ser una prolongación del discurso metafísico, tampoco puede determinarse él mismo en su rasgo donador.

Cuando en la inversión «el ser como acontecimiento-apropiador» se sigue la huella del Ser mismo, éste se prueba como la donación de un destino del ser-presente que, como tal, perdura en el alcanzar del tiempo. Se debe precisamente al acontecimiento-apropiador la determinación del dar y la donación, razón por la cual el ser es desplazado por el acontecimiento-apropiador y pensado como un modo suyo. Puesto que la donación de la presencia es «propiedad del acontecimiento-apropiador», éste acarrea la «desaparición» del ser (22). Al pensarse entonces el acontecimiento-apropiador como aquello que aporta la propiedad, de tal suerte que de él el ser y el tiempo obtienen su respectivo modo de donación, se evidencia el por qué no es posible adjudicarle el mismo rango que al ser y al tiempo, ni atribuirle un orden genérico bajo el cual ellos no serían otra cosa que modos específicos suyos. En realidad, ambos asuntos se arraigan de tal forma en el acontecimiento-apropiador, que su carácter de relación ocasiona la apropiación en el juego de ellos mismos.

5. *Caracterización de la naturaleza del acontecimiento-apropiador como reatrimiento, desapropiación y mismidad*

La conferencia *tiempo y ser* despliega la movilidad de un pensar caracterizada por el paso-atrás. En su retroceso, éste gana el horizonte necesario para enderezarse hacia aquello que hay que pensar, a saber, el acontecimiento-apropiador. Éste es el último eslabón del retrocamino abierto por el se da ser y se da tiempo. Ambos son dados en forma de donación y determinados por un dar, a partir del cual el pensar ingresa al origen de esta donación, es decir, al Se que da tanto el ser como el tiempo. Con el otorgamiento de este doble tipo de donación el Se pensado a la luz del acontecimiento-apropiador confiere la propiedad al ser y al tiempo, y los mantiene en una relación de copertenencia, de acuerdo con la cual ellos son irreducibles el uno al otro e impensables el uno sin el otro.

El paso-atrás apunta hacia el acontecimiento-apropiador por medio de instancias que en su retroceso se aproximan cada vez más a él, esto es, a lo que los determina originariamente. En este movimiento regresivo el pensar experimenta el despertar (44) del acontecimiento-apropiador como apertura (*Offenbarung*). Pero esta experiencia sólo es posible porque dicho despertar traza como origen el rastro hacia él mismo. El pensar prepara esta experiencia en el camino regresivo del paso-atrás, e ingresa de este modo a la relación constitutiva del asunto mismo, esto es, al acontecimiento-apropiador. Su despertar despunta desde el despertar del olvido del ser. En el acontecimiento de este olvido, el despertar menciona un recordar

lo impensado en su verdad, mas no en el sentido de experimentar el Ser mismo, sino su ocultamiento (11). A partir de éste el despertar del pensar en lo impensado efectúa un retroceso con el que se gana la aproximación al acontecimiento-apropiador, el cual experimenta el olvido del ser como la historia de su retraimiento y determina la totalidad del camino del paso-atrás en su acabamiento. Pero el acontecimiento-apropiador no se perfila solamente en dirección a la apropiación de un ser con el que se retorna a un origen jamás pensado, sino también en dirección al abandono del ser como presupuesto de la apertura del *otro comienzo*. El acontecimiento-apropiador se instala así *entre* el pensamiento del ser en virtud del recuerdo y el pensamiento provisorio cuya función es la de servir de preparación a dicha apertura. El hilo conductor de la confluencia de ambas direcciones en el acontecimiento-apropiador es la noción de retraimiento (*Entzug*). Desde éste se piensa la historia del olvido del ser y su abandono.

El olvido del ser se presenta bajo la forma del retraimiento, pues éste constituye el carácter de lo impensado en la historia del ser. El retraimiento descubre el ser en su olvido. Pero el olvido del ser es al mismo tiempo el olvido del retraimiento, pues el Ser mismo se sustrae en un retraimiento que cae en el olvido en beneficio del ente, y al caer en el olvido no puede ser detentado como tal. La tradición filosófica piensa el ser, mas no el se da ser (8), el cual se retrae en su otorgamiento de la donación del ente. El retraimiento oculta la verdad propia del Ser mismo, razón por la cual del retraimiento de ésta surge la experiencia del ser y a partir de él tiene lugar un viraje en el seno de esta experiencia. El retraimiento es así el modo en que acontece la relación constitutiva del Ser mismo (*Sach-Verhalt*).

Pero el retraimiento también entra en juego en la denominación del ser como presencia en su determinación a partir del tiempo. El alcanzar del tiempo guarda en sí el modo de donación del *se da*, por medio del cual se mantiene y retiene lo que da, a saber, el destino del ser. Mas a la donación del tiempo pertenece igualmente un retraimiento, por cuanto se sustrae del develamiento del ser donado por él. Su retraimiento revela el Se que da tiempo, un Se que por permitirle ser donador del ser, no puede ser el tiempo mismo, sino el acontecimiento-apropiador. Éste inaugura el doble movimiento constitutivo del alcanzar del tiempo, a saber, donación y retraimiento, pues en él reside la naturaleza de ambos. Sin embargo, ellos no se generan indistintamente en él, sino de tal suerte que el acontecimiento-apropiador expresa la donación en un sentido más elevado, porque en él se arraiga el retraimiento en su sentido primigenio (23).

Es característico del retraimiento arraigado en el acontecimiento-apropiador un ocultamiento, al cual ingresa el pensar al desper-

tar en el acontecimiento-*ocultador*. Es más, éste es en cuanto tal el retraimiento, o sea, lo que acontece-apropia (*ereignet*) en él. Lo que acontece-apropia en el acontecimiento-apropiador indica lo que hay que pensar en él mismo, a saber: la más elevada donación en el retraimiento originario. El acontecer de la donación hace parte del *Ereignis*, mas no es lo que lo determina en cuanto tal. El *Ereignis* no se reduce al acontecimiento. Éste es tan sólo la manifestación de su rasgo donador. El acontecimiento del *Ereignis* tiene que estar respaldado por el retraimiento de su donación, ya que éste determina el acontecimiento-apropiador y garantiza con ello la apertura de la donación. Él se oculta al mismo tiempo que se manifiesta. En su retraerse irrumpe instantáneamente el acontecer de su desocultamiento.

El acontecimiento-apropiador se retrae a sí mismo en su donación del destinar el ser y del alcanzar el tiempo. Lo que da estos dos modos del *se da* no es a su vez algo dado, sino que se sustrae y se retiene a sí mismo. En este sentido «el acontecimiento-apropiador es el retraimiento no sólo en cuanto destinar, sino en tanto que acontecimiento-apropiador» (30). El retraimiento que se desoculta en la propiedad del acontecimiento-apropiador se caracteriza por el dar y la donación: aquél se retrae en favor de ésta. Pero el retraimiento se encuentra ya en la donación porque él concierne originariamente a lo mismo que da. Como tal él no se experimenta solamente en la donación, sino a partir del ocultamiento inmanente al acontecimiento-apropiador. El otorgamiento de la donación conlleva siempre un desprendimiento y un alejamiento. A la donación del *se da* pertenece una suspensión, en la que se otorga el retraimiento y, con ello, la apropiación de ser y tiempo. La apropiación impresa en la donación del *se da* conserva y retiene en sí lo donante como tal, por fuera del desocultamiento de la apropiación otorgada tanto al destinar del ser como al alcanzar del tiempo.

El retraimiento propio del acontecimiento-apropiador no es entonces una inferencia del retraimiento presente en la donación de ser y tiempo, sino su procedencia. El acontecimiento-apropiador les otorga el retraimiento al conferirles su propiedad y al descubrir la verdad oculta en ellos. Adjudicarles la apropiación significa que el ser y el tiempo no pueden ser por sí mismos, pues hay algo en ellos que no pueden alcanzar desde sí mismos, sino por el juego del desalejamiento que caracteriza el retraimiento correspondiente al destinar y al procurar o, más bien, al destinar del procurar y al procurar del destinar. Ambas donaciones perduran en el retraimiento de lo donante en ellos, a favor de lo donado en la donación. Así, el tiempo se retrae como donación del ser, de la misma manera que éste se retrae en favor de lo que él mismo da, a saber, el ente. El alcanzar del tiempo alberga, simultáneamente como donador del ser, la pro-

cedencia de su retraimiento. Esta procedencia conduce al acontecimiento-apropiador y, con ello, a un velamiento irreductible.

El retraerse en la donación encierra un mantener-se en sí (*An-sichhalten*) concerniente al dar como destinar, así como una denegación (*Verweigerung*) y una retención (*Vorenthalt*), pertenecientes al alcanzar del tiempo (23). Mantener-se en sí, denegación y retención hacen parte de la peculiaridad del acontecimiento-apropiador, aunque se manifiestan inicialmente en el movimiento que conduce hacia él, lo cual indica que en él reside la procedencia de tales modos de retraimiento y, con ello, de la apertura del ser y el tiempo en su propiedad y copertenencia. Solamente al jugar en estas donaciones, el acontecimiento-apropiador, pone de manifiesto un poder de retraimiento y sustracción, gracias al cual sostiene la fusión del juego del ser y el tiempo. En el retraimiento de su respectivo desocultamiento, el acontecimiento-apropiador los apropia, de tal modo que eleva el ser y el tiempo a sí mismos. Él dona su propiedad porque se retrae a sí mismo y le es peculiar una desapropiación (*Enteignis*) (23) de él mismo consigo mismo, sólo en virtud de la cual él, el acontecimiento-apropiador, puede mantener y conservar ambos asuntos en su propiedad y copertenencia.

Heidegger introduce el término desapropiación de manera es-cueta pero decisiva, en el paréntesis de las páginas 23-24 de la conferencia. Con dicho término quiere determinar lo propio del acontecimiento-apropiador, a partir, como en el caso del retraimiento, de él mismo, y no solamente del destinar y el alcanzar, aunque para experimentarlo el pensar debe preparar el camino que lo conduzca al acontecimiento-apropiador por medio del ser y el tiempo. El pensar sólo experimenta lo propio del acontecimiento-apropiador y, por tanto, su rasgo de desapropiación en virtud de la propiedad que él otorga al ser y al tiempo. A lo propio de ser y tiempo pertenece la desapropiación. Lo que se des-apropia en ésta es la manifestación de la donación propia del ser y el tiempo. Pero con ello no se los despoja de su propiedad, sino que, al contrario, se dispensa ambos asuntos en lo suyo propio. En la desapropiación el acontecimiento-apropiador se libera del acontecer de la donación y se reserva a sí mismo, precisamente para preservar y garantizar la donación de la propiedad al ser y al tiempo, de tal suerte que los libera, esto es, los deja ser sí-mismos. En la desapropiación propia del acontecimiento-apropiador resuena la λήθη. «El acontecimiento-apropiador es en él mismo *desapropiación*, en cuya palabra es asumida reapropiadamente la λήθη, en el sentido del ocultar (*Verbergen*)» (44). La λήθη es la portadora de la ἀλήθεια, en tanto la preserva a sí misma en su desocultamiento. La λήθη impresa en la desapropiación del acontecimiento-apropiador significa que a lo

más propio de éste pertenece lo más oculto. En la desapropiación él se retira y se oculta a sí mismo, con lo cual se sustrae al desocultamiento y al mismo tiempo lo hace posible. Preservándose a sí mismo en el retraimiento, el acontecimiento-apropiador mantiene y conserva el ser y el tiempo en su apertura, esto es, los salvaguarda en su verdad. Sin la preservación del acontecimiento-apropiador en su desapropiación, no tendría lugar el develamiento del ser y el tiempo, con lo cual aquél se reduciría al ente y éste a lo temporal. La desapropiación se efectúa de manera específica en la relación del acontecimiento-apropiador con la tetradimensionalidad temporal, razón por la cual es menester volver sobre el tiempo.

Del tiempo proviene lo donado en la donación que se oculta en el destinar del ser. El se da ser es donado por el tiempo, pues éste lo determina en su verdad. Sin embargo, él no puede ser el fundamento del ser, porque así como el Ser mismo, está sujeto a un abandono. Éste permite que el tiempo se sustraiga del develamiento del ser como presencia. Esta sustracción lo libera de la presencia precisamente con el fin de dispensarla en su propiedad. Heidegger aclara la donación que da tiempo como alcanzar. Éste encierra, al igual que el destinar, un doble rasgo en el juego de la donación recíproca aportada por el tiempo, o sea, lo donado y donante en él. El tiempo es el juego de futuro, sido y presente. Lo donado en él es el otorgamiento de la triple presencia del tiempo en la retención de su entretención. Lo donante en el tiempo es su otorgamiento del tiempo mismo, esto es, el dar como alcanzar-luciente. Éste es tanto denegación como retención del ser-presente. El ser-presente del tiempo mismo se sustrae de su donación del ser. Pero él mismo se retrae de esta donación, porque es otorgamiento del acontecimiento-apropiador. El tiempo sólo dispensa la propiedad de la presencia porque en él juega un poder de retraimiento otorgado por el acontecimiento-apropiador. Por su esencial carácter de retraimiento el acontecimiento-apropiador otorga el develamiento al ser y al tiempo. Al retraimiento que se inserta en la propiedad del acontecimiento-apropiador corresponde un doble carácter: por un lado, es lo donado por el acontecimiento-apropiador, por el otro, es aquello que se sustrae en éste mismo en beneficio del retraimiento otorgado por él al destinar del ser y al alcanzar del tiempo. El acontecimiento-apropiador es lo donante del retraimiento y, al mismo tiempo, retraimiento de la donación que otorga. Él otorga el tiempo en el sentido de procurarle su propiedad. Lo propio del tiempo no es otra cosa que su tetradimensionalidad. El acontecimiento-apropiador dona la tetradimensionalidad al tiempo. Esto sucede en tanto le confiere el interludio. Él otorga la propiedad al tiempo por medio del interludio, esto es, de su alcanzar reuniente en el juego recíproco de presente, pasado y

futuro. El acontecimiento-apropiador ofrenda el tiempo en la unidad de su espacio de juego, y le procura la totalidad de su desplegamiento en la dispensación de la relación de cada una de las dimensiones con respecto a las otras. Esto quiere decir: él provee al tiempo del retraimiento que Heidegger denomina «cercanía» (*Nähe*). El acontecimiento-apropiador aporta el «al mismo tiempo» a la unidad del tiempo en su des-alejamiento, y la determina con ello en el doble juego de retraimiento y donación, propio del interludio. El interludio se establece como tal en la referencia constitutiva del asunto mismo (*Sach-Verhalt*), en tanto éste lo conserva y mantiene como alcanzar-luciente.

Si el tiempo se determina en su propiedad a partir del acontecimiento-apropiador, él no puede identificarse con éste. El acontecimiento-apropiador no es la cuarta dimensión del tiempo y no puede ser, por tanto, la cercanía que caracteriza el interludio. Antes bien, él otorga el interludio en la cercanía, y con ello, la posibilidad de la donación del tiempo. El tiempo no es lo que da su propia donación, o sea, el Se que da tiempo. El alcanzar del tiempo sólo puede ser donación y por esta razón es necesario diferenciarlo del acontecimiento-apropiador. Sólo a éste corresponde el otorgamiento de la donación del tiempo. El acontecimiento-apropiador es el donador de la cercanía. Pero él otorga el alcanzar del tiempo por ser acontecimiento-desapropiador, es decir, porque en el acontecer de su otorgamiento actúa al mismo tiempo la desapropiación de su donación del tiempo mismo. De la desapropiación propia del acontecimiento-apropiador procede el sustraerse del tiempo de su donación del ser como presencia, por cuanto dicha desapropiación pone en libertad la cercanía como denegación y retención. La desapropiación dispensa en su retraimiento el des-alejamiento constitutivo de la unidad del tiempo mismo.

Esta unidad unificadora se caracteriza por ser «al mismo tiempo». El «al mismo tiempo» nombra el ser-presente. El ser-presente constituye el sentido de la presencia del tiempo mismo. En el ser-presente co-inciden el tiempo y el acontecimiento-apropiador. Éste no puede manifestarse más que como ser-presente y, no obstante, se rehúsa a identificarse con él, porque su naturaleza está en ocultarse. El *Ereignis* acontece en el ser-presente ocultándose y es por eso acontecimiento-ocultador. Él se presentifica y se sustrae al mismo tiempo, esto es, en el instante. El instante instauro el tiempo como ser-presente. El acontecimiento-apropiador confiere el instante al tiempo. Y sólo puede conferírsele porque él pertenece a la propiedad del acontecimiento-apropiador, es decir, a su desapropiación. El instante del acontecimiento-apropiador deja aparecer la tetradimensionalidad temporal como proximidad. Pero en él se re-

trae al mismo tiempo el acontecimiento-apropiador del tiempo mismo. Si bien el acontecimiento-apropiador no puede identificarse con el tiempo, él sólo puede apropiarse el tiempo a partir de la inserción del instante en la cercanía. No puede hablarse, por tanto, de la temporalidad del acontecimiento-apropiador, pero sí de la instantaneidad del acontecimiento-apropiador, pues el paraje del instante (*Augenblicksstätte*) constituye el espacio de juego en el cual el acontecimiento-apropiador se hace presente como un despejamiento para el ocultarse (*Lichtung des Sichverbergens*), o bien como un ocultamiento-luciente (*lichtende Verbergung*).

El acontecimiento-apropiador no anuncia el retraerse que le es peculiar desde él mismo, sino con base en el retroceso (23) desplegado desde el ser y el tiempo, del cual él es su fin. Pero el acontecimiento-apropiador no sólo es la meta del movimiento del paso-atrás, en la que reposa la propiedad de ser y tiempo (23), sino también al mismo tiempo el origen del otro comienzo y de una nueva historia. Con el acontecimiento-apropiador la retrogresión ciertamente llega a su fin, mas no su retraimiento, pues éste se arraiga propiamente en él, y no simplemente con relación a su rasgo donador.

El acontecimiento-apropiador salvaguarda su desocultamiento en el ausentarse de su donación y en su persistir en el retraimiento, pues sólo así puede ser él mismo y preservarse como tal. Él no puede ser un todo efectivamente acabado porque se resiste a un desocultamiento *sin límites* (23). La imposibilidad de que el acontecimiento-apropiador pueda desembocar en un desocultamiento dado plenamente indica que él no tiene un carácter absoluto y pone de manifiesto su finitud (53.) Su finitud radica en el desapropiamiento de su retraimiento. En lugar de ser puro develamiento, el acontecimiento-apropiador persiste en su ocultamiento y se caracteriza por ser ocultamiento-luciente. Él no puede ser lo uno sin lo otro, tampoco lo uno después de lo otro. Él es su despejamiento (*Lichtung*) y al mismo tiempo retraimiento, esto es, se da en el instante. Su finitud resulta del instante, porque irrumpe en éste y en éste se sustrae y se reserva a sí mismo. El acontecimiento-apropiador es, en cuanto producción del espacio de juego recíproco de despejamiento y ocultamiento en el instante, no un poder-ser total y propio, sino un poder-acontecer-apropiar total, en cuyo viraje (*Kehre*) se da una respuesta concreta y contundente a la pregunta planteada mas no respondida en *Ser y Tiempo* por el Ser mismo y el tiempo mismo.

La resistencia del acontecimiento-apropiador a un desocultamiento sin límites certifica su distinción del ser y el tiempo, pues él no se reduce a la donación de estos asuntos. Pretender atribuir al acontecimiento-apropiador el mismo *status* que al ser y al tiempo «significa una inversión del asunto, igual que si quisiéramos derivar

el manantial de la corriente» (24). Su resistencia es la constatación de su retraer-se más propio, el cual permite desencubrir el esencial *desapropiamiento* de él mismo. La esencial desapropiación del acontecimiento-apropiador menciona la sustracción y el ocultamiento, por medio de los cuales él se mantiene en lo suyo propio. El ocultamiento propio de la desapropiación esencial del acontecimiento-apropiador indica el irreductible velamiento sobre el cual descansa su apropiamiento. Él se desapropia a sí mismo en cada apropiación, es decir, se mantiene en su propiedad con su develamiento del ser y el tiempo y, por esta razón, no se agota en el otorgamiento de ambas donaciones. Él no puede consolidarse ni como ser ni como tiempo. El acontecimiento-apropiador es un *neutrale tantum* (47), en el sentido de su peculiar singularidad. Él no se inscribe en ninguna de las manifestaciones de la historia del ser, tampoco se identifica con el se da ser o con el se da tiempo. La singularidad impresa en el acontecimiento-apropiador es expresada por el neutro «y» impensado en la relación de ser y tiempo. Este «y» es su instancia donadora, el origen de toda donación y, como tal, no designa propiamente ninguno de los dos asuntos, sino su relación misma en el sentido de la referencia del asunto mismo: el acontecimiento-apropiador es, en cuanto singularidad, el *Sach-Verhalt* propiamente dicho. La singularidad de esta relación fundamental se confirma en el rasgo esencial del acontecimiento-apropiador como ocultamiento-luciente (20). Él designa, en cuanto ocultamiento-luciente, una mismidad. La singularidad del acontecimiento-apropiador sólo puede comprenderse en el seno de su mismidad. En su mismidad tiene lugar un juego entre el ocultarse y el mostrarse, donde la desapropiación menciona la retención del ocultamiento en el mostrarse del acontecimiento-apropiador como donante de la propiedad.

La mismidad del acontecimiento-apropiador se anuncia a partir del movimiento del paso-atrás, que se despliega en el Ser mismo y a través del tiempo *mismo*. Heidegger menciona aquí lo mismo con relación al destinar del ser y al alcanzar luciente del espacio de juego del tiempo. Lo mismo en ellos es lo que les es propio, una propiedad, sin embargo, que ellos no están en condiciones de producir y obliga al desplazamiento de lo propio, por tanto, a remontarse al acontecimiento-apropiador, en donde se los despoja de su rasgo fundamental y encuentran finalmente el reposar de su respectiva propiedad.

Hasta ahora se ha dicho acerca del acontecimiento-apropiador que a su naturaleza pertenece el retraimiento impreso en la desapropiación y, con ello, su constante ocultamiento. Lo único que resta decir es, según Heidegger, sólo lo mismo, a saber: «El acontecimiento-apropiador acontece-apropia» (*Das Ereignis ereignet*)

(24). Anteriormente, Heidegger ha deslindado el acontecimiento-apropiador del ente, pues él no *es* como éste, pero también del ser y el tiempo, pues él no se da como éstos. A partir de él, ser y tiempo ganan su propiedad. Lo propio de ellos es aquello desde lo cual ellos llegan a sí mismos, o sea, aquello de donde proceden. Con el ingreso del acontecimiento-apropiador entra en juego un llegar a ser de lo propio y, al mismo tiempo, un dejar de ser de lo propio en el Ser mismo y en el tiempo mismo. El acontecimiento-apropiador confiere «lo mismo» al ser y al tiempo, lo cual significa: el acontecimiento-apropiador acontece-apropia (*ereignet*) ser y tiempo. El acontecer-apropiador los presentifica en lo suyo propio, a partir de su relación fundamental como referencia del asunto mismo (*Sach-Verhalt*). Pero al mismo tiempo que ser y tiempo acontecen en la apropiación del acontecimiento-apropiador, éste se retira y oculta tanto en el destinar del ser como en el alcanzar del tiempo. Él acontece-apropia la relación impresa en el «y» de ser y tiempo, precisamente porque en su esencial desapropiación de sí mismo guarda una mismidad consigo mismo, es decir, porque él mismo acontece-apropia (*ereignet*) en él mismo. Lo que acontece-apropia en él mismo es su propia relación consigo mismo.

Cuando se dice que el acontecimiento-apropiador acontece-apropia se alude al acontecer apropiador del ser y el tiempo, pero también y sobre todo a él mismo. Lo que queda entonces por decir es el acontecer-apropiador de su *mismidad*. Esta mismidad se realiza en la relación que el acontecimiento-apropiador sostiene consigo mismo, e indica, por tanto, el todo en el que él se repliega y despliega al mismo tiempo en lo mismo. La mismidad que acontece-apropia en el acontecimiento-apropiador hace mención a un *entre* en el seno de sí mismo, en cuyo espacio de juego actúa la reciprocidad e irreductibilidad de despejamiento y ocultamiento. Despejamiento y ocultamiento integran la mismidad del acontecimiento-apropiador, en el cual ellos se transfieren recíprocamente. La relación interna entre ellos mismos acarrea un tránsito en el que el ocultamiento y el despejamiento se transfieren recíprocamente. Su reciprocidad guarda en sí una tensión en la que ambos co-inciden en un ser presente. El instante en el portador de este ser-presente en la tensión del ocultamiento-luciente que caracteriza la mismidad del acontecimiento-apropiador. El instante es el tiempo de su mismidad, por cuanto en él se presentifica la tensión del ocultamiento-luciente en el todo de la referencia del asunto mismo.

La tensión en la que el acontecimiento-apropiador realiza su mismidad como ocultamiento-luciente, consolida una resistencia, no simplemente con respecto a su ser donador, sino también con respecto a sí mismo, puesto que en su retraerse a sí mismo él se des-

apropia de su propio despejamiento. Él es así el constante surgir-luciente que irradia la donación y devela el ser y el tiempo en su destinar y alcanzar, en el más elevado retraimiento. Él se oculta a sí mismo en el retraimiento de su despejamiento, de tal suerte, empero, que sólo por esta desaprobación de sí mismo asegura la apropiación de su acontecer como desocultamiento, y se afirma a sí mismo en su verdad. La verdad instaurada en su mismidad es, antes que una novedad, «lo más antiguo de lo antiguo en el pensamiento occidental: lo primigenio que se alberga en el nombre de A-λήθεια» (25). A lo primigenio alojado en la A-λήθεια pertenece la λήθη, instauradora de la desapropiación del acontecimiento-apropiador en el seno de su mismidad. La λήθη es lo primigenio de la A-λήθεια y, como tal, el espacio de juego del silencio, a partir del cual el acontecimiento-apropiador se afirma en su propiedad.

III

EL INSTANTE COMO EL TIEMPO DEL ACONTECIMIENTO APROPIADOR EN LAS CONTRIBUCIONES A LA FILOSOFÍA (BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE)

1. Asunto y esbozo de las Contribuciones

El título *Contribuciones a la filosofía* suscita inicialmente la pregunta: ¿cuál es su real contribución a la filosofía? La respuesta a esta pregunta reza: ellas aportan una filosofía del tránsito (*Übergang*) o, más exactamente, una filosofía que se funda en el tránsito. Este abre la posibilidad de un «pensar venidero»¹, en tanto a partir del tránsito se busca pensar el Ser (*Seyn*) mismo, esto es, el Ser en su verdad. Las *Contribuciones* intentan pensar la verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*) como acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). Pensar el Ser en el tránsito como acontecimiento-apropiador es el aporte de las *Contribuciones* a la filosofía. El acontecimiento-apropiador constituye su asunto propio y por ello le correspondería encabezar el título de la obra. Sin embargo, él tan sólo aparece como subtítulo esencial (*wesentliche Überschrift*) de la misma. Con ello Heidegger quiere indicar que si bien el acontecimiento-apropiador es el concepto central a tratar en las *Contribuciones*, de ahí su carácter esencial, no porta el título por cuanto ellas sólo sirven de preparación (77) para un pensar primigenio (*anfängliches Denken*), en virtud del cual se señala el camino que conduce a la producción de una contribución radical a la filosofía. Dicha preparación se realiza con base en el tránsito, razón por la cual este concepto es el hilo conductor de las *Contribuciones*. Su carácter preparatorio concierne al tránsito que se dirige desde el cuestionamiento metafísico del ser, en el cual se interroga su entidad, al cuestionamiento histó-

1. *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M., 1989, p. 13. La numeración de las citas que se hará a continuación corresponde, de no haber otra indicación, al presente texto.

rico del Ser, en el cual se interroga el Ser mismo. Pero la preparación en este tránsito no consiste en desarrollar un conocimiento propio que progresa a partir del logro de un conocimiento provisional, sino en allanar el camino al pensar, abrirle paso en el tránsito. Es necesario indagar por el significado del tránsito en las *Contribuciones*, porque en éste se efectúa el movimiento del pensamiento por medio del cual se experimenta el Ser como acontecimiento-apropiador. Esta experiencia acarrea la transformación del modo como se pregunta por el Ser mismo. Por eso, aunque en las *Contribuciones* se trata de una y la misma pregunta, a saber, de la pregunta por el ser, se la plantea y proyecta de manera diferente, porque en ellas se piensa la verdad del Ser como acontecimiento-apropiador.

Antes de examinar la idea de tránsito en las *Contribuciones* y de acceder con base en él a la noción de tiempo dominante en esta obra, es menester esbozarla y echar primero un vistazo a su composición, con el fin de saber en qué consiste realmente la filosofía del tránsito expuesta en ella y de qué elementos se vale Heidegger para realizarla.

El contenido de las *Contribuciones* se divide en ocho numerales. El primero de ellos es la mirada previa (*Vorblick*), la cual, como su nombre lo indica, es una presentación anticipada de la obra como un todo, mas no en el sentido de una visión sinóptica o de una introducción por fuera de su contenido, sino en el sentido de mostrar el despliegue y articulación del todo en el tránsito desde la mirada anticipatoria y prospectiva del acontecimiento-apropiador. Dicha mirada pone de relieve la antelación y constancia del acontecimiento-apropiador en el movimiento de los diferentes elementos que integran las *Contribuciones*. En contraste con este primer numeral, el octavo y último de ellos, a saber, el Ser (*das Seyn*), expresa una mirada retrospectiva y recopiladora del camino desplegado de forma unitaria en la obra.

Entre tales numerales, Heidegger inserta seis ajustes o fugas (*Fügungen*), los cuales no conforman una simple adición de partes que se añaden unas a otras, según un ordenamiento progresivo o ascendente, sin ninguna coordinación interna. Tampoco contienen una documentación en la que se describe el pensamiento de Heidegger. Antes bien, los seis ajustes integran una estructura de elementos que, aunque diferentes y separados, obedecen al ensamblamiento de un todo en el tránsito, y responden a uno y el mismo presupuesto del acontecimiento-apropiador, el cual los determina de manera anticipada, los muestra en su movimiento y pertenencia recíproca y los dispone en su movimiento como un todo unitario.

Los seis ajustes del acontecimiento-apropiador son en su orden: la resonancia (*der Anklang*), el interludio (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los advenideros (*die Zu-*

künftigen) y el último dios (*der letzte Gott*). Estos ajustes se realizan en el tránsito *entre* el primer principio (*der erste Anfang*) y el otro principio (*der andere Anfang*) (5-6). Mientras los tres primeros subrayan el primer principio y la necesidad de su abandono, los tres últimos acentúan la aspiración al otro principio. Ninguno de los dos principios se da sin el otro y tanto el uno como el otro acontecen gracias a la entreabilidad del tránsito y a su carácter preparatorio.

La resonancia se ocupa del abandono (*Verlassenheit*) y olvido (*Vergessenheit*) del ser o, mejor, del olvido del ser ocasionado por su abandono. Lo que resuena en la resonancia es el ser al cabo de su prolongada historia, en la que él se ha ocultado a favor de la manifestación del ente, hasta el punto de llegar a ser sustituido por éste, con lo cual el ser deviene al creciente olvido y el dominio del ente se revierte en cuantificación, cálculo, manipulación, maquinación. Pero el ser abandonado al ente no significa que esté abocado definitivamente al olvido y a su completo ocultamiento (*Verborgenheit*). Para Heidegger, «dejar al Ser en el ocultamiento y experimentar el Ser como lo que se oculta son dos asuntos completamente diferentes» (255). En el resonar de la resonancia puede escucharse aún el tono (*Stimmung*) con el que se experimenta el abandono del ser en el recuerdo de su presencia, y en el que recién resuena la verdad del Ser. Heidegger es enfático en afirmar con relación a la verdad del Ser el abandono del ente en beneficio del Ser mismo. Este abandono no es posible dentro del olvido del ser en cuanto tal, por cuanto en él el ser es absorbido por el dominio del ente. Con la resonancia se hace por primera vez la experiencia de la necesidad del tránsito desde el olvido del ser a la verdad del Ser, y se vislumbra con ello un viraje (*Kehre*) hacia el otro principio.

El interludio recoge la experiencia de la resonancia de la verdad del Ser en el abandono del ser y tiende el primer puente entre ambos principios, de tal suerte que proyecta el tránsito del uno al otro e inicia con ello la transformación del ser como entidad en la verdad del Ser. Esta transformación exige la confrontación del otro principio con la postura del primero (169). Si bien esta confrontación tan sólo puede realizarla el otro principio, ella recién se da a partir de la historia del creciente retraimiento de la verdad del Ser que se presenta en el ámbito del primer principio. Los dos principios no se presentan entonces aisladamente uno del otro, sino en articulada reciprocidad. Ésta se realiza en el tránsito del ser del ente a la verdad del Ser como acontecimiento-apropiador. En dicho tránsito el despliegue del otro principio expresa una necesidad del retorno al primer principio, mas no en el sentido de un volver nostálgico hacia él y de su recuperación, sino en el de un retroceso frente a él y de un alejamiento de él.

El acercamiento al primer principio y el desprendimiento de él abren al pensar la posibilidad del *salto* al nuevo principio. El salto indica que el tránsito entre ellos no se da de manera progresiva y lineal. El tránsito no es un paso continuo de uno al otro principio. El salto en el tránsito expresa más bien la ruptura, hendidura (*Zerklüftung*) o fisura abismal de la verdad del Ser en su retirada definitiva del ente y en su viraje radical hacia el acontecimiento-apropiador. No casualmente el salto representa «el máximo riesgo para el proceder del pensar primigenio» (227), dado que el salto originario (*Ersprungung*) «(el proyecto arrojado) es la realización del proyecto de la verdad del Ser en el sentido de la entrada a lo abierto, de tal modo que el que arroja el proyecto se experimenta como arrojado, es decir, apropia en virtud del Ser» (239). El salto rebasa por completo el plano del ser del ente, se sitúa por encima de la diferencia ontológica, en él se revela el Ser como abismo (*Abgrund*) y se realiza la apertura de la preparación del tránsito en su ensamblamiento.

En el salto al Ser se lleva a cabo la fundación de su verdad. La fundación no trata por lo visto de una fundamentación del ente, sino de la verdad del Ser. En la fundación tiene lugar un desplazamiento del fundamento (*Grund*) metafísico al arraigamiento del *Dasein* y de todo ente en el acontecimiento-apropiador del Ser como abismo. El abismo es «la esencia originaria del fundamento, de su fundamentar (*Gründen*), de la esencia de la verdad» (379). La fundación de la verdad del Ser sirve de preparación para los *advenideros*, en los cuales se proyecta el *Dasein* venidero emanado del otro principio. Los advenideros son aquellos pocos cuyas decisiones se apoyan en la verdad del Ser y presienten la hendidura del Ser en el salto originario que se efectúa en el tránsito al otro principio. Ellos experimentan así la autenticidad del futuro en el llamado del acontecimiento-apropiador. Pero también atestiguan la acción del *último dios* al prestar atención a la señal (*Wink*) de su paso. Precisamente Hölderlin aparece como el más advenidero entre los advenideros por cuanto su palabra « nombra de nuevos dioses y hombres » (423), « se aproxima a lo más vasto y *atraviesa* y transforma la mayor dimensión en esta vastedad » (401).

Que el último dios sea el último ajuste no quiere decir que él pueda entenderse como un mero resultado o el final de los ajustes. Él está presente en el ensamblamiento de todos ellos y es en este sentido la expresión de su totalidad. El último dios no pertenece al concepto metafísico de dios, pues él es el portador del otro principio y dicho concepto metafísico hace parte del primer principio. «El completamente otro frente a los dioses que han sido, especialmente frente al cristiano» (403). Tampoco es el representante del «fin», pues en él se cumple «el lanzarse en sí del principio» (416).

Al dios corresponde la función de allanar y conducir el tránsito del primero al otro principio. El paso del dios acontece en la instancia del tránsito. El cumplimiento del tránsito hacia el otro principio se da en el instante del tiempo-espacio. Con el último dios se realiza el viraje hacia el otro principio, de tal modo que en él el acontecimiento-apropiador se muestra como tal. Sin embargo, el dios así concebido «no es el acontecimiento-apropiador mismo, pero requiere de él como aquello a lo que pertenece el ahí-fundador» (409).

Los anteriores ajustes conforman una totalidad, mas no en el sentido de un sistema. «El tiempo de los sistemas pertenece al pasado» (5). Los «“sistemas” sólo son posibles en el ámbito de la historia de la respuesta a la pregunta directriz (*Leitfragenbeantwortung*)» (81). El sistema pertenece al pensamiento moderno como presupuesto de la razón. Ésta tan sólo puede ser un paradigma en el plano de la entidad del ente, mas no en el de la verdad del Ser, razón por la cual las *Contribuciones* tienen que desprenderse de la idea de sistema como sistema de la razón. Pero, a pesar de que ellas no obedecen a la construcción de un sistema diseñado por la certidumbre de la razón y reglado por la seguridad de la lógica, ellas escapan a la arbitrariedad, ya que en la estructura interna de los seis ajustes actúa un orden interno (65). Aunque los seis ajustes se articulan entre sí dentro de un todo, el orden de su juntura no es un ensamblamiento de la razón, sino de la experiencia del Ser como acontecimiento-apropiador. El ensamblamiento de los seis ajustes a partir de la verdad del Ser produce el orden interno de las *Contribuciones*.

Así como «el tiempo de los sistemas» pertenece al pasado, «aún no ha llegado el tiempo de la construcción de la figura esencial (*Wesengestalt*) del ente a partir de la verdad del Ser» (5). A ésta concierne una historia que sólo puede establecerse en su futuridad, razón por la cual la verdad del Ser aún no alcanza su cumplimiento, y por eso las *Contribuciones* son una obra abierta y una preparación y no una obra cerrada y definitiva. Proyectan un camino que Heidegger aborda como apertura del espacio de juego del tiempo (*Zeit-Spiel-Raumes*) (6) de la verdad del Ser, en el cual se ejecuta la historia del tránsito, «en el único sentido de que el Ser mismo como acontecimiento-apropiador sostiene toda historia, razón por la cual no puede ser nunca calculado. En lugar de la sistemática y de la derivación entra la disposición histórica para la verdad del Ser» (242). Cada uno de los ajustes se ensambla en el todo del tránsito, mas no como un agregado de partes, sino como el ensamblamiento de una constelación, articulado gracias al acontecimiento-apropiador, a partir del cual los ajustes se conjugan y resuenan entre sí en forma reiterada. El acontecimiento-apropiador ensambla los ajustes

en una unidad, los unifica en la transitividad del tránsito desde el abandono del ser al Ser venidero.

2. *Proyección del instante en las Contribuciones*

Las *Contribuciones* no contienen ninguna tematización del tiempo. Si bien son frecuentes las alusiones al instante a lo largo de la obra, no se encuentra en ésta una exposición temática que clarifique su significado y señale su función en las *Contribuciones*. A pesar de ello, se intentará mostrar a continuación que y en qué sentido el instante es el tiempo dominante en ellas, en cuanto el tiempo del Ser o bien del acontecimiento-apropiador. Pero esta interpretación de instante sólo es posible luego de proyectarlo desde la exposición de los conceptos centrales desarrollados expresamente por Heidegger en las *Contribuciones*.

La idea del tránsito es la portadora de tales conceptos, y por eso ella debe ser el punto de partida para el acceso al instante. Pero a su vez hay que entender el instante como la condición de posibilidad del tránsito y del cambio que éste acarrea en la formulación de la pregunta por el Ser. En el tránsito se pasa del primer principio al otro principio. Entre éstos se establece el espacio de juego del tiempo que Heidegger denomina paraje del instante (*Augenblicksstätte*), con base en el cual se realiza la historia del tránsito. Si el paraje del instante abre el espacio de juego del tiempo en el que acontece lo transitable del tránsito (177) a la verdad del Ser, y el acontecimiento-apropiador instaaura la unidad en que se ensamblan los diferentes ajustes del tránsito, habrá que pensar el acontecimiento-apropiador en su relación con el paraje del instante como la instancia en la cual se revela el tiempo de las *Contribuciones*.

3. *Significado del tránsito del primer principio al otro principio*

Aunque en el tránsito confluyen y se hacen comprensibles todos los problemas expuestos por Heidegger en las *Contribuciones*, el esclarecimiento de su significado sólo es posible en virtud de aquello que él como tal hace posible, esto es, del desde dónde se inicia y del hacia dónde se dirige el tránsito. Ambos lados se fundan, como se mostrará, en el tránsito, y no éste en ellos. Por tránsito se entiende el proceso por medio del cual la entidad del ente se transforma en el Ser mismo. Él es al mismo tiempo búsqueda y meta y, en este sentido, un sostener-se-en-la-verdad (*Sich-in-der-Wahrheit-halten*) (80) y en la instancialidad (*Inständlichkeit*) (80) de su tensión. Persistir

en la tensión del tránsito exige un desprendimiento y un abandono y, al mismo tiempo, una aspiración. Ninguno de los dos acontece sin el otro, lo uno no se da a espaldas de lo otro, sino en su recíproca relación. Pero esta reciprocidad requiere de algo diferente de los lados que se confrontan, a saber, del tránsito mismo. En éste tiene lugar tanto su reciprocidad como su confrontación. Él se instala *entre* la despedida de un pasado y la apertura de lo venidero, con lo cual se supera la unilateralidad de los extremos y se unifican los ajustes del tránsito en el todo del acontecimiento-apropiador. El tránsito es el proceso mediante el cual se pasa del primer principio al otro principio. Él es la constante tensión entre ambos principios.

El término *principio* menciona el origen o procedencia de un acontecimiento esencial. Él es el apresamiento previsorio que se funda a sí mismo (*Sichgründende Vorausgreifende*) (55), y se caracteriza por su ocultamiento y retraimiento. Al retraerse a sí mismo, el principio revela su origen y, con ello, su rasgo de antelación. A causa de su retraimiento y ocultamiento previsorios, el principio ejerce un pleno dominio como principio y llega a constituirse, por ello, en el supremo soberano de todo ente. Principio y ser son términos comunes a lo primero del primer principio y a lo otro del otro principio. Sin embargo, el tránsito marca la distinción entre ambos. Pero él no consiste en un mero pasar de un principio a otro, pues para que esto suceda debe cumplir con la función de principio primigenio (*anfängliches Anfang*). No hay que asociar aquí lo primigenio con la búsqueda presurosa de algo originario, tampoco se trata en él de una simple novedad, ya que ésta depende de un auge que tan pronto adviene, deja de ser. Pero así como lo primigenio está alejado del afán de originalidad y de la dispersión y evasión de lo novedoso, él tampoco puede identificarse con lo «eterno», porque lo primigenio no se instaura más allá de la historia. El principio *primigenio* señala propiamente «el *Ser mismo* como acontecimiento-apropiador» (58). Lo primigenio del principio se establece a partir del Ser y la verdad, de tal suerte que el principio primigenio unifica en este sentido principios en sí diferentes. El acontecimiento-apropiador es el surgir originario de la unidad en el tránsito. El principio primigenio habita y se realiza en el tránsito como el otro principio, en su desprendimiento del primero. Pero esto sucede en virtud de una constante y originaria reiteración (*Wiederholung*). Lo que esto significa, se aclara a partir del significado del primer principio.

El primer principio experimenta el ser como entidad o como ser del ente, y se identifica con la historia de la metafísica, la cual se extiende desde los griegos hasta Nietzsche. Éste representa el fin de dicha historia y, con ello, de la historia del primer principio. La metafísica como primer principio de la historia del ser del ente, no

pregunta por el Ser en cuanto tal, es decir, por su verdad. Ésta se encuentra oculta en tal principio. A pesar de todas las determinaciones en que aparece el ser del ente en la historia de la metafísica, el Ser como tal se retrae de ellas. El ser del ente se ve abocado al abandono y a su correspondiente olvido, por cuanto el Ser cae bajo el dominio imperante del ente. El creciente y arrollador dominio del ente parece testimoniar el completo y definitivo ocultamiento de la verdad del Ser. Sin embargo, del abandono del ser en beneficio del ente no se sigue el concluyente ocultamiento de la verdad del Ser, sino precisamente la necesidad de la reiteración de la pregunta por el Ser. Esta reiteración conduce inevitablemente a pensar la historia del primer principio y a experimentar la metafísica del ser como entidad del ente, es decir, de pensar lo impensado en él, con lo cual puede vislumbrarse la presencia del otro principio. Pues el primer principio no está en condiciones de pensar lo impensado en él, esto es, dentro de sus propios límites. La experiencia del límite acarrea necesariamente su rebasamiento. El otro principio se sustrae al primero, pero resuena en éste como el principio primigenio. Su resonancia en el primero obliga a reiterarlo, mas no en el sentido de repetirlo como una imitación, pues en su reiteración «lo rebasamos y lo llevamos a su futuro a partir del *otro* principio» (EC 45, p. 125). «“Reiteración” quiere decir aquí (*Wieder*) lo *mismo*, la unicidad del Ser y, *por consiguiente, dejar llegar a su necesidad a partir de una verdad originaria*. “De nuevo” significa aquí precisamente: completamente otro. Pero para escuchar esta advertencia temible faltan aún el oído y la voluntad para el sacrificio, para permanecer en el trecho más próximo del camino apenas abierto» (73).

Reiterar el primer principio no significa acudir al pasado con el fin simplemente de recuperarlo como lo mismo. Esto no es posible precisamente porque en dicho retorno se efectúa una confrontación, un alejamiento y una transformación de los orígenes del primer principio. «La entrada al otro principio es el retorno al primero, y viceversa. Pero retorno al primer principio (la “reiteración”) no es ningún traslado [...] El retorno al primer principio es, antes bien, y precisamente, alejamiento de él, es situarse en la postura lejana necesaria para experimentar lo que comenzó en aquel principio y como tal principio. Pues *sin* esta postura lejana [...] permaneceremos demasiado cerca del principio» (185). El pensar histórico del Ser sólo puede avanzar en su retroceso hacia el primer principio. Con su retroceso pone al descubierto al mismo tiempo el creciente abandono y olvido del ser en la historia de la metafísica. Para recuperarlo y reiterarlo, es necesario dejarlo tras de sí y tomar de él la distancia que haga posible mostrarlo en la apertura del otro principio de una manera más originaria. Ciertamente hay que comenzar

por el primer principio, comprenderlo y reconocerlo como tal, pero esto significa ir más allá de él, lo cual a su vez quiere decir: proyectarlo al futuro a partir del otro principio y de la preparación del tránsito hacia él, esto es, hacia el Ser que se consolida como acontecimiento-apropiador.

Esta consolidación se efectúa en el tránsito al otro principio, pues él permite pensar el ser en un sentido ya no metafísico y superar con ello la metafísica. La superación de la metafísica demanda un nuevo principio, en el cual se piensa el ser en cuanto Ser, aquello por cuya verdad se pregunta, y no el ente en cuanto ente. Lo «otro» característico del otro principio hace mención entonces a la «otra» formulación de la pregunta por el Ser y a su transformación en la reiteración. La necesidad de esta reiteración pone de manifiesto que el otro principio no significa para Heidegger una propuesta arbitraria de otra filosofía, porque, lo «otro» en él es el único camino que puede proyectarse con respecto al primer principio. Por ello, para la comprensión del otro principio es necesario tener en cuenta que él no es un todo acatado y realizado en su completo despliegue. El cumplimiento del otro principio sólo puede presentirse (*ahnen*) (4). Heidegger apresa el presentimiento (*Ahnung*) como el «*tono fundamental (Grundstimmung) del pensar en el otro principio*» (14). Sin embargo, él no lo orienta tan sólo hacia lo venidero, sino también a la «completa temporalidad» (22), o sea, igualmente al presente y a lo sido. El presentimiento del otro principio trasluce la intención de las *Contribuciones*. No casualmente éstas cumplen una función provisoria, pues proyectan la filosofía venidera del otro principio. Ellas contribuyen a preparar el acontecer del Ser como acontecimiento-apropiador. Esta tarea supone un desplazamiento radical de la pregunta por el Ser, y no su simple reconstitución. Con relación al otro principio esto quiere decir que a pesar de la transformación radical que caracteriza un nuevo comienzo, éste es sencillamente incomprendible por sí mismo. Él no está dado como algo ya ejecutado por la filosofía. Es imprescindible descubrirlo y presentirlo en el tránsito. Ésta es precisamente la intención central de las *Contribuciones*: fraguar el otro principio, lo cual sólo es posible en el tránsito hacia él (5). Su proyección en el tránsito significa que él no es algo ya decidido. Tan sólo se ha abierto el tránsito hacia él, al cual «pertenece sobre todo la disposición hacia lo antiguo y la libertad hacia lo nuevo» (434), esto es, hacia «el vigor de la originalidad del comenzar de nuevo lo que se atreve a salir del primer principio y que de ninguna manera puede ser por eso “nuevo”, sino que más bien tiene que ser *más antiguo* que lo antiguo» (435).

La proyección del otro principio a partir del tránsito obliga a pensarlo en dos direcciones: hacia atrás, en dirección a la reitera-

ción del primer principio, y hacia adelante, en dirección a la instauración de un nuevo comienzo y a la apertura de una nueva historia. La posibilidad de ésta resulta de pensar lo impensado del primer principio, de pensar el retraimiento impensado en este principio. El otro principio es así la inversión (*Umkehrung*) (184) del primero, en tanto vuelve de lo impensado al pensamiento del Ser pensado como acontecimiento-apropiador. Este volver supone entonces un retroceso a lo impensado y una referencia al primer principio. Ésta consiste en su reiteración «más originaria», gracias a la cual se torna visible lo que en el ser permanecía incuestionado y pasado por alto. «El otro principio no es ninguna distinción del primero y de su historia —como si pudiera proyectarse detrás de él—, sino que en cuanto el *otro* principio, él está referido esencialmente al *uno* y primero. Pero esto de tal suerte que en el otro principio se experimenta el primero más originariamente y puesto en su sitio, en su magnitud [...]» (EC 45, p. 194). La transformación inmanente al tránsito hacia el otro principio no es una consumación del primer principio, pero tampoco significa que él pueda dejarse de lado como algo ya pasado. Él está presente bajo la figura del fin de la historia como lo sido, y debe ser precisamente asunto de reflexión, puesto que «*nosotros* nos encontramos al final de este principio. Y esto dice: Nos encontramos ante la decisión entre el fin y el otro principio, el cual sólo puede ser un instante [...]» (*ibid.*, p. 124).

El otro principio tiene que descubrirse en el tránsito y este descubrimiento requiere de una reiteración del principio de la metafísica. «Realzar el otro principio como confrontación con el primero en su originaria reiteración» (58). Tal confrontación no quiere decir que el tránsito hacia el otro principio sea un contramovimiento (*Gegenbewegung*) como un *contra-que* producido frente al primero que continúa actuando. Dicho contramovimiento no puede ocasionar la transformación en el tránsito, pues la simple contraposición no la garantiza (186). «Por eso la confrontación tampoco es ninguna oposición (*Gegnerschaft*), en el sentido del burdo rechazo, ni en el modo de una superación de lo primero en lo otro. El otro principio proporciona una nueva originalidad al primer principio para la verdad de su historia y, con ello, para su inalienable atención a lo otro más propio» (187). El tránsito es el proceso en el que se realiza la confrontación. En él debe alcanzarse una postura distante (*Fernstellung*) (185) frente al primer principio. Este «tomar distancia» involucra ambos principios y, en realidad, de tal forma que el tránsito al segundo de ellos presupone el desprendimiento del primero y, al mismo tiempo, la separación de éste sólo es posible por la señal de una nueva mirada. Es decir, así como el mostrarse del primer principio depende del otro principio, la proyección e instauración

de éste sólo es viable en su referencia a aquél. La acción recíproca de ambos en el tránsito pone de relieve el rasgo hermenéutico de este proceso, el cual se evidencia por el hecho de que el otro principio se perfila en la «herencia superada» (*bewältigte Erbe*) (59) del primer principio. Ambos co-inciden en el tránsito, éste es su entre (*Zwischen*) y, por tanto, diferente de ellos en cuanto tal. La diferencia de ambos principios radica en la entreabilidad del tránsito y por esta razón el otro principio no puede comprenderse simplemente como un contramovimiento del primero. Por esta misma razón, ellos tampoco se encuentran separados uno del otro de manera indiferente. Por causa de la entreabilidad del tránsito, puede discutirse en ellos su rasgo «temporal», esto es, su ser-futuro y su ser-sido. La futuridad del otro principio y el sido del primer principio, se arraigan en el ser-presente del tránsito y, específicamente, en la instancialidad del ser-presente.

El tránsito entre ambos principios da lugar a la historia del Ser (*Seynsgeschichte*). El Ser (*Seyn*) impreso en esta historia hace mención al otro principio. Heidegger lo distingue del ser (*Sein*) propio del primer principio, o sea del ser que se encuentra bajo el dominio de la metafísica. «*Sein* y *Seyn* son lo mismo y, no obstante, fundamentalmente diferentes» (171). El tránsito es así un tránsito *histórico*. La historicidad del tránsito (*Geschichtlichkeit des Übergangs*) (6) menciona la «esencia del Ser» (32), mas no en el sentido del ser-presente (*Anwesenheit*), sino en el de la esenciación (*Wesung*) de la verdad (32). La esenciación histórica de la verdad del Ser no es otra que el acontecimiento-apropiador. Éste instaura la apertura de una nueva historia, la historia del otro principio, pero no en cuanto una historia que aún no ha acontecido o que acontecerá en un futuro que es necesario prever, sino en cuanto acontecer del Ser. El acontecer histórico del Ser se experimenta en la esenciación de la verdad, es decir, en el hacerse presente del Ser mismo en cuanto acontecimiento-apropiador. El ser alcanza su verdad en su esenciación. La verdad del Ser como esenciación del Ser es para Heidegger la pregunta fundamental (*Grundfrage*) (76). Esta pregunta por el Ser propiamente dicho contrasta con la pregunta por el ente como pregunta directriz (*Leitfrage*) de la historia del primer principio.

La pregunta directriz orienta el comienzo de la filosofía occidental y su historia, desde Platón hasta Nietzsche. La pregunta por el ser del ente sirve de guía a la figura de la metafísica. Aristóteles la formula en su forma más general cuando pregunta qué es el ente, es decir, qué es la οὐσία. Sin embargo, en ella «permanece incuestionada la pregunta por la verdad (sentido) del Ser» (233). La pregunta fundamental se formula precisamente a partir de este incuestionamiento, pues pregunta por el Ser como tal, como lo más digno de

ser preguntado (*Frag-würdigste*) (76). Ella forja el camino al otro principio, lo cual no quiere decir que sea la continuación de la pregunta directriz, ya que presupone el abandono del ser tal como se presenta en la historia de esta pregunta y sólo puede formularse en su confrontación y ruptura con ella. El salto a la verdad del Ser que la pregunta fundamental traza en el tránsito al otro principio es una apropiación del primer principio y de su historia. Pero esta apropiación sólo puede efectuarse en la presentificación y reapertura (*Wiedereröffnung*) de dicha pregunta. El otro principio se encuentra referido así al primero, y no puede ser entonces una simple separación de él ni considerarlo como algo pasado.

Dado que la pregunta fundamental busca pensar el otro principio, este pensar es para Heidegger un pensar primigenio (55 ss.). El pensar gana lo primigenio al pensar el Ser como acontecimiento-apropiador. Sin embargo, el pensar expuesto en las *Contribuciones* es un pensar del tránsito. Él es un pensar transitorio (*übergängliches Denken*), pues prepara el camino al otro principio, esto es, se abre paso hacia éste, o sea, hacia la verdad del Ser. Pero ésta no es determinada por el pensar en dicha preparación; antes bien, ella lo determina, pues a partir de ella el pensar se pone en camino hacia el otro principio. El pensar tiene que instalarse en el paraje del tránsito para poder estar en condiciones de alcanzar el rango del pensar histórico del Ser. El pensar primigenio no sólo prepara sino que también realiza el tránsito en la unidad de sus diferentes ajustes, los ensambla en un todo, en la medida en que los comprende a partir del Ser como acontecimiento-apropiador.

4. *La verdad del Ser como acontecimiento-apropiador*

a) El significado de la *esenciación* en la pregunta por el Ser

La pregunta por el Ser en el pensamiento de Heidegger puede considerarse desde tres perspectivas diferentes: como ser del *Dasein* (*Ser y Tiempo*), como acontecimiento-apropiador (*Contribuciones*) y como determinación del Ser (*tiempo y ser*). Sin embargo, ellas no son modos separados de preguntar por el ser, sino que se encuentran íntimamente ligados entre sí en virtud de un proceso que parte del ser del *Dasein* y desemboca en el acontecimiento-apropiador, o bien de un retrocamino que conduce finalmente a este último concepto.

Las *Contribuciones* exponen dicho proceso como una filosofía del tránsito, en la que se prepara la transición al otro principio. En realidad, *Ser y Tiempo* pertenece a esta preparación y a la de la pregunta fundamental, aunque no la experimenta de una manera ori-

ginaria, porque sólo dispone de una ontología fundamental en la pregunta por el Ser, con lo cual persiste en el plano del lenguaje metafísico. *Ser y Tiempo* no puede contener una superación definitiva de la metafísica, porque «la superación significa preguntar antes por la *verdad* del Ser, lo que en la metafísica nunca se cuestionó y no podía cuestionarse» (182), y *Ser y Tiempo* se limita a abrir el camino de dicha superación. No obstante, esta obra es el punto de apoyo para la realización del salto al otro principio (228).

En el camino emprendido por la ontología fundamental acerca de la pregunta por el Ser, tiene lugar un desprendimiento del primer principio y de su pregunta directriz por el ser del ente, y una elevación al ser del *Dasein*, cuyo modo de ser más peculiar es la existencia. Pero Heidegger no pregunta en *Ser y Tiempo* solamente por el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, sino por el Ser en general como el estado de abierto del Ser como tal. Con el Ser en general Heidegger vislumbra el estado de abierto del Ser mismo, pero no llega a hacer de éste una cuestión. En su lugar, lo proyecta a partir del horizonte de la comprensión del ser y de la totalidad que le adjudica a la estructura trimembre de la cura. Lo problemático y cuestionable en *Ser y Tiempo* radica precisamente en proyectar la totalidad propia del Ser en cuanto tal con base en el trascender de la existencia en el todo. El Ser mismo se retrae a su apresamiento como un todo en virtud de la comprensión del ser. Aunque el Ser en general constituye el punto de partida y de llegada de *Ser y Tiempo*, es necesario enfocarlo de una manera diferente del proyecto trascendental-horizontal de la ontología fundamental. Este enfoque tiene lugar justamente en las *Contribuciones*.

El viraje del ser del *Dasein* al Ser mismo acarrea una inversión y una ruptura con la intención de *Ser y Tiempo*. Pero en el desprendimiento de esta obra se mantiene vigente la pregunta por el Ser en general. Por eso el viraje en la pregunta por el Ser da lugar igualmente a una reiteración, con la cual se relanza temáticamente dicha pregunta en el tránsito dominante en las *Contribuciones*, hasta su desaparición (*Verwindung*) en el descubrimiento de su propiedad a partir del acontecimiento-apropiador, tal como es expuesto finalmente en *tiempo y ser*. No casualmente puede enfocarse entonces el pensar itinerante de Heidegger como el tránsito del ser al acontecimiento-apropiador. Las *Contribuciones* preparan este tránsito en la esencia de la verdad del Ser.

En las *Contribuciones* la pregunta por el Ser deviene en la pregunta por la verdad del Ser, en la cual tiene lugar la apertura del Ser mismo y, con ello, una transformación en el planteamiento de la pregunta por el Ser. La experiencia de la transformación que conlleva el Ser mismo se realiza por medio del acontecimiento-

apropiador. Heidegger identifica el Ser con el acontecimiento-apropiador en las *Contribuciones*. Pensar el Ser en esta obra equivale a saltar al Ser como acontecimiento-apropiador, en su intento por experimentar la verdad del Ser y por pensar el otro principio. Así como Heidegger piensa el Ser como acontecimiento-apropiador, explicita este concepto mediante la *expresión esencia del Ser* (*Wesung des Seyns*) (7). La esencia del Ser traza la transformación en el tránsito hacia el otro principio y señala el viraje histórico en el camino de pensar el Ser mismo. En el tránsito hacia el otro principio, la verdad del Ser deviene esencia del Ser. De este modo pueden especificarse más de cerca los aportes de las *Contribuciones* como una filosofía del tránsito de la esencia del Ser. Ésta pone al descubierto la verdad del Ser y es portadora por ello de la esencia de la verdad. «Toda esencia es esencia» (66). ¿Pero qué dice propiamente *esencia*?

Este término hace mención a la esencia (*Wesen*) entendida no sólo en el sentido sustantivo de permanencia, duración o presencia (*An-wesen*), sino en el sentido activo de lo que sobreviene o se hace presente en el perdurar. La esencia expresa el rasgo activo y entelequial de la esencia. Es el impeler esencial que se despliega en el tránsito, o bien, el impeler que actúa de manera persistente en el desplegamiento del Ser. La esencia es, en cuanto actuar esencial o presentificación del Ser mismo, el principio primigenio (58) que se realiza como el otro principio. A causa de la esencia, la esencia del Ser se comprende históricamente (32). Ella pone al descubierto la naturaleza más íntima del Ser mismo. «Pero en éste lo más extremo, la palabra, tiene que emplear violencia, y *esencia* no debe nombrar algo que se encuentre nuevamente *más allá* del Ser, sino que debe llevar a la palabra lo que le es más íntimo, el acontecimiento-apropiador» (286). La esencia del Ser es designada como acontecimiento-apropiador. «El acontecimiento-apropiador constituye la esencia del Ser» (8), presentifica el Ser en el desplegamiento del tránsito. «El Ser esencia como acontecimiento-apropiador» (30). Éste no puede representarse en el plano del ente o como algo presente. «El acontecimiento-apropiador no se halla nunca abierto a la luz del día como un ente o como algo presente» (342). Él escapa a la representación inmediata del ente. Como esencia del Ser mismo, tampoco se alcanza directamente o por sí mismo, lo cual concuerda con la imposibilidad de que las *Contribuciones* estén en condiciones de ensamblar el «libre ajuste de la verdad del Ser a partir de éste mismo» (4). El acontecimiento-apropiador sólo puede experimentarse en el viraje (*Kehre*) (407) que ejecuta el tránsito y, por tanto, sólo en el forjamiento del camino regresivo hacia él. Él esencia históricamente en el tránsito y es,

como presentificación del Ser mismo en el tránsito, búsqueda y, al mismo tiempo, fin. En el tránsito el acontecimiento-apropiador se revela en su propiedad.

En *tiempo y ser* tiene lugar un abandono del ser, pero no sólo del ser del ente y del ser del *Dasein*, sino del Ser mismo, en beneficio del acontecimiento-apropiador. El Ser mismo debe desaparecer cuando se determina en su propiedad. En este sentido, el acontecimiento-apropiador expuesto en *Tiempo y Ser* rebasa la interpretación que hace Heidegger en las *Contribuciones*. Mientras en *tiempo y ser* se va más allá del Ser y el tiempo mismos y se enfatiza la mismidad que el acontecimiento-apropiador alcanza en el retraimiento de su donación y en la desapropiación de sí mismo, en las *Contribuciones* el acontecimiento-apropiador sólo logra su mismidad en la apertura de su esencia, la cual se realiza en el plano del espacio de juego del tiempo, con relación al despejamiento (*Lichtung*) del acontecimiento-apropiador en el *Da* del *Da-sein*. Naturalmente tal despejamiento es impensable sin el retiro y ocultamiento del acontecimiento-apropiador, con lo cual se pone en evidencia el doble rasgo inherente a este concepto.

b) El entre (*Zwischen*) como apertura del tránsito

Heidegger examina más de cerca la noción de tránsito en virtud del entre (*Zwischen*). Instala la apertura del tránsito en el «en medio (*Inmitten*) del entre» (23). Piensa el acontecimiento-apropiador en la esencia del Ser como medio (*Mitte*) (13). «El acontecimiento-apropiador es el medio que se indaga y se procura por sí mismo, en el cual debe pensarse previamente toda esencia de la verdad del Ser» (73). La noción de entre concierne entonces a la esencia del Ser como acontecimiento-apropiador, y por eso su significado escapa a la representación corriente de un intervalo comprendido por dos lugares en el espacio o por dos momentos que suceden en el tiempo. El entre tampoco designa una aprioridad idealista en su relación con lo suprasensible. No tiene el sentido de la trascendencia que se establece en conexión con el hombre. Él es la apertura originaria del tránsito que acontece en medio de los dos principios, en su *inter*. El entre es el espacio de juego en el cual éstos divergen y convergen al mismo tiempo. Es su momento de tensión. No es el sido del primer principio, ni el futuro del otro principio en cuanto tales, sino el constante surgimiento de su transición a partir de él mismo. El entre expresa el medio del que emerge el intercambio antagónico de ambos principios, de tal suerte que de él brota su íntima unificación en el acontecimiento-apropiador. Los dos principios no pueden excluirse uno del otro de manera indiferente, ser el uno

sin el otro como algo fijo en sí. Lo que son en sí mismos tan sólo puede experimentarse en el inter-cambio que se realiza en el entre. Sólo la entreabilidad del tránsito abre la posibilidad de lo nuevo y la despedida de lo viejo. «El entre esencia sin mediación como el fundamento de los contrapuestos en él» (471). El fundamento como medio proporciona al tránsito su carácter histórico. En el entre se hace presente la transición transformadora al otro principio y, con ello, a un pensar primigenio. En su espacio de juego se experimenta la diferencia (*Unterschied*) de ambos principios y su origen común en la esencia del Ser como acontecimiento-apropiador. El entre de la diferencia en y por el Ser es el paraje sobre el cual éste, «esencia de modo tempo-espacial [...]» (263).

Heidegger entiende por entre el Ser mismo, en cuanto es proyectado (*er-dacht*) por el pensar primigenio. Este pensar es primigenio porque piensa no simplemente el ser (*das Denken des Seins*), sino ante todo a partir del Ser mismo (*das Er-denken des Seyns*), y lo primigenio en él es transitorio porque se establece en el tránsito al otro principio. Proyectar (*er-denken*) no significa aquí ningún idearse, imaginarse, figurarse, es decir, una invención arbitraria, sino el pensar que al preguntar por el Ser, lo reta a determinar el preguntar (86). El *Er-denken* designa un pensar originario, por cuanto piensa a partir del Ser mismo. La pregunta por la verdad del Ser pregunta por su proyección en el entre, a partir del Ser mismo. El entre es el camino que conduce al pensar a proyectar el Ser (86) que determina el camino desde sí mismo. El pensar proyecta el Ser mismo en su esencia, esto es, lo piensa en la entreabilidad del tránsito. Pensarlo de este modo quiere decir que el proyectar el Ser emerge de su esencia (456). La proyección del pensar es pensar entonces a partir de las profundidades del Ser. «El camino de la proyección, mientras más auténtico sea el camino hacia el Ser, se hace mucho más incondicionado y determinado por el Ser mismo» (86). El pensar accede al ser, como el Ser mismo, en virtud del proyectar. «El proyectar salta de manera originaria (*erspringt*) al Ser mismo como el entre» (428). El Ser mismo pensado como el entre acaece de manera anticipada en el medio del ya no del primer principio y del aún no del cumplimiento del otro principio. El entre experimenta la esencia del Ser en la confrontación de ambos.

La experiencia de la entreabilidad abierta en el tránsito por el acontecimiento-apropiador exige una renuncia (*Verzicht*) y una decisión (*Entscheidung*). En la renuncia se renuncia a la sujeción y dominio del primer principio, lo cual no significa evadirlo, y en este sentido deshacerse y apartarse de él. Antes bien, la renuncia como presupuesto del entre implica no sólo un persistir en su inhospitabilidad, sino, incluso, una lucha y un padecimiento en este persistir. En la renuncia

se persevera ante lo extraño del entre, en el que el Ser mismo esencia su verdad y se prepara la decisión para asumirla. El Ser mismo es lo que se decide en la decisión. Ésta concierne «al medio más íntimo de la esencia del Ser mismo» (88), en el cual se decide el tránsito al otro principio, pues el tránsito forja la decisión más originaria y, por tanto, más histórica (229). La decisión más originaria se lleva a cabo en el tránsito, porque es determinada por la verdad del Ser, esto es, por la esenciación distendida en el tránsito, en la cual alcanza «la forma necesaria de cumplimiento de la *libertad*» (103). La decisión mantiene abierta la confrontación en el tránsito, «el despejamiento (*Lichtung*) para lo que se oculta y lo aún in-decيدido» (*Un-entschiedene*) (88). La entreabilidad del tránsito es así el lugar propio de la decidibilidad (*Entschiedenheit*). Disponerse al tránsito significa arriesgarse a saltar al Ser y su verdad. La osadía abismal del salto, entendida como un favor (*Gunst*) (462), prepara la proyección del Ser.

c) Ruptura y riesgo del salto en el tránsito

Cuando se pregunta por el significado del «salto» en las *Contribuciones*, es necesario preguntar por su naturaleza, desde dónde y hacia dónde se orienta y de dónde resulta la necesidad de saltar de lo uno a lo otro. Este saltar de lo uno a lo otro no es para Heidegger un movimiento progresivo de un principio al otro, con el que se busca la fundamentación de un saber cada vez más sólido y seguro, y con el que se pretende abandonar a la vez un saber cada vez más incierto y cuestionable. El salto tampoco es un movimiento que dependa del quehacer humano y de su decisión de incursionar en lo inaudito e irracional. Él no resulta del querer invertir una tradición, con el fin de explorar horizontes desconocidos. Este ajuste o fuga es ciertamente un proceso, mas no continuo, sino discontinuo y sujeto a la irrupción de su abismabilidad. El salto no se da en el plano del ente, sino en el del Ser. Pertenece al dominio del Ser, de tal suerte que el salto al Ser es al mismo tiempo un salto del Ser. El Ser abre la posibilidad del salto y, con ello, del asalto a lo extraño y único del otro inicio. El salto al otro inicio es un salto en el entre, es decir, en el paraje de la confrontación. El salto acarrea una ruptura y, por tanto, un desprendimiento violento, pero al mismo tiempo la irrupción de una apertura y una aparición. Al salto concierne el «al mismo tiempo», lo cual quiere decir que no acontece en el tiempo, de manera sucesiva, sino simultánea, en el sobrevenir imprevisible y espontáneo de su aparecer. El salto acaece en el medio de modo súbito, como irrupción del instante en el tránsito.

La ruptura que lo caracteriza expresa una inversión de la tradición metafísica, en la cual el salto rompe con todos los modos en

que ésta asume el ser para proyectar la esencia de la verdad del Ser mismo. Pero el salto también afecta a *Ser y Tiempo*, o sea, además de la entidad del ente, altera la mirada ontológico-fundamental del ser. Ciertamente *Ser y Tiempo* se involucra en el ámbito del preguntar fundamental y es «el tránsito hacia el salto» (234), pero éste permanece incomprendido mientras se lo quiera explicar desde esa obra, pues el salto tiene lugar en el pensar histórico del Ser. Esto quiere decir, igualmente, que la interpretación de la temporalidad como sentido del ser del *Dasein* resulta inapropiada para arriesgar el salto al pensamiento del Ser mismo, en cuyo principio «todo ente es sacrificado al Ser» (230).

Mientras el interludio entabla el conflicto del otro principio con el primero y su historia, y articula la complementariedad entre ambos, el salto traza el camino por medio del cual irrumpe la verdad del Ser mismo. Abre este dominio al proyectar el tránsito al otro principio, a partir del interludio. El salto es apertura de la verdad y, en cuanto apertura, posibilita el planteamiento de la pregunta por la esencia del Ser, es decir, hace posible la formulación de la pregunta fundamental. El tránsito hacia ésta se realiza en el salto y en la experiencia de la entreabilidad de éste, razón por la cual el tránsito hacia la pregunta fundamental no puede ser progresivo, pero tampoco inmediato (233). Lo que se lanza en el salto es el Ser, a partir del Ser y con miras al Ser. Abre un dominio completamente diferente, porque en él tiene lugar un arrojamiento a la pertenencia del Ser en el sentido de su entrada a lo abierto de la esencia como acontecimiento-apropiador (227). «El salto es el aprestarse (*Bereitschaft*) para la pertenencia al acontecimiento-apropiador» (235). En tanto en él se transita de la diferencia ontológica (*Ser y Tiempo*) a la verdad del Ser como acontecimiento-apropiador y, con ello, al otro principio del pensamiento (250), el salto efectúa un viraje hacia el otro origen, ocasionado precisamente por el llamado del acontecimiento-apropiador.

Si bien el salto se manifiesta de diversas maneras en la esencia de la verdad del Ser mismo, «el salto más propio y más amplio es el del pensar» (237). Al pensar pertenece el salto y es determinado, por tanto, por éste, y no al contrario. Para Heidegger pensar es siempre pensar el Ser, a partir de éste como acontecimiento-apropiador. Pensarlo de este modo es pensarlo como un salto a lo impensado en lo ya pensado, de tal suerte que abre con ello un espacio de juego al pensar, permitiéndole divisar el Ser como donación original. En su disposición de pensar lo impensado, el pensar es arrojado al salto y sólo puede ser así un proyecto liberador de la verdad del Ser.

La irrupción del camino del pensar que salta a la verdad del Ser mismo abre una hendidura (*Zerklüftung*) en la intimidad del Ser,

en la que el pensar experimenta su verdad abismal. La hendidura establece la ruptura del salto en la cual el pensar experimenta el Ser como abismo (*Abgrund*). La hendidura del Ser menciona el salto al abismo que el pensar experimenta en la verdad del Ser. Pero esta apertura del abismo no significa la completa ausencia de fundamento, esto es, no hay que entenderla como una postura nihilista. Ciertamente el entre abismal conlleva una negación, pero ésta concierne originariamente al Ser mismo y, por tanto, al acontecimiento-apropiador y a su insondable retraimiento. El retraimiento aloja en su desapropiación (*Enteignis*) el abismo del Ser. La negación del fundamento impresa en el abismo hace mención al fundamento en el plano de la metafísica. En el entre se niega el fundamento metafísico y se instaura la hendidura abismal con la que se salvaguarda la verdad del Ser. La instauración del abismo en el entre es la apertura de la esencia del Ser, en virtud de la cual éste se retrae de su relación con el ente, es decir, se abisma en el sentido de volverse sobre sí mismo y de fundarse en él mismo como acontecimiento-apropiador. En el salto abismal del entre, la filosofía se fundamenta a sí misma.

La hendidura abismal del Ser abierta por el salto conlleva un riesgo (*Wagnis*) en la incursión del pensar en el otro principio. El riesgo del salto es un paso decisivo para asumir el Ser más allá de los entes, más allá de la diferencia ontológica, ya que la osadía del salto demanda el abandono del ser, para ser en lo otro, a saber, en el Ser mismo. El salto es para Heidegger la empresa más arriesgada del pensar primigenio en su lanzarse por primera vez al ámbito de la historia del ser (227). No hay principio sin salto, esto es, sin el apartamiento y la apertura producidos por la hendidura. Tampoco se experimenta el otro principio sin la osadía por la verdad del Ser. La osadía del salto en procura de esta verdad presupone el desprendimiento del primer principio y el ponerse en camino del Ser como acontecimiento-apropiador. El riesgo del salto proporciona la experiencia del otro principio del pensar. Pero para la realización de esta experiencia se requiere de una vasta preparación. Es necesario proyectar el salto al otro principio en el entre abismal del acontecimiento-apropiador. Preparar el salto significa persistir en el trazo de su dirección para acometer en su «pertenencia al acontecimiento-apropiador» (235).

5. *La concepción del tiempo en las Contribuciones*

a) El tiempo del tránsito

La noción directriz del tránsito expuesta por Heidegger en las *Contribuciones* genera un cambio en la elaboración de la pregunta por

el ser, con el cual la filosofía del tránsito no sólo se distancia de la concepción metafísica del ser, propia del primer principio, sino también de su exposición ontológico-fundamental desarrollada en *Ser y Tiempo*, con la que Heidegger se desprende de ese principio y prepara, al mismo tiempo, la incursión en el segundo principio. Dicho cambio concierne igualmente al tiempo, mas no en el sentido de que la transformación de la interpretación de esta noción se desprenda de la forma de preguntar por el ser. Antes bien, el cambio en la formulación de la pregunta por el ser se proyecta en el modo de preguntar por el tiempo. Esto es válido igualmente en las *Contribuciones*, o sea, con relación al Ser como acontecimiento-apropiador. El tiempo del tránsito es el tiempo del acontecimiento-apropiador.

En las *Contribuciones* no se trata de hacer ya un análisis existencial del *Dasein* sobre la base de la temporalidad, sino del tiempo concerniente al Ser mismo y, por tanto, de una nueva idea del tiempo que determina, como se verá, la filosofía del tránsito. Con esta tesis se pretende tomar posición frente a la creencia de que el concepto de tiempo pasa de ser el concepto determinante de *Ser y Tiempo* a ser simplemente una noción suplementaria y superficial en las *Contribuciones*, debido a que Heidegger no se ocupa temáticamente de él en esta obra. Para mostrar que el tiempo es una idea dominante en las *Contribuciones*, es necesario examinar su función como tiempo del tránsito. Es menester, por tanto, indagar por el tiempo abismal del entre, esto es, por el tiempo en que acontece el salto al otro principio. A la entreabilidad del salto pertenece el acontecimiento-apropiador, pues es la condición que hace posible el ensamblamiento de los diferentes ajustes en la unidad del tránsito. Por eso, la tarea central que debe emprender ahora la presente interpretación de las *Contribuciones* consiste en preguntar por el tiempo propio del acontecimiento-apropiador, es decir, por el tiempo en el que el acontecimiento-apropiador *acaeece* en la entreabilidad abismal del tránsito. El tiempo del acontecimiento-apropiador constituye la piedra de toque de las *Contribuciones* y la concepción más radical de dicho concepto en el pensamiento de Heidegger, aunque no lo haya expuesto en forma temática. Pero su radicalidad en la realización de la tarea anterior, sólo puede manifestarse mediante una mirada retrospectiva del tiempo desde la pregunta directriz del primer principio, pasando por la proyección de *Ser y Tiempo*, a la pregunta fundamental, en su intento por superar el primer principio.

Para la tradición metafísica el tiempo no alcanza el rango de verdad que se le asigna al ser, dado que este concepto sólo es válido en el ámbito de lo sensible y no de lo suprasensible, como es el caso del ser. El concepto metafísico del ser compete a la entidad del ente,

como algo imperecedero y constante, y se sustrae por ello al fluir del tiempo. Así como éste se encuentra despojado del ser, es necesario atribuirle a la entidad del ente un carácter esencialmente atemporal. Sin embargo, a pesar del desfasamiento de ser y tiempo en la historia metafísica del ser, también en ésta el tiempo permanece en el olvido y está sujeto a un creciente ocultamiento. La pregunta por la verdad del Ser del tiempo, oculta en la historia de la metafísica, recién es formulada a partir de la pregunta por el Ser mismo. Esta última pregunta permanece ajena al primer principio, por cuanto la metafísica se limita a indagar por el ser del ente con respecto y con base en el ente. Tan sólo el tránsito de la pregunta directriz a la pregunta fundamental da lugar a una nueva formulación de la pregunta por el Ser y, con ello, al planteamiento de la pregunta por el tiempo mismo como verdad del Ser. Sólo ahora el tiempo adquiere «poder» sobre el ser.

En la entidad del ente del primer principio permanece incuestionada la pregunta por la verdad del Ser, porque en ella aún no se pregunta por la entidad en cuanto tal. A pesar de ello, la pregunta fundamental se encuentra ya impresa en la pregunta directriz, por corresponder justamente al tiempo la función de suministrar la entidad, comprendida como el constante ser-presente. La apertura de la entidad es siempre proyecto, aunque aún no se comprende en éste el tiempo mismo y, por eso, la esencia del ser se mantiene aún oculta en la pregunta directriz. La esencia del primer principio funda, con base en el tiempo, la esencia de la verdad. Al tiempo se debe entonces el salto de la pregunta directriz a la pregunta fundamental. Sin embargo, este salto no se efectúa de inmediato, porque él se da en la entreabilidad del tránsito o, más exactamente, en el tiempo del tránsito. El tiempo del tránsito es el tiempo instaurador del salto a la verdad del Ser, pues es el tiempo del otro principio. Si bien el primer principio concibe el tiempo sobre la base de un presente que se apoya esencialmente en la presencia del ente, tal principio tampoco se inquieta por preguntar por qué la integridad del tiempo reside en el presente separado del pasado y el futuro. Esta pregunta pertenece al preguntar fundamental y hace parte de los aportes esenciales de las *Contribuciones* a la filosofía y a su nueva concepción del tiempo.

El primer principio y el otro principio coinciden en destacar la dimensión del presente en el tiempo. Sin embargo, la forma de enfocarlo es completamente diferente en ambos. En efecto, mientras al centrar el tiempo en el presente y al restringir la presencia a la apertura del ente como ente el primer principio no se ocupa del pasado y del futuro para dar cuenta de la verdad del Ser, estas dos dimensiones intervienen solamente a la luz del otro principio, de tal

suerte que la verdad del Ser, propia de este principio, se descubre originariamente en el presente, como la unidad del tiempo. Puesto que esta dimensión del presente pertenece al otro principio y concierne por tanto a la verdad del Ser, ella no es un mero retomar el presente tal y como es asumido por el primer principio, pues éste hace referencia a la presencia del ser y no a la verdad del Ser. La nueva dimensión del presente tampoco puede reducirse a un simple límite entre un no ser ya y un no ser aún. Al contrario, ella cumple una función unificadora, en virtud de la cual es necesario atribuir el Ser tanto al sido como al porvenir. El ocultamiento de esta noción de presente en el primer principio, lleva a reflexionar sobre éste como verdad del Ser y conduce a pensarlo como constitutivo de la esencia del Ser. El presente, así concebido, es la dimensión originaria del acontecimiento-apropiador, en la cual éste se oculta al mismo tiempo que da a ver.

El presente como la dimensión originaria del acontecimiento-apropiador es el portador del fenómeno de la temporalidad (*Temporalität*). En la temporalidad la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se eleva a la unidad de sus *ékstasis*. La temporalidad es en este sentido la donadora de la temporalidad, en tanto establece la unidad de su horizonte. Pero no se agota en su donación, o sea, en la trascendencia de su horizonte, pues se retrae a sí misma en su donación. Precisamente por su retraimiento puede presentificarse en la temporalidad. En su retraimiento la temporalidad expresa la idea del tiempo mismo y es el sentido del Ser en general. Por esta razón, la temporalidad, y no la temporalidad, constituye el tiempo *originario*. En la temporalidad, como apertura del Ser mismo, descansa la temporalización de la temporalidad *ekstática*. Puesto que en este tiempo originario se arraiga el Ser en cuanto tal como un todo, la temporalidad del Ser proyecta el camino histórico del ser. Por eso no es extraño que Heidegger la mencione en las *Contribuciones* con relación al acontecimiento-apropiador. «El presentimiento inexpressado del acontecimiento-apropiador se presenta en primer plano y al mismo tiempo en el recuerdo histórico (*ουσία, παρουσία*) como “temporalidad”: el acontecer (*das Geschehnis*) de la sustracción (*Entrückung*) que preserva lo sido (*Gewesend-bewahrenden*) y anticipa lo venidero (*Künftigend-vorausnehmenden*), y esto quiere decir, apertura y fundación del *Da* y, con ello de la esencia de la verdad» (73-74).

En el retraimiento de la temporalidad acontece el arrobamiento del sido y, al mismo tiempo, del porvenir. Estas dimensiones aluden respectivamente al primer principio y al otro principio. La temporalidad hace presente, es decir, *esencia* el tránsito *entre* ellos y expresa, en consecuencia, un presente que unifica sido y futuro.

Dado que éstos se presentifican *al mismo tiempo* en la temporalidad, ésta es el momento esencial en que acontece el salto abismal del entre. En ella se proyecta de este modo la esenciación de la verdad del Ser y, por esta razón, la temporalidad funda el tiempo del acontecimiento-apropiador. Ella porta la necesidad del tránsito de la pregunta directriz a la pregunta fundamental (74).

La temporalidad del acontecimiento-apropiador resuena ya en *Ser y Tiempo* «como verdad de la esenciación del Ser» (74). No es casual entonces que esta obra contenga «el primer anuncio (*Anzeige*) de la esencia de la verdad en el sentido del despejamiento del espacio de juego, abierto de acuerdo con la sustracción, en la cual se oculta el Ser y ocultándose se ofrece expresamente por primera vez en su verdad» (433). El tiempo pertenece al proyecto (*Erdenken*) de la verdad del Ser mismo, de la cual la temporalidad propuesta en *Ser y Tiempo* constituye el primer anuncio. Este primer anuncio indica que *Ser y Tiempo* prepara la esenciación del Ser mismo, esto es, la incursión al otro principio, a partir de la temporalidad. En este sentido dicha obra hace presencia en las *Contribuciones*. La temporalidad proyecta *Ser y Tiempo* a la pregunta fundamental, es decir, a la esenciación histórica de la verdad del Ser como acontecimiento-apropiador. Pero Heidegger no elabora en dicha obra una temporalidad del Ser. Ésta no abre explícita y temáticamente el camino histórico del Ser, por cuanto la temporalidad del Ser presupone un viraje (*Kehre*), esto es, un cambio de la ontología fundamental y una regresión al camino histórico del Ser. Ciertamente *Ser y Tiempo* tiene ante la mirada dicho camino, dado que prepara la esenciación del Ser mismo, pero *Ser y Tiempo* tan sólo elabora la temporalidad *ekstática* del *Dasein* y se mueve en el horizonte de la comprensión del ser. Recién la superación de este horizonte abre el tránsito a la esenciación del Ser como acontecimiento-apropiador. Tal superación implica el viraje de la temporalidad a la temporalidad, ya que ésta y no aquélla puede realizar la «madurez del tiempo» (*die Reife der Zeit*), adscrito al acontecimiento-apropiador como la «vacilante denegación» (*zögernde Versagung*) (268).

El tiempo de la esenciación del Ser tiene un carácter histórico, mas no en el sentido de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein* expuesta en el plano ontológico-fundamental de *Ser y Tiempo*, porque ella pertenece al dominio de la temporalidad. En cambio, la historicidad del Ser mismo se funda en la temporalidad. Ésta confiere a la esenciación un rasgo histórico. La historicidad del tránsito trata de la esenciación del Ser mismo y, más concretamente, de la «completa esenciación del abismo tiempo-espacial y, con ello, de la verdad» (32). La historicidad del Ser mismo se arraiga en el tiempo como tiempo-espacio (*Zeit-Raum*). Heidegger trata más de cerca el

tiempo histórico del tránsito como espacio de juego del tiempo (*Zeit-Spiel-Raum*) y lo aborda en su sentido específico y más radical como instante histórico del tránsito (*der geschichtliche Augenblick des Überganges*) (12).

b) La instauración del ser del *Da* como tiempo-espacio

Heidegger alude con frecuencia a la noción de tiempo-espacio a lo largo de las *Contribuciones* y la trata de manera específica en el cuarto ajuste, a saber, la fundación (*die Gründung*). Aparece exactamente en el cuarto numeral de este ajuste bajo el título *El tiempo-espacio como el abismo* (371). En las *Contribuciones*, el tiempo-espacio debe entenderse entonces a partir de la función de la fundación, y con relación al significado de la hendidura abismal en la verdad del Ser.

La fundación se realiza en el tránsito y por esta razón no designa ninguna fundamentación metafísica del ente en su ser, pero tampoco es un fundamento transpuesto a un nivel superior en el sentido de un «meta-fundamento» de la entidad del ente. Lo que la fundación busca fundar no es el ente, sino la verdad comprendida como verdad del Ser. La fundación es la instauración del Ser en su verdad como esencia. La instauración emprendida por la fundación escapa a la comprensión metafísica del ser, por cuanto, «mientras más exclusivamente el pensar se dirige al ente y busca por sí mismo *lo más ente* como fundamento (Descartes y la época moderna), tanto más decididamente se aleja la filosofía de la verdad del Ser» (170). Así como no se pregunta por el Ser mismo en el primer principio, tampoco se indaga en él por el ser-fundamento del fundamento, motivo por el cual éste permanece oculto. El problema ahora consiste en saber cómo efectúa la fundación su función instauradora. Para dar cuenta de este problema es necesario considerar tanto lo fundante como lo fundado en la fundación. Lo primero es el acontecimiento-apropiador, lo segundo es la noción del *Da-sein*. En la fundación se trata entonces de la instauración y apropiación del *Da-sein* en virtud del Ser como acontecimiento-apropiador o, en otros términos, del enraizamiento abismal en éste del *Da-sein*.

Al igual que *Ser y Tiempo*, también las *Contribuciones* se separan de la concepción metafísica del hombre como animal racional. Sin embargo, en vista de que en esta última obra se busca dejar surgir el *Dasein* desde la esencia de la verdad, y no ya desde la existencia como el modo de ser en el que el hombre se comprende en su propio ser, en ellas se abandona una analítica, así como una temporalidad del *Dasein*. Dentro de la pregunta fundamental no se trata tanto del *Dasein* como del *Da-sein*, el ser del ahí. La funda-

ción instaure la verdad del Ser como *Da-sein*. Éste es su presentificación y justificación, pues constituye la apertura del Ser como tal. El *Da-sein* como ser del ahí es la determinación esencial que le procura la verdad del Ser, pero al mismo tiempo él se consolida en ésta, esto es, en su salto al acontecimiento-apropiador (251), como su cumplimiento. El acontecimiento-apropiador muestra la verdad del Ser y el *Da-sein* en su copertenencia, o bien, en la unidad de su determinación recíproca. Pero esta copertenencia no se presenta en el sentido de una referencia «externa» del *Da-sein* al Ser, sino como una referencia con el Ser que «pertenece a la esencia del Ser mismo» (254). El acontecimiento-apropiador instaure la apertura originaria del *Da-sein* al Ser, que Heidegger denomina «despejamiento del Ser mismo» (298). Pero en la apertura propia de este despejamiento no se trata de un desocultamiento completo. «El ocultamiento-luciente (*lichtende Verbergung*) esencia como fundación del *Da-sein*» (344). Al desocultamiento ínsito a la apertura del *Da-sein* en la esencia pertenece el despejamiento del ocultarse (*Lichtung des Sichverbergens*) presente en el esencia del acontecimiento-apropiador (297). «La verdad del Ser no es nada menos que *esencia de la verdad*, comprendida y fundada como ocultamiento-luciente, el acaecimiento del *Da-sein*» (189). La verdad del Ser se patentiza en la apertura del ser del *ahí*, del ahí en su ser, es decir, en su esencia. El acontecimiento-apropiador realiza la fundación del *Da-sein* en la irrupción del Ser abierto en el *Da (ahí)*.

El *Da* no tiene en Heidegger el sentido espacial del «aquí» o del «allá», sino del despejamiento del Ser mismo. «El *Da* no significa un aquí o allí determinables en cada caso de alguna manera, sino que menciona el *despejamiento* del Ser mismo, cuya apertura recién otorga el espacio para todo posible aquí y allí» (298). El *Da* es la apertura del Ser como tal, en cuanto es apropiado (*ereignet*) por este mismo, esto es, acaece en el despejamiento de la esencia del Ser como acontecimiento-apropiador. El *Da* es por ello el portador de la verdad del Ser (299), aunque su apertura no puede ser tan sólo despejamiento, sino, al mismo tiempo, ocultamiento. Este despejamiento para el ocultamiento (*Lichtung für die Verbergung*) (350) en la esencia pone de manifiesto el rasgo abismal de la fundación en el *Da* (350), o sea, el retraimiento relativo al acontecimiento-apropiador en su hacerse presente como instaurador del *Da*. El *Da* es la presentificación del acontecimiento-apropiador en la temporalidad del presente, y en este sentido la respuesta específica a la pregunta por la fundación de la verdad como el salto al «proyecto más extremo de la esencia del Ser» (230).

Heidegger da un paso más en dirección a la instauración de la verdad del Ser a partir del ser del *Da*, cuando aborda esta apertura

originaria en la instancialidad (*Inständigkeit*) del tiempo-espacio como el ensamblamiento (*Gefüge*) de la verdad del Ser (371). Por eso Heidegger estima necesario preguntar «cómo y como qué el tiempo-espacio pertenece a la verdad del Ser. Qué sea la verdad misma no se puede decir por sí de manera suficiente con anterioridad, sino en la justa comprensión del tiempo-espacio» (372).

Heidegger contrapone este concepto a la representación corriente de un espacio del tiempo (*Zeit-Raum*) (377), en el sentido de un período o de una medida de tiempo. El tiempo-espacio está igualmente desligado de la concepción física, según la cual se daría un acoplamiento de espacio y tiempo, de tal suerte que este último sería simplemente la cuarta dimensión de la tetradimensionalidad espacial (377). En dicho concepto tampoco se trata de pensar el tiempo en el plano de la yoidad, y el espacio en el plano de la coseidad (376). El tiempo-espacio expuesto por Heidegger en las *Contribuciones* coincide con el modo como lo aborda en la conferencia *tiempo y ser* (15), pues tampoco aquí puede entenderse en el sentido de un espacio entre dos puntos de tiempo o de una cuantificación física. En la conferencia, tiempo-espacio no indica un espaciamiento del tiempo, sino el juego de la temporalización o desplegamiento del tiempo mismo en la unidad de su triple presencia, a saber, como presente, sido y futuro. En tal temporalización, no se trata empero del carácter *ekstático* de la temporalidad, sino del alcanzar (*Reichen*) del tiempo como unidad del juego de tensión de sus tres dimensiones, en su procurar recíproco. Heidegger hace descansar la unidad de presente, sido y futuro en el interludio (*Zuspiel*) y, con ello, en la *cuarta dimensión* del tiempo, a partir de la cual deben pensarse las otras tres dimensiones como cercanía (*Nähe*). Aunque él enfoca el concepto de tiempo-espacio en las *Contribuciones* en un contexto diferente, que difícilmente permite vislumbrar una conexión con *tiempo y ser*, también en ellas dicho concepto encierra un rasgo esencial y radicalmente temporal.

El tiempo-espacio obedece en las *Contribuciones* a una unidad originaria que Heidegger denomina raíz común (*gemeinsame Wurzel*) de ambos, la cual a pesar de ser diferente tanto del tiempo como del espacio, es la condición que ambos elementos requieren para constituir la verdad del Ser (378). El tiempo-espacio menciona la hendidura propia del entre en la que acontece el acontecimiento-apropiador, esto es, el entre en el que convergen y divergen al mismo tiempo el «abandono del ser y la señal (¡el estremecimiento de la vibración del Ser mismo!) (*das Erzittern der Schwingung des Seyns selbst!*)» (372). El tiempo-espacio es en cuanto entreabilidad, «permanecer camino (*Weg-bleiben*) del fundamento» (379).

Heidegger comprende el tiempo-espacio como el abismo en el que se experimenta «la esenciación originaria del fundamento» (379). Abismo y fundamento son términos que se excluyen recíprocamente en su uso corriente, mas no en el sentido que Heidegger les atribuye. Abismo no significa sin fondo o lo infundado, sino el ocultamiento propio inserto en el despejamiento que se presentifica como acontecimiento-apropiador. A su despejamiento pertenece el retraimiento de sí mismo. El fundamento reclama el abismo (381), porque éste funda en tanto se mantiene fuera del fundamento. Este mantenerse fuera es un ocultamiento de lo abismal en su rechazo al fundamento (379). Mas su rechazo del fundamento no es un darle la espalda, sino «un tipo preeminente de apertura» (379), en el cual «acaecce el despejamiento originario (*die ursprüngliche Lichtung*)» (380) de la esenciación de la verdad. No casualmente Heidegger determina el abismo como el «rehusar vacilante (*zögernde Versagung*) del fundamento» (380). El retraimiento es la instancia de la abismalidad del Ser. Sólo en cuanto abismo, *la verdad funda como verdad del acontecimiento-apropiador*» (380), porque en él se afinca la verdad como fundamento-originario (*Ur-grund*). «El fundamento-originario sólo se abre como ocultándose en el abismo» (380). Ciertamente lo que funda en el fundamento-originario es el acontecimiento-apropiador, siempre y cuando se experimente en la esenciación de su verdad, esto es, en el tiempo-espacio como abismo, porque en él se logra la experiencia fundamental del *Da* y se presentifica la unidad del Ser como acontecimiento-apropiador. El tiempo-espacio es el paraje de la esenciación de la fundación abismal del *Da*. Pensar el abismo es pensar el modo como él funda, lo cual sólo es posible si se arriesga el salto en él y se persiste en él, esto es, en el *permanecer-camino del fundamento*. Este permanecer-camino no es otro que el entre en el que se abre el acontecimiento-apropiador y se cumple «el proyecto del origen del tiempo-espacio como unidad originaria a partir del abismo del fundamento» (385).

El tiempo-espacio recoge en sí los aportes de las *Contribuciones* al concepto de tiempo, por cuanto el tiempo-espacio no es otra cosa que el «paraje del instante» (*Augenblicksstätte*) del acontecimiento-apropiador» (30). El instante acaecce en la tensión abismal del entre. El salto es salto en el instante, razón por la cual él es el presupuesto esencial de la transición al otro principio. El instante es la instancia en la que irrumpe el salto. En el paraje del instante el acontecimiento-apropiador encuentra finalmente el momento decisivo de su despliegue en las *Contribuciones*. La conexión entre acontecimiento-apropiador e instante constituye el problema neurálgico de esta obra, por cuanto en el paraje del instante se experimenta originariamente el tiempo del tránsito, o bien, el abismo del

fundamento de tiempo-espacio, y porque el acontecimiento-apropiador sólo puede irrumpir y hacerse presente en el instante. En el instante radica la apertura originaria de su acaecer.

6. *El paraje del instante*

En las *Contribuciones*, a pesar de no contar con una elaboración del instante, las referencias a este término son, no sólo constantes, sino que también suficientemente significativas para indicar su función decisiva en tal obra, pues todos los caminos trazados por Heidegger en ella conducen al instante. Sobre éste recaen los principales conceptos expuestos en las *Contribuciones*, precisamente porque se instauran en él. Pero el peso del instante sólo se descubre a partir del tránsito, cuyo despliegue constituye la unidad de una temporalidad cumplida, comprendida como un todo. El instante es el tiempo del acontecimiento-apropiador que conduce a la entreabilidad del salto, como paraje del tránsito. «El Ser esencia como acontecimiento-apropiador [...] La esenciación es garantizada y puesta a salvo en la verdad. La verdad acaece como el ocultamiento-luciente. El ensamblamiento fundamental (*Grundgefüge*) de este acaecimiento es el tiempo-espacio que emerge de él [...] El tiempo-espacio, como ensamble de la verdad, es originariamente el paraje del instante del acontecimiento-apropiador» (30). Este texto alude al itinerario del tránsito, el cual desemboca en el tiempo propio del acontecimiento-apropiador. Este punto de llegada, que al mismo tiempo es punto de partida, evidencia el aporte específico de las *Contribuciones* a la Filosofía, pues pone de manifiesto el viraje impreso en la formulación de la pregunta por el Ser y entraña una transformación del pensar. A éste concierne esencialmente pensar el instante del acontecimiento-apropiador y por eso debe abandonar los parámetros de la temporalidad de la existencia expuesta en *Ser y Tiempo*, y con ello su concepción del instante.

El camino ontológico-fundamental de la pregunta por el Ser es trazado por el horizonte del tiempo, como ser del *Dasein*. Heidegger aborda el instante en la temporalidad *ekstática* del *Dasein* como el sentido ontológico de la cura, de tal modo que el pre-ser-se se funda en el futuro, el ser-ya-en en el sido y el ser-con en el presente. Él introduce el instante con relación a este último *ékstasis*, concretamente en la situación del estado de resuelto, en la cual se abre de golpe al *Dasein* el todo de sus referencias al mundo. Heidegger llama «instante» al presente propio que se temporaliza en la presentificación (*Entgegenwärtigen*) y reunión de los otros dos *ékstasis*. Lo determina específicamente en el parágrafo 68, en tanto él

designa el ser-fuera-de-sí del comprender y, con ello, del presente. El instante ciertamente acaece en el presente, mas no a partir de éste mismo, sino del futuro propio, cuando el *Dasein* asume en su posibilidad más extrema el sido propio. Futuro y sido confluyen en la presentificación del instante, el cual procura al *Dasein* lo que sale al encuentro en la situación (*Ser y Tiempo*, 338), para el trato con lo ante los ojos y lo a la mano. El instante instalado en la situación consolida el sentido ontológico del presente. El instante temporaliza el presente de tal modo que la existencia realiza su sí-mismo propio en la situación y en el *Da*. El *Dasein* resuelto para el instante en el presente es enfocado luego desde el plano de la historicidad (§ 74), en la cual el precursar el futuro retrotrae el *Dasein* a las posibilidades de la existencia adquiridas en el pasado, que el *Dasein* puede repetir por medio de la elección de un héroe, con el fin de ser instantáneo para su tiempo. En el «instante que se repite-precursando (*vorlaufend-wiederholenden Augenblick*)» tiene lugar por tanto una «presentificación del hoy» (391).

El instante expuesto en la elaboración de la pregunta por el Ser a partir del horizonte del tiempo, es transformado, junto con el tiempo, en la ulterior elaboración de la pregunta por el Ser que se experimenta en su esencia histórica como acontecimiento-apropiador. «El tiempo tiene aquí, y correspondientemente todo lo que es aprehendido bajo el título “existencia”, un significado completamente diferente, a saber, el de la fundación del paraje abierto de la instantaneidad (*Augenblicklichkeit*) para un ser histórico del hombre» (234). En las *Contribuciones* el instante tiene que asumirse a partir del viraje ocasionado por el acontecimiento-apropiador, de acuerdo con el cual el instante no puede ser aprehendido dentro de la esfera de la temporalidad, en consecuencia, a partir de un presente «inferido» de un advenir-sido. El instante del acontecimiento-apropiador pertenece a la esfera de la temporalidad. El instante del acontecimiento-apropiador es el causante fundamental del viraje de las *Contribuciones* y hace de éstas la obra cumbre del pensamiento de Heidegger, no simplemente porque descubren y señalan las limitaciones de los caminos trazados en *Ser y Tiempo*, sino porque proponen líneas radicales de pensamiento desde las cuales es posible una reinterpretación de *Ser y Tiempo*, a partir de la temporalidad presente ya en esta obra, es decir, las *Contribuciones* permiten una mirada retrospectiva de *Ser y Tiempo*, desde la cual puede proyectarse el tránsito al preguntar fundamental del otro principio, del cual *Ser y Tiempo* bosqueja la resonancia «de una segunda posición y elaboración de la misma pregunta» (511), aunque formulada de una manera «más originaria» por concernir al Ser mismo.

El instante no se afinca ya en la existencia auténtica, sino que es la caracterización preeminente del Ser como tal, por tanto, completamente despojado de cualquier rastro de subjetividad. La instantaneidad del Ser se experimenta en el tránsito como el entre abismal del salto a la verdad del Ser. «La pregunta, propia del pensar, por la verdad del Ser, es el instante que porta el tránsito. Este instante nunca puede constatarse efectivamente, y mucho menos calcularse. Pero el instante es el que pone el tiempo del acontecimiento-apropiador» (20). El instante como el tiempo del Ser (508) no se instala tanto en el cumplimiento del tránsito como en su apertura en el *entre*, insertado entre lo sido y lo venidero. En la entreabilidad del tránsito sobreviene el salto originario (*Ur-Sprung*) a la esencia originaria (*Urwesung*). Este salto originario se caracteriza por el abismo originario (*der ursprüngliche Ab-grund*), en el cual el instante es mantenido (384). El instante del salto abismal es por tanto la apertura de un ocultamiento-luciente, una apertura a la que pertenece el des-ocultamiento, pero también el retraimiento. La apertura ocasionada por el salto es el paraje del instante. Heidegger determina el paraje del instante como el espacio de juego del tiempo (*Zeitspielraum*) de la verdad del Ser, que se revela en el tiempo-espacio. «El tiempo-espacio, como la unidad de la temporalización y espaciamiento originarios, es a sí mismo originariamente el paraje del instante» (384).

La palabra «paraje» menciona un *topos* en el sentido de un «donde» en el que converge y se hace presente lo diferente en una unidad. El paraje designa el dominio en el que algo toma su domicilio, es el punto de reunión en el que concurren el desde dónde del hacia dónde y el hacia dónde del desde dónde, de tal suerte que el paraje los mantiene reunidos en su copertenencia. Sin embargo, el significado de paraje en la expresión «paraje del instante» va más allá de su representación espacial, pues indica el emplazamiento de lo que se muestra en su procedencia. Paraje del instante no significa una espacialización del tiempo, sino su espaciamiento, esto es, la manifestación de la distensión de su «temporalización» a partir del presente. El presente es el *topos* en que el tiempo se temporaliza en su unidad. Esta unidad se manifiesta en el instante. El presente es el *topos* del instante. La procedencia de su emplazamiento es el Ser. El presente no es la estancia, sino la instancia de la esencia del Ser. Pero esta instancia no se reduce a un presente aislado en sí mismo, sino que denota un presente en el sentido del hacerse presente de la copertenencia de lo en sí separado. El Ser se presentifica en la instancia del entre. La presentificación del Ser en el entre acontece en el instante. El Ser instaure el entre en el instante. En el instante el Ser se muestra como portador del salto. El entre procura la instan-

cia-ocasión de la presentificación del acontecimiento-apropiador en el instante. El paraje del instante atesora el espacio de juego del tiempo a partir del cual se arriesga el salto en la hendidura abismal del Ser, y acontece de este modo la verdad.

El paraje del instante ensambla el tiempo-espacio, de tal suerte que éste acaece como acontecimiento-apropiador, y funda de este modo la verdad del Ser (323). «El tiempo-espacio es originariamente, como ensamblaje de la verdad del Ser, el paraje del instante del acontecimiento-apropiador» (30) o, más exactamente, el paraje del instante instaurado por el viraje del acontecimiento-apropiador (254). Éste funda el tiempo-espacio en cuanto espacio de juego del tiempo de la verdad del Ser. En el tiempo-espacio se trata del primado de un espacio de juego que se realiza en el tránsito como un movimiento, mas no en el tiempo cronológico ni en la extensión espacial, sino en el entre. El movimiento en el entre no tiene el sentido del recorrido de un trayecto; antes bien, hace referencia a la autoproducción del tránsito, esto es, a su dimensionalidad entelequial. El espacio de juego que se produce en el tránsito señala la dimensionalidad abierta por el acontecimiento-apropiador en el tiempo-espacio. Él es el paraje del juego del tiempo-espacio. El tiempo en este espacio de juego escapa a la representación sucesiva y lineal del tiempo, pero también al horizonte de la temporalidad del *Dasein* de *Ser y Tiempo*. El tiempo del espacio de juego del tiempo-espacio es el instante. El instante es el tiempo de la apertura originaria del acaecer que ejecuta el acontecimiento-apropiador.

7. *El instante como apertura del espacio de juego del tiempo*

Las *Contribuciones* constatan plenamente lo que Heidegger había señalado pocos años antes sobre el instante, a saber, que se trata de «un concepto con el que comienza, desde la antigüedad, la *posibilidad* de una época completamente nueva» (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 225). Como se sabe, las *Contribuciones* buscan preparar dicha posibilidad por medio de una filosofía del tránsito, a la cual corresponde precisamente la tarea de producir el proyecto que abre el *espacio de juego del tiempo*, en el cual se piensa originariamente (*erdenkt*) la verdad del Ser. El espacio de juego del tiempo proyecta el ensamblamiento del tránsito en un todo. El instante es la apertura de tal espacio de juego, ya que el tiempo del instante presentifica la totalidad en el ensamblaje de los ajustes. Por ello, el papel decisivo del instante en las *Contribuciones* va más allá de lo que Heidegger dice expresamente en ellas acerca de él, y no sólo en el sentido de que el instante esté ya *ahí* en cada uno de los ajustes,

pues es la manifestación de la fuga (*Fuge*) de la verdad del Ser, sino también y sobre todo porque él antecede a su comprensión. Él siempre se nos escapa cuando pretendemos atraparlo. El instante, como el tiempo del acontecimiento-apropiador, rebasa el plano conceptual y la dimensión de la subjetividad. Él acontece en el libre juego del acontecimiento-apropiador consigo mismo y es el portador de su esclarecimiento, de su despejamiento, pero él mismo se retrae y oculta en la subitaneidad de este despejamiento. El *extraño* instante (Platón) del despejamiento trae a la presencia el poder luciente de un destello, con el cual se abre la posibilidad de que lo oculto sea llevado a lo abierto. No obstante la posibilidad abierta por el instante acarrea siempre algo indisponible, indecible, impensable. El instante, como el *atopon* de lo repentino, porta al mismo tiempo con su irrupción súbita de lo inminente la imposibilidad de un desocultamiento acabado de lo primigenio. Esto quiere decir que en su naturaleza está presente algo oculto que siempre se retrae en la irradiación de su despejamiento. El retraimiento propio del instante indica que le es inmanente algo indecible. Mas sólo de lo indecible en su retraimiento puede irrumpir de repente la inminencia de su destello. La irrupción inesperada y espontánea de lo inminente sigue a un ocultamiento no sólo indecible, sino también impensable. La subitaneidad del instante es inaprehensible para el pensamiento. Éste no puede constituirse en su origen, antes bien, él presupone este origen, algo que él mismo no es ni puede ser por sí mismo, pero algo sin lo cual el pensamiento tampoco tendría lugar.

El instante es el presupuesto para el pensar, por cuanto es el punto de partida para el tránsito del primer principio al otro principio. El pensar primigenio es el pensar que piensa el principio primigenio, algo que no es él, pero a lo que tiene que dirigirse para ser como tal. Pensar es pensar el tránsito del primer principio al otro principio y por eso le corresponde esencialmente pensar el nuevo inicio, esto es, el comienzo que irrumpe en el instante. «La filosofía tiene que producir algo esencial en el tránsito hacia el otro principio: el proyecto, es decir, la apertura fundadora del espacio de juego del tiempo de la verdad del Ser: ¿Cómo hay que ejecutar este único asunto? Aquí permanecemos sin precursores y sin punto de apoyo» (5).

El espacio de juego del tiempo reside en el paraje del instante. La dimensión de este paraje es el presente, pues el instante es el tiempo del presente. A pesar de que la tradición piensa el ser desde esta dimensión, el paraje del instante se le oculta, porque el ser es para ella una presencia permanente y el presente un ahora-límite, separado, por lo tanto, de un ya no ahora y de un aún no ahora. El ser pensado como una presencia permanente se caracteriza por una

atemporalidad que lo mantiene por fuera del tiempo. Frente a dicha permanencia y a un tiempo simplemente «temporal», Heidegger reconcilia ser y tiempo, cuando atribuye una constancia a la temporalización del tiempo, en virtud de la cual el ser alcanza su sentido. Pero en el paraje del instante tal constancia no es aprehendida como persistencia del arrobamiento propio de la temporalidad, conforme al cual el instante «resulta» de la temporalización del futuro y el sido. El instante no es entretejido por estas dos dimensiones, así como el presente tampoco es un ahora permanente (*nunc stans*). El instante atesora el presente como la constancia de la esenciación en el espacio de juego del tiempo. El presente del instante es atemporal, mas no en el sentido de ser «sin tiempo», sino en el sentido de un tiempo que no es «temporal». La temporalidad del instante radica en el «al mismo tiempo» (ἄμα). En el «al mismo tiempo» co-incide el hacia donde del primer principio y el desde dónde del otro principio. La temporalidad del «al mismo tiempo» señala el tiempo del presentimiento y preparación del otro principio en su *confrontación* con el primero. Él es el tiempo de la fuga y del rehusar vacilante (*zögernde Versagung*) de la búsqueda como «descubrimiento (*Fund*) originario en el ocultamiento originario» (80). El «al mismo tiempo» expresa la forma en que irrumpe el instante.

El instante irrumpe a partir de sí mismo en el tránsito. Este momento de la irrupción se caracteriza por confluir en él, al mismo tiempo, meta y búsqueda, pues el instante irrumpe en el entre (*Zwischen*), esto es, en el medio del que emerge el salto abismal al otro principio. El entre es la instancia en la que fulgura el instante, de tal suerte que su fulgurar suspende el flujo uniforme del tiempo y rompe con su concepción lineal. Con su interrupción del tiempo homogéneo impide el intento de experimentar la verdad a partir de lo existente, ya que de este modo se aniquila su peculiaridad, a saber, dejar ver un nuevo comienzo. Pero esto significa franquear el camino que la filosofía ha transitado. El instante no puede ser por tanto un momento de la historia del ser. En su apertura de un nuevo horizonte, el instante acarrea a su vez un desprendimiento, una ruptura y una superación. El instante muestra la dirección en que esto sucede, en tanto pone al descubierto el momento en que el proceso de ocultamiento se transforma en la constante apertura para lo nuevo. Él es el momento de la transformación en la constancia del tránsito, en él fulgura la unidad en la que se instaura la transformación de un nuevo comienzo. La inserción del instante en la entreabilidad del tránsito, abre la posibilidad de una nueva historia y, al mismo tiempo, el desprendimiento de la historia del ser. Por ello, el instante inaugura el fecundo momento de la transformación en la que resplandece y se experimenta el todo del tiempo. En este senti-

do, el instante es un punto de partida, mas no simplemente como el comienzo instantáneo que siempre puede ser. En el contexto de las *Contribuciones* el instante es, ante todo, el tiempo del tránsito y, concretamente, el tiempo del acontecimiento-apropiador. Él es el punto de partida de una transformación, porque a partir de él se efectúa el salto al otro principio y destina, con ello, el tránsito al acontecimiento-apropiador. El instante es la condición de posibilidad que pone en camino el proceso del cambio hacia lo otro. El instante transformador persiste en el salto como el tiempo del «mediodía», por cuanto presentifica el tiempo en su *contemporaneidad* y produce el cambio en la presentificación del presente. En esta presentificación el instante deja aparecer el tiempo como un todo, y por eso ella entraña un presente pleno de contenido, en contraste con el ahora-presente vacío. En su irrupción pulsa el en medio del salto y, por tanto, la apertura abismal del nuevo horizonte.

El instante en el que se arriesga el salto para la fundación de la verdad del Ser, entendida en su sentido específico como la verdad del espacio de juego del tiempo, se aparta así de la noción del instante que se temporaliza en el presentar (*Gegenwärtigen*), a partir de los otros dos *ékstasis* de la temporalidad, futuro y sido. No deja de sorprender el hecho de que Heidegger no considere expresamente el paraje del instante en la conferencia *tiempo y ser*, precisamente cuando busca dar cuenta del tiempo en su propiedad. Sin embargo, aunque él no lo diga expresamente, el instante corresponde allí a la unidad de la tridimensionalidad del tiempo que él piensa en el interludio (*Zuspiel*). Éste es allí el paraje del instante, en el cual se establece propiamente el alcanzar (*Reichen*) del tiempo, esto es, el recíproco alcanzarse al mismo tiempo de futuro, sido y presente. El «al mismo tiempo» alcanzado por la espontaneidad del instante en la reciprocidad de futuro, sido y presente, es la expresión de la unidad a la que Heidegger denomina no casualmente *tiempo-espacio* (*tiempo y ser*, 14). El instante es en esta conferencia la apertura del tiempo-espacio, «en la que se despeja (*lichtet*) el recíproco alcanzarse de futuro, sido y presente» (14-15). En la instancia del instante tiene lugar la tetradimensionalidad del tiempo y por eso el instante es el portador de su propiedad.

8. El instante del acontecimiento-apropiador

En las *Contribuciones* tiene lugar un replanteamiento de la pregunta por el Ser. Este replanteamiento conduce a un cambio en su formulación, en tanto se busca responder en ellas a la pregunta por el Ser mismo a partir de la verdad del Ser. Con la pregunta por la ver-

dad del Ser se prepara el tránsito al otro principio. En el tránsito hacia éste la verdad del Ser se experimenta como esenciación del Ser. En la esenciación el Ser mismo es traído a su verdad. «Esenciación quiere decir el modo como el Ser mismo es, a saber, el Ser. El decir “del” Ser» (484). La esenciación del Ser mismo indica que recién alcanza su mismidad en su desplegamiento *entelequial* en el tránsito. El tránsito es el paraje en que el Ser se realiza a sí mismo como esenciación. Su presentificación en la esenciación pone al descubierto su verdad como tiempo-espacio. El tiempo-espacio de la verdad del Ser abre la distensión del entre. La expansión abierta por el tiempo-espacio es la instancialidad (*Inständlichkeit*) (80) del paraje que se experimenta en la verdad del Ser como el momento del espacio de juego del tiempo. La instancialidad es la constancia del instante en la esenciación del Ser. La instancia del instante se instala en el entre.

Heidegger llama a la esenciación del Ser mismo acontecimiento-apropiador (7). El acontecimiento-apropiador establece la esenciación del Ser mismo, ya que por él se hace presente el Ser en su mismidad y acaece con ello su verdad. «El Ser esencia (*Seyn west*) como acontecimiento-apropiador» (30). En la esenciación el Ser acaece como acontecimiento-apropiador, en éste acaece la esenciación del Ser en su mismidad. Este acaecimiento (*Er-eignung*) los identifica. Pero, si bien el acontecimiento-apropiador constituye la esenciación del Ser, él a su vez tan sólo puede experimentarse en ésta. El acontecimiento-apropiador es pensado en la esenciación como medio (13), es decir, como *entre*. La verdad del Ser esencia en el entre como tiempo-espacio. El tiempo-espacio es el paraje del espacio de juego del tiempo en el que se realiza la esenciación del Ser. La esenciación del Ser acaece en la irrupción del instante. El ser fulgura en el instante (409). En su fulgurar el instante abre la instancialidad de la esenciación del Ser, como el medio en el cual el acontecimiento-apropiador funda la «singularidad (*Einzigkeit*) del Ser mismo» (97) y asegura así el ensamblaje de la verdad del Ser. El instante inserta el tiempo en la esenciación del acontecimiento-apropiador. Por el instante éste se muestra en su univocidad y singularidad. Al acontecimiento-apropiador «pertenece la singularidad y extrañamiento (*Befremdung*) en la instancialidad del paraje acometido de manera imprevista y recién amplificado» (260). El acontecimiento-apropiador establece la verdad del Ser en el paraje del instante y realiza en éste su unidad.

El instante hace presente el acontecimiento-apropiador en la instancialidad del entre de tal suerte que en el instante destella el Ser como acontecimiento-apropiador. La verdad del Ser se patentiza en el instante en cuanto fulgurar del Ser (*das Erblitzen des*

Seyns) (408). A este fulgurar pertenece un retraimiento y un ocultamiento. En el instante el acontecimiento-apropiador no estalla en pura claridad, sino que irrumpe y al mismo tiempo se oculta en él. El acontecimiento-apropiador acaece como el «rayo» en el instante. La instancialidad en la que resplandece y al mismo tiempo se oculta el acontecimiento-apropiador se caracteriza por lo súbito. La subitaneidad del instante es el rasgo dominante del «al mismo tiempo» de la donación y retraimiento del acontecimiento-apropiador. El instante del acontecimiento-apropiador expresa de este modo la «madurez del tiempo» (268). La madurez del tiempo concerniente al acontecimiento-apropiador encierra un rehusar vacilante (*zögernde Versagung*) y una denegación originaria, por cuanto indica al mismo tiempo el ya no y el aún no de la donación (*Verschenkung*) (268) en la entreabilidad del salto. El instante del acontecimiento-apropiador es una apertura que arrebatada (*entrückend-eröffnend*) (192). Con su denegación abandona el desocultamiento otorgado y se abisma en su ocultamiento. La señal (*Wink*) que irrumpe en el destello instantáneo del acontecimiento-apropiador, interrumpe súbitamente su desocultamiento y se retrae. El retraimiento del acontecimiento-apropiador porta en sí mismo la irrupción de la señal del espacio de juego del tiempo. En su retraimiento rehusa su arrobamiento, de tal modo que con ello otorga la señal, esto es, el despejamiento al ocultarse. A la manifestación intempestiva de la irrupción pertenece entonces el rehusarse y alejamiento del retraimiento. La irrupción del instante del acontecimiento-apropiador otorga el espacio de juego del tiempo en el recogerse de su desappropriación (*Enteignung*). El despejamiento y retraimiento del acontecimiento-apropiador acaece en el instante. El entre abierto en la abismalidad del tiempo-espacio es la instancia del instante del acontecimiento-apropiador, en la cual acontece el ensamblaje de la verdad del Ser. El instante del acontecimiento-apropiador quiere decir que éste acaece y se experimenta en y por el rehusar vacilante del instante. El acontecimiento-apropiador instauro la verdad abismal del Ser en y por el instante. Por ello la interpretación del acontecimiento-apropiador en las *Contribuciones* tiene que ser enderezada a la orientación del instante como el tiempo de la temporalidad.

El instante del acontecimiento-apropiador se caracteriza por su historicidad. Heidegger aborda específicamente el tiempo del tránsito como «instante histórico del tránsito» (*der geschichtliche Augenblick des Überganges*) (12), lo cual no deja de sorprender, debido a la mutua exclusión corriente entre instante e historia. Sin embargo, también se los suele reunir en la expresión «momento histórico», la cual resulta incomprensible, pues equivaldría a hablar de un tiempo sin tiempo. El tiempo del instante interrumpe el

transcurrir del tiempo y rompe con su concepción lineal, a causa de la cesura ocasionada por su corte vertical. El instante es así un ahora vacío o un presente-límite en el cual cesa el tiempo y la historicidad. El «momento histórico» hace mención a un hecho «trascendental» que por lo general resulta ser un hecho político irrelevante. Pero los hechos por apremiantes que sean, de ninguna manera dan lugar al momento de la decisión, pues de ser así no serían posibles la libertad y la autonomía humanas. Al contrario, el instante tiene que ser instaurador de la historia y por eso escapa necesariamente a la mera facticidad de los hechos, pero también al plano de la representación.

Heidegger aborda la historia en el tránsito del primer principio al otro principio. La historia que se lleva a cabo en el tránsito es la historia de la verdad del Ser. La historicidad del tránsito acarrea una diferencia en el planteamiento de la pregunta por el Ser, a saber, entre el ser del ente y el Ser mismo. Pero rebasa también la fundamentación de la historicidad en la temporalidad, a partir de una ontología fundamental, tal como es asumida en *Ser y Tiempo*. El tiempo de la historia en las *Contribuciones* no es pensado ya bajo los parámetros de la temporalidad de la cura, o bien, de la posibilidad de la comprensión del ser. En *Ser y Tiempo* se trata de una historicidad del *Dasein* elaborada a la par de la intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*), en la cual el tiempo que interviene en la historicidad no es el tiempo de la historia, a diferencia del tiempo de la naturaleza, sino el tiempo como horizonte de lo histórico, en el cual el ente sale al encuentro en su ser, de acuerdo con los diferentes modos de ser del *Dasein*. Se trata ahora de pensar una historia que concierne esencialmente a la verdad del Ser como acontecimiento-apropiador, por tanto, al acontecimiento-apropiador no en el sentido de un acontecer histórico, sino de la propiedad del Ser mismo. Al Ser mismo le concierne un destino (*Geschick*), el cual no puede entenderse empero en términos de la historicidad, o bien, del acontecer del *Dasein* en su ser-cabe con otros, sino a partir del destinar (*Schicken*), determinado como un dar que otorga su donación, en tanto se sustrae y se retrae a sí mismo. El destinar que otorga su donación en su retraimiento, se caracteriza por el despejamiento, como desocultamiento de la apertura del Ser. El despejamiento señala un presente, pero no en el sentido de la presencia permanente con base en la cual la tradición piensa el ser, sino en el del presente como el tiempo-espacio del despejamiento, en el cual éste no es otro que el espacio de juego del tiempo. Este espacio de juego del tiempo no se entiende ya a la luz de la temporalidad como historicidad del *Dasein*, sino de la temporalidad del Ser mismo, esto es, del instante como el tiempo del acontecimiento-apropiador. Se trata ahora de experimentar entonces dicho espacio de juego históricamente y de pensar la historia como historia del Ser (494).

La historicidad del tránsito se establece en el espacio de juego del tiempo (6). La apertura del espacio de juego del tiempo de la verdad del Ser es el paraje de la historia originaria. La apertura de este paraje se origina en la esenciación del Ser mismo, esto es, en «la esenciación del abismo tiempo-espacial y, con ello, de la verdad» (32). «La pregunta por la esenciación de la verdad es por eso la pregunta originariamente histórica, la pregunta que funda la historia y es, por tanto, también diferente históricamente en cada caso, según el instante histórico» (EC 45, 201). En la esenciación se encuentra entonces la respuesta a la pregunta por la historia del Ser. Lo histórico de la historia del Ser reside en la esenciación de la verdad del Ser y, como tal, ella es asunto del pensar venidero (*das künftige Denken*) (431). La esenciación de la verdad del Ser prepara el principio de otra historia (10). «Devenir histórico quiere decir: emerger de la esencia del Ser y mantenerse por tanto perteneciente a ella» (456). La historia es historia del Ser mismo. Lo histórico de la historia del Ser mismo emana de un hacerse presente del Ser. Lo mismo del Ser se hace presente a partir de su esenciación en el tiempo-espacio del tránsito al otro principio, es decir, en el paraje del instante.

Aunque Heidegger no dice expresamente qué significa «instante histórico», es posible aclarar su significado con base en lo dicho acerca de cada uno de ambos términos. Los dos convergen en la noción de tiempo-espacio del tránsito. Así, el espacio de juego del tiempo es el *topos* en el que se experimenta la historicidad del tránsito. La esencia de la historia se arraiga en el tiempo-espacio como esenciación del fundamento abismal (375). El tiempo-espacio ejecuta la esenciación del fundamento, de tal suerte que éste se abre ocultándose en el abismo. La esenciación de la verdad del Ser se hace presente en la esenciación del fundamento por medio del tiempo-espacio del tránsito al otro principio. El tiempo-espacio establece la historicidad en su despliegue y distensión de la esenciación de la verdad.

El tiempo-espacio es al mismo tiempo «el paraje del instante del conflicto (Ser o no ser)» (29) y, más concretamente, «el paraje del instante del acontecimiento-apropiador» (30). Es necesario pensar el tiempo-espacio a partir del paraje del instante (374), porque su despejamiento alberga la señal de la presentificación de la esenciación del Ser en la unidad del desplegamiento del espacio de juego del tiempo. La señal luciente del instante es la apertura de la singularidad del Ser como acontecimiento-apropiador. Éste esencia a partir del paraje del instante, dado que este paraje ajusta la verdad del Ser al tiempo-espacio del tránsito, como apertura de la historia del otro principio. El instante es el tiempo de esta historia, por cuanto él designa la procedencia de la que emana el inicio del otro

principio. En el instante el principio despunta como otro. Y tiene, por tanto, un rasgo esencialmente transformador. Él es el punto de partida abismal, sin comienzo, que hace presente la inminencia del otro principio, lo cual significa: de la *otra* historia. «Ahora es la *historia* un instante» (349). El instante es el origen de la historia en el sentido de que él la otorga y la destina. Él da comienzo a la «otra vía de la historia» (12) de manera súbita, inesperada, incalculable, espontánea. En el instante entra en juego (*Einspringen*) la otra historia como regalo (*Schenken*) (34), él es la puerta de entrada a esta historia oculta del Ser mismo (342). El emerger instantáneo de la historia trae de este modo el Ser a la verdad de su esenciación, pues es el portador «de la primera resonancia de la verdad del Ser mismo» (108). El espacio de juego del tiempo es el paraje en que el instante ejecuta la historia del tránsito. Él irrumpe en el entre del Ser, esto es, en su esenciación como la historia del Ser mismo.

La expresión «instante histórico» no menciona, según lo anterior, un momento que hace época o un momento «memorable», tampoco indica un «estado ideal», porque éste siempre marcha en contra de la esencia de la historia» (415), sino la instauración en la que acaece el acontecimiento-apropiador, o acontece la apropiación del acontecimiento-apropiador. El instante abre el acaecimiento del viraje, «en el cual la verdad del Ser llega al Ser de la verdad» (415). Él es por ello la irrupción de la fuga del acontecimiento-apropiador (*die Fuge des Er-eignisses*). Abre su dimensión histórica, en tanto instaura el viraje en la esenciación del Ser mismo. A causa de ello «el Ser es como acontecimiento-apropiador historia» (494). El instante de esta historia, o sea, de la historia a partir de él, «pone el tiempo del acontecimiento-apropiador» (20). Del instante emerge su rasgo histórico, hace del acontecimiento-apropiador «la historia misma originaria» (32), pues lo presentifica en el abismo de tiempo-espacio.

Pero la experiencia del instante del acontecimiento-apropiador exige una preparación. El instante histórico presupone la preparación del otro principio, esto es, allanar el camino hacia éste. El abrirse paso de la preparación es una búsqueda de la verdad del Ser mismo, por medio de la cual éste deviene acontecimiento-apropiador. Sin embargo, la proyección del camino de la búsqueda sólo es posible por el abandono del ser, tal y como ha sido pensado por la metafísica. En la preparación se presiente el Ser de lo venidero, pero también tiene lugar el desprendimiento de la historia metafísica del ser. No es posible entonces tener una experiencia inmediata y directa del acontecimiento-apropiador. «No podemos decir nunca y de modo inmediato el Ser (acontecimiento-apropiador), por eso, tampoco de modo mediato en el sentido de la superación mediante

la lógica y la dialéctica. Todo dicho habla ya *a partir* de la verdad del Ser y no puede nunca dar el salto de modo inmediato hasta el Ser mismo» (79). A pesar de ser el acontecimiento-apropiador, así como el Ser en general en *Ser y Tiempo*, el norte que orienta la búsqueda de la pregunta por el ser, no es posible experimentar el ensamblamiento de los ajustes en el acontecimiento-apropiador sin la preparación del tránsito. El ponerse en camino del tránsito hace de las *Contribuciones* una obra abierta, no un todo cerrado en sí mismo. En lugar de ser algo concluso y definitivo, las *Contribuciones* fragan el camino de la verdad del Ser, destinado empero a su cumplimiento, razón por la cual no puede entenderse la verdad del Ser como un todo ya ejecutado. La preparación del instante histórico se realiza en el espacio de juego del tiempo. Para experimentar tal preparación en este tránsito, es necesario persistir en la tensión del tránsito. La persistencia en la tensión y distensión del tránsito no significa otra cosa que preparar el salto al acontecimiento-apropiador. Prepararlo es arriesgar el salto al abismo, asumirlo y sostenerse en él (380). Sólo así el pensar está en condiciones de efectuar el tránsito del primer principio al otro principio. En cuanto él forja el preguntar fundamental, se trata de un pensar transitorio (*übergängliches Denken*).

El pensar experimenta el tránsito (*Übergang*) como ocaso (*Untergang*) (66). En la historicidad del tránsito, «nuestra historia es la época del ocaso» (397). El ocaso no menciona simplemente la disolución de un proceso, sino el camino que prepara el instante histórico y el paraje de «la decisión más originaria y, por tanto, más histórica» (229). Pero no hay que pensar la preparación del instante histórico como si a este instante antecederan un tiempo y una historia en el tránsito, sólo «después» de los cuales él pudiera irrumpir. El instante es el punto de partida de la otra historia, de la historia venidera. Sin embargo, la instauración de esta historia como «otra» sólo es posible en el cumplimiento del tránsito. Recién en su cumplimiento se da inicio a la otra historia. Ésta despunta desde el ocaso, y por eso para Heidegger él es el principio por excelencia o primerísimo (*ersteter Anfang*) (397). Es preciso señalar, empero, que la otra historia despunta desde el ocaso en el instante, es decir, en éste se da cumplimiento al tránsito. En el instante el ocaso se transforma al mismo tiempo en apertura. «El ocaso es la fusión (*Sammlung*) de todas las magnitudes en el instante de la disposición (*Bereitschaft*) para la verdad de la singularidad y exclusividad del Ser» (228). El instante se cierne sobre el entre como el tiempo del Ser (508) y como ocaso del tránsito. El Ser esencia como acontecimiento-apropiador en la instancialidad del paraje del entre insertado entre lo sido y lo venidero.

La esencia del acontecimiento-apropiador en el entre pone al descubierto la instancialidad en la que el Ser gana su mismidad,

en tanto el acontecimiento-apropiador funda la verdad, abierta en la esenciación del Ser, como *Da-sein*. «El proyecto del Ser tiene que ser lanzado por el Ser mismo, y para ello es necesario lograr un instante de aquello que el Ser apropia-propicia (*ereignet*) como acontecimiento-apropiador, un instante del *Da-sein*» (447). En la fundación el *Da-sein* es puesto a disposición del instante del acontecimiento-apropiador, en virtud del cual él se muestra en su *Da*. Heidegger busca fundar la verdad del Ser en el *Da* del Ser como paraje del instante. En el *Da* del paraje del instante el *Da-sein* juega su destino y el acontecimiento-apropiador alcanza su singularidad. El entre es la instancialidad que sostiene el *Da* en la esenciación de la verdad del Ser. En dicha instancialidad el *Da-sein* experimenta el *Da*, por cuanto la experiencia fundamental del *Da* tiene lugar en el paraje del instante. En este paraje el *Da* esencia como *Ser el ahí*. «El *Da-sein* sólo es instante e historia» (323). Pero la fundación del *Da-sein* en la instancialidad del *Da* «exige el sosiego y la amplia disposición para la vacilante subitaneidad (*zögernde Plötzlichkeit*) del instante» (391). Del *Da* del instante emana el destino del *Da-sein* y por eso él es la fuente de su decibilidad (*Entschiedenheit*).

La decisión nada tiene que ver con la elección (*Wahl*) (88), por cuanto ésta tan sólo concierne a lo pretendido con anticipación. Pero si en la decisión no se trata de hacer una elección, cabe preguntar entonces qué se decide en la decisión y de dónde resulta su necesidad. Lo que se decide en ella es el Ser, «el medio más íntimo de la esencia del Ser mismo» (88). En este medio se decide el tránsito al otro principio, esto es, se arriesga el salto a la verdad del Ser. Ésta lleva a la decisión «las posibilidades esenciales» (415). La decisión se determina a partir de la verdad del Ser, esto es, de su esenciación esencial, en la cual alcanza «la forma necesaria de ejecución de la libertad» (103). La decibilidad sobre la verdad del Ser acontece en el entre. En la entreabilidad del tránsito «se prepara la decisión más originaria y, por tanto, más histórica» (229). El entre instalado en la intimidad más originaria del Ser mismo hace de la decisión «la confrontación misma que separa y en el separar recién permite poner en juego el acto del acontecimiento-apropiador (*Er-eignung*) de esta *apertura* en la confrontación, como el despejamiento para lo que se oculta y lo aún in-decidiado» (88). La decisión procura la verdad del Ser mismo, pero procurarla implica una renuncia, es decir, un dejar tras de sí la concepción metafísica del ser. Pero dejarla tras de sí no significa omitirla, sino confrontarla a partir de la procura del otro principio. La separación que se lleva a cabo en esta confrontación recién despeja el *Da* en el espacio de juego del tiempo. Pero el desocultamiento del *Da* en la confrontación no es ocasionado por la decisión en cuanto tal, sino por el ha-

cerse presente del acontecimiento-apropiador en el paraje de la confrontación, esto es, en el tiempo-espacio. La apropiación de este paraje propicia la decisión, porque el acontecimiento-apropiador pone al descubierto la confrontación en su unidad.

El tiempo-espacio establece el punto de partida para la decisión, ya que él es «el paraje para los instantes esenciales» (98). El tiempo-espacio de la decisión irrumpe en la hendidura del Ser mismo. Es necesario pensar originariamente la esenciación del Ser, «como el tiempo-espacio de la decisión suprema, es decir, preguntar por la verdad del Ser, por el acontecimiento-apropiador que origina toda historia futura» (23), porque en el tiempo-espacio de la decisión se funda el *Da* como el instante del *Da-sein*. El tiempo-espacio de la decisión es el paraje del instante. El paraje del instante de la decisión (408) es propiciado por la esenciación del acontecimiento-apropiador, ya que ésta funda el *Da* del *Da-sein* en la verdad del Ser. El instante designa el momento propicio para arriesgar la decisión de la verdad del Ser como la verdad del espacio de juego del tiempo. La decisión es en este sentido la resolución de arriesgar el salto a la verdad del Ser en el paraje del instante. En la distensión de este espacio de juego se crea la ocasión de estar a punto para la decisión. El instante es el momento oportuno del apropiamiento, que prorrumpie y propicia el fulgurar del Ser en el tiempo-espacio del *Da-sein*. La determinación de la decisión a partir del instante del despejamiento de la verdad del Ser en el espacio de juego del tiempo, da lugar precisamente a la denominación del *Ereignis* como apropiamiento-propicio. El instante propicia, como tiempo del acontecimiento-apropiador, la apropiación del espacio de juego del tiempo en el que se funda el *Dasein* en su *Da*. El instante del acontecimiento-apropiador es así el instante del *Da-sein* (447). Tiene que osarse la decisión en el momento justo, «porque sólo de este modo es elevada la necesidad del Ser a la más alta dignidad, y la libertad del hombre es puesta en el más profundo cumplimiento de su esencia, es decir, descender en la abismalidad (*Ab-grün-digkeit*), porque así el Ser es traído a la verdad de la intimidad más simple de su apropiación (*Er-eignung*)» (508). A la pregunta «¿Y qué “es” entonces?» responde claramente Heidegger: «Entonces es imposible esta pregunta; entonces, para un instante, el acontecimiento-apropiador es de hecho un acontecimiento-apropiador. Este instante es el *tiempo del ser*» (508).

9. *La fugacidad del instante en el paso del último dios*

El título del sexto y último ajuste del tránsito al acontecimiento-apropiador, «el último dios» (*der letzte Gott*), no hace mención a

un asunto teológico, ni a un ser que habría que pensar como la conclusión de una serie o el último en llegar, sino a una esencia divina, la cual se experimenta como algo último e insuperable. La esencia de lo divino no es algo último en el sentido del «incesante etcétera» (416) que caracteriza el final, el cual se agota en la consumación (*Vollendung*) a la que está reservado, razón por la cual se encuentra exento de la preparación propia de la verdad del Ser, indispensable para poder experimentar lo último (416). En cambio, éste señala «el más profundo principio» (*der tiefste Anfang*) (405), o «lo más esencial» (416). El último dios es, como la esencia más inicial, «la singularidad más singular» (411), despojada del *teísmo* que siempre lo ha determinado. Lo más inicial y lo más singular que lo caracterizan, indican que el dios no puede ser pensado en el plano del primer principio, sino a partir del otro principio. De ahí el epígrafe que acompaña el título «el último dios»: «El completamente otro (*der ganz Andere*) frente a los que han sido, sobre todo frente al cristianismo» (403). Lo último es lo más inicial y lo más singular porque con él se abren las posibilidades «incalculables de nuestra historia» (411).

Puesto que el último dios pertenece al otro principio, se hace comprensible por el acontecimiento-apropiador y de su ingreso en la verdad del Ser, esto es, a partir del todo en el que se ensamblan los diferentes ajustes. Esto quiere decir que el último dios sólo puede experimentarse en el tránsito y revelarse en el salto al otro principio. El tiempo-espacio traza en el tránsito la huella del último dios, por cuanto en él se prepara la fundación de la verdad del Ser. El tiempo-espacio de la verdad del Ser es la apertura del *Da-sein* en el Ser mismo. Fundar el *Da-sein* como apertura del Ser en el tiempo-espacio del tránsito, equivale a proyectarlo como el *Da-sein* venidero del otro principio y a presentarlo «ante la señal (*Wink*) del último dios» (82). El dios aparece entonces en la fundación del Ser mismo como verdad del espacio de juego del tiempo. La esencia del Ser mismo es por tanto un presupuesto para experimentar su aparición. La aparición del dios en el espacio abismal del tiempo acontece en la historia, en la que el Ser sobreviene a sí mismo. El acontecer del dios, históricamente, significa que en él tiene su inicio la *otra* historia, pues es el «principio más profundo». «El último dios es el principio de la historia más larga en su trayecto más corto» (414).

Sin embargo, el último dios requiere de la esencia del Ser, ya que sólo «en el acontecimiento-apropiador y como acontecimiento-apropiador se oculta el último dios» (24). A causa del acontecimiento-apropiador él se retrae a sí mismo y en su retraimiento se revela como lo más inicial: «El acontecimiento-apropiador y su ensamblamiento originario (*Erfügung*) en la abismali-

dad del tiempo-espacio es la red (*Netz*) de la que se suspende a sí mismo el último dios, para rasgarla y permitir terminar en su singularidad, divino y extraño, y lo más desconocido (*Fremste*) en todo ente» (263). El último dios da inicio al otro principio en la esencia del Ser mismo, pues ésta es el paraje en el que él se manifiesta. «La esencia del Ser funda el salvamento (*Bergung*) y, por ende, la custodia creadora del dios» (262). Al acontecimiento-apropiador corresponde la tarea de la fundación. Por esta razón «el dios más extremo necesita del Ser» (408) y no puede identificarse, por tanto, con éste. Dicha necesidad pone de manifiesto la diferencia infranqueable *entre* ambos.

Pero, para realizar la fundación en el tiempo-espacio de la verdad del Ser «el acontecimiento-apropiador requiere necesariamente del *Dasein*» (407). Lo requiere precisamente para esenciar la singularidad (262), en virtud de la cual el acontecimiento-apropiador alcanza su mismidad y realiza el viraje del Ser. «Sólo la fundación del *Da-sein*, la preparación de la disponibilidad para el arrobamiento que desplaza a la verdad del Ser, aporta lo que sirve y lo que es perteneciente a la señal del acontecimiento de la apropiación» (407). Así como el último dios es el inicio primigenio de la otra historia y requiere, empero, de la esencia del Ser, el acontecimiento-apropiador necesita de la apertura del *Da-sein*, aunque éste solamente acaece en él y le pertenece. «El *Dasein* tiene su origen en el acontecimiento-apropiador y su viraje» (31). La instauración del *Da-sein* se lleva a cabo a partir del acometimiento de la verdad del Ser en el *Da*. Este acometimiento es la apropiación que el Ser ejerce sobre el *Da*, con la cual el *Da-sein* se eleva a él mismo. Sobre la base de dicha apropiación el *Da-sein* se hace sí-mismo gracias al acontecimiento-apropiador.

Pero la esencia del Ser como acontecimiento-apropiador no se detiene en la apertura del *Da-sein* a partir del despejamiento del *Da*, sino que se extiende hasta el hombre. Éste pertenece como *Da-sein* al Ser mismo. Sin embargo, la propiedad del Ser mismo exige una esencia, por medio de la cual él se afirma en su mismidad y fundamenta así su propia verdad. Para ello es necesario que el Ser se haga presente como apertura en el *Da-sein*. Pero esta apertura sólo puede ser aprehendida por el hombre, por cuanto éste «presiente el Ser» (*ahnt das Seyn*) (245) y en él *se apropia* la apropiación de la fundación del *Da*. El hombre es quien dispone de la apertura y vela por ella. En él pulsa la irrupción de la apertura del Ser. Por eso la esencia del Ser se hace presente y se concretiza en el hombre. «El Ser necesita al hombre para esenciarse» (251). Sin embargo, si bien esta esencia se afianza y consolida en el hombre, su apertura en éste le exige con anticipación «la más profunda dis-

posición para la *verdad*, para preguntar por la esencia de lo verdadero» (248). La necesidad de que la esenciación del Ser se extienda al hombre no surge de éste, sino de su pertenencia al Ser, es decir, de su fundación en él. Dicha necesidad es generada por el despliegue del Ser mismo. «El hombre pertenece al Ser, sobre el cual él ejecuta su determinación más extrema como *Dasein*» (251). La apertura del Ser y a partir del Ser hace posible la disposición del hombre hacia él, porque en ella pulsa y se hace presente la verdad del Ser. En la necesidad y pertenencia actúa así una impulsión de encuentro (*Gegenschwung*), en cuya reciprocidad se constituye el Ser mismo como acontecimiento-apropiador (251). La impulsión contraria en la que se realiza la esenciación del Ser mismo no es otra que el viraje (261).

La apertura originaria del *Da-sein* se abre en el *Da*, no en el hombre. El hombre está destinado al *Da*, porque sólo en éste acaece como *Da-sein*. Pero el acontecimiento-apropiador es el fundador del *Da* (*Dagründer*) (409). «El ser esencia como el *acontecimiento-apropiador de la fundación del Da* (*Dagründung*)» (247). El *Da* es, en cuanto apertura originaria, el despejamiento del Ser mismo, que lo hace presente en su verdad. El último dios reclama justamente el acontecimiento-apropiador por ser éste el fundador del *Da* (409). De no ser entonces por la instauración y concreción de esta apertura, el último dios se mantendría oculto en el acontecimiento-apropiador. Él no sólo requiere de éste como aquello a lo que pertenece el fundador del *Da*, sino que precisa también del acontecimiento-apropiador como aquello a lo que pertenece el hombre como *Da-sein*. El *Da* es el paraje donde los hombres son remitidos como mortales ante lo divino y salen a su encuentro. «Y en el viraje: el acontecimiento-apropiador precisa necesariamente del *Da-sein*; y necesitando de él lo sitúa en el llamado y lo trae así ante el paso fugaz del último dios» (407). Pero esto no quiere decir que ellos estén a la espera del último dios; antes bien, es éste quien espera la inserción del hombre en el *Da-sein* con base en la fundación de la verdad del Ser, pues el dios se da en la instauración del Ser en la apertura del *Da*, y se muestra por tanto a la luz de dicha verdad. Tanto dioses como hombres confluyen en el acontecimiento-apropiador. En éste se funda la recíproca relación entre ambos, de tal suerte que en su impulsión de encuentro acaece el traspaso del dios al hombre y el otorgamiento del hombre al dios. «El acontecimiento-apropiador transfiere (*über-eignet*) el dios al hombre, en tanto dedica (*zueignet*) éste al hombre» (26). Esta relación recíproca se arraiga en el acontecimiento-apropiador, por cuanto éste funda el *Da-sein* y, con ello, al hombre, «cuando logra su entrada (*Einsprung*) a la fundación creadora» (280), desde su consolidación en la impulsión de encuentro, esto es, en el viraje, pues en éste el acontecimiento-apropiador acomete el *Da*.

El acaecimiento de la relación recíproca de dioses y hombres en la esenciación que el Ser efectúa en su viraje no es un simple avenirse de los unos con los otros, sino ante todo una confrontación *entre* ellos. «El Ser como acontecimiento-apropiador que sucede a partir de este exceso de sí mismo, es el que efectúa el viraje y así se hace el origen de la disputa entre el dios y el hombre, entre el paso fugaz del dios y la historia del hombre» (413). Ellos confluyen en la hendidura más íntima del Ser como el entre (*Zwischen*) (415), en el que dioses y hombres pueden encontrarse, pero de tal modo que su punto de encuentro en el entre se transforma en confrontación (416). Su encuentro en el paraje del entre es enfrentamiento (*Entgegnung*). Su ser unos con y contra otros en la disputa pertenece a la verdad del Ser como el despejamiento para el ocultarse (*Lichtung des Sich verbergens*) (297), propio de la hendidura abismal del entre. En esta hendidura tiene lugar el retraimiento del dios y su denegación (*Verweigerung*), así como su donación (*Schenkung*). «Al esenciar del Ser pertenece la denegación» (175; véase 280).

La denegación acontece en el viraje que efectúa el acontecimiento-apropiador y menciona el ocultamiento en el retraimiento de su esenciación. En la denegación hay un rehusar la esenciación del Ser, con el cual, sin embargo, antes que renunciarse simplemente a ella, se gana la disposición para la verdad del Ser. La denegación no es tan sólo retirada y retraimiento del acontecimiento-apropiador, también es donación y apertura de su esenciación. «La denegación es la más alta nobleza de la donación y el rasgo fundamental del ocultarse, cuya apertura constituye la esencia originaria de la verdad del Ser» (406). Sólo en su ocultamiento, el acontecimiento-apropiador puede proyectar su donación, pues «en la grandeza de la donación reside la esencia *más oculta* del *no*, como aún-no y ya-no» (410).

En el último dios descansa «la figura suprema de la denegación» (416). Ésta se presenta en él bajo la forma de la cercanía (*Nähe*) y lejanía (*Ferne*). Cercanía y lejanía del dios se copertenecen en la denegación. «La extrema lejanía del último dios en la denegación es una cercanía peculiar» (412). Quien se aleja es el dios y no el hombre, aunque el alejamiento se da con relación a éste. «¿Cuán lejano está el dios de nosotros, aquel dios que nos nombra fundadores y creadores, porque esto es lo que su esencia necesita?» (23). Tampoco depende del hombre la lejanía del dios. Ésta es «lejanía de la indecibilidad» (*Ferne der Unentscheidbarkeit*) (23). En la lejanía de la indecibilidad no se trata de un «más allá» indiferente y vacío, sino de «lo más cercano del *Da* aún infundado del *Da-sein*» (27). Cercanía y lejanía entran en juego en la denegación, pero ésta recién se efectúa en la esenciación del Ser, por tanto, en atención a la verdad del Ser. La copertenencia de cercanía y lejanía acontece

entonces en la apertura del paraje tiempo-espacio del *Da*. En este paraje el Ser mismo es caracterizado por la hendidura abismal del entre, en la cual acaece la apertura del *Da* como despejamiento del Ser. Pero este despejamiento es despejamiento del ocultarse. «El despejamiento para el ocultamiento como esenciar originario y unitario es el abismo del fundamento, tal como esencia el *Da*» (530). El tiempo-espacio es el paraje en el que «la verdad acaece como ocultamiento luciente» (*lichtende Verbergung*) (30). La denegación se lleva a cabo en el abrirse del ocultarse (*Sicheröffnen des Sichverbergens*) del acontecimiento-apropiador, razón por la cual la reciprocidad de cercanía y lejanía sólo entra en juego y se torna comprensible en la reciprocidad del rehusar (*Versagen*) mediante el cual el dios se oculta, y de la donación en la que él aparece. En la proximidad de su donación el dios se aleja, no en el más allá, sino ocultándose. La indecibilidad de su negarse y de su aparecer, o bien, de su retraimiento y de su retorno, se arraiga en el rehusar vacilante (*zögernde Versagung*) del acontecimiento-apropiador, ya que en el rehusar vacilante la verdad del Ser se sustrae de manera abismal-infundada, tan pronto se desoculta y se hace presente en el paraje tiempo-espacio. La cercanía lejana del dios emana del otorgamiento en el desocultamiento que sobreviene en su rehusarse y ocultarse. En el retraimiento de su donación se experimenta la cercanía lejana como huida y llegada de los dioses. El sostenimiento (*Beständnis*) de su huida y llegada en el tiempo-espacio de la denegación, «funda la cercanía más lejana al acontecimiento-apropiador. Este acontecimiento-apropiador es la verdad del Ser» (27).

El Ser se consolida en su verdad como despejamiento del ocultarse, o bien, como ocultamiento-luciente. Heidegger determina el despejamiento y el ocultamiento por medio del «arrebato que arroba» (*berückende Entrückung*) (407). «Verdad es ocultamiento-luciente, el cual sucede como arrebato (*Entrückung*) y arrobamiento (*Berückung*)» (70). Ambas expresiones indican de nuevo la duplicidad que domina en el acontecimiento-apropiador como el rehusar vacilante de la verdad, o bien como la apertura que se sustrae. El arrobamiento es la constatación de la donación en la apertura del acontecimiento-apropiador, mientras que el arrebato evidencia el retraimiento, en virtud del cual el acontecimiento-apropiador se vuelve sobre sí mismo y se afianza en su mismidad. Arrobamiento y arrebato se copertenece de tal manera, que sin el primero el acontecimiento-apropiador no podría determinarse como la verdad del Ser mismo, y sin el segundo, él no podría experimentarse en la apertura del tiempo-espacio. Ambos integran en su unidad el despejamiento para el ocultamiento (*Lichtung für die Verbergung*) (350), en el que se esencia la verdad y se instaure como tal.

Despejamiento y ocultamiento se reúnen en la noción de señal (*Wink*). La señal es el nombre para el acontecimiento-apropiador como rehusarse vacilante, pues ella se muestra en éste, en tanto se retrae. En la señal del rehusarse vacilante se encuentran «la más pura reserva (*reinste Verschlossenheit*) y la suprema transfiguración (*höchste Verklärung*), el arrobamiento más favorable (*holdeste Berücksichtigung*) y el arrebató más temible (*furchtbarste Entrückung*)» (410). En este encuentro la señal emite «la unidad de la cercanía más íntima y la lejanía más extrema, la máxima amplitud del espacio de juego del tiempo del Ser» (408). Éste es precisamente el modo como la señal procura el *esenciar* del último dios, pues en ella tiene lugar la «acometida y falta de la llegada y de la huida de los dioses y de su dominios» (408). Dios se dona al *Da-sein* en la señal, pero también en ésta él se retira y se sustrae a sí mismo. Y es igualmente en el *esenciar* de la señal del último dios donde «el Ser mismo llega a su *madurez*» y donde éste revela su «más íntima finitud» (410), porque la señal señala la unidad del ocultamiento y el despejamiento presentes en el rehusar vacilante.

La señal es la portadora de la denegación, por tanto, de «la nobleza más alta de la donación» y del «rasgo fundamental del ocultarse» (406). Por la señal, «el Ser deviene el extrañamiento mismo, el paso sosegado, fugaz» (406) de la huida y llegada de los dioses. La señal atesora el resplandecer y el ocultarse del paso fugaz del último dios. Ella es la manifestación de su paso fugaz, emerge de la fugacidad de su pasar. Sin embargo la señal no es lo que este pasar deja tras de sí, tampoco lo que él anuncia, sino el poder impelente de su despejamiento. Pero ¿en qué consiste entonces dicho paso y en qué radica la fugacidad de lo que él señala?

La esencia de lo divino se manifiesta como paso (*Vorbeigang*), lo característico de su pasar es la fugacidad (*Vorbeigehen*). En el pasar fugazmente el dios no subsiste entonces en un presente, ni revela su pura presencia. Pero así como el pasar indica su no permanencia en un ahí, tampoco es un pasar en el tiempo, ni un pasar del tiempo. El pasar del dios irrumpe en el tiempo, sin ser en éste. El pasar es un transitar (*Übergehen*), no un perecer (*Vergehen*) o un sucumbir (*Zugrundegehen*). En el pasar del dios tiene lugar una transición al otro principio y acarrea, por tanto, una hendidura radical. Es necesario pensar entonces el pasar del dios en conexión con el tránsito (*Übergang*), esto es, con la verdad del Ser en su acontecer como acontecimiento-apropiador. La verdad del Ser emerge de éste y no del dios, por lo cual el dios sólo podría pasar fugazmente a partir de la *esenciación* del Ser mismo y del presentir el otro principio en el tránsito.

El pasar es el modo como los dioses hacen presencia. El paso del último dios acontece por medio de la señal. El resonar de la señal en el

pasar del dios produce su aparición. Su resonancia expresa la madurez (*Reife*) del Ser mismo, esto es, su «disposición para devenir fruto y donación» (410). El dios se manifiesta por medio de esta madurez, es decir, de la verdad del Ser en la fundación del ahí del tiempo-espacio. Pero, aunque el dios se hace presente por la resonancia de la señal, él mismo se rehúsa a manifestarse mediante ellas. La señal no fija la pura presencia del dios mismo. El rehusarse a la manifestación ínsita a la señal del dios significa que el despejamiento de la señal se encuentra determinado por un retraimiento del Ser mismo, o sea, que la señal rehusa desde la denegación. La señal del dios sólo es posible «en la más lejana lejanía respecto del paso fugaz del último dios» (417). Tan pronto llega el último dios, desaparece. A su estar siempre de paso pertenece la denegación del Ser, pues sólo desde ésta es lanzada la señal del dios, en virtud de la cual él se dona al *Da-sein*, pues en la denegación se da la madurez de Ser mismo, consignada por la señal. El dios siempre pasa delante del *Da-sein* instaurado en su *Da*, y dado que siempre está de paso, se aleja y se retrae a sí mismo. Su cercanía es así «la lejanía más lejana de la indecibilidad» (12) de su huida y llegada.

La señal del último dios aparece en el tiempo-espacio, gracias a la denegación de la verdad del Ser, cuya figura suprema es el último dios (416). «Nos hallamos en esta lucha por el último dios, es decir, por la fundación de la verdad del Ser como el tiempo-espacio del sosiego de su paso fugaz» (412). Pero este tiempo-espacio no es otro que el paraje del instante del acontecimiento-apropiador (30), en el cual se juega la decisión «sobre la falta y la llegada de los dioses» (252). En el paraje del instante resplandece y se oculta la señal del último dios (411). La fugacidad de la señal que caracteriza el paso, apenas se puede advertir en el instante. La señal del dios tan sólo dura un instante, prácticamente una nada, pero, a pesar de lo efímero de la señal que el instante permite avistar en el pasar del dios, en él convergen al mismo tiempo «la más pura reserva y la suprema transfiguración» (410). Si bien el dios tan sólo pasa fugazmente, la fugacidad de su paso irrumpe en el instante decisivo, por cuanto deja aparecer la señal y con ésta, la única relación posible con el dios. La señal del dios acontece en el instante, de tal suerte que en éste se hace presente, pero también se retrae, pues el dios es la máxima figura del rehusarse. El instante es así el tiempo de la fugacidad del paso, como el tiempo que arroba y al mismo tiempo arrebatata, o bien, que en el alejamiento del arrebato dona la señal (384). El tiempo de la señal irrumpe en la subitaneidad del instante del acontecimiento-apropiador. Ella acaece en el espacio de juego del tiempo que Heidegger piensa como paraje del instante.

Este paraje es el *topos* de la eternidad (*Ewigkeit*). Heidegger se aparta con ello de la concepción tradicional de lo eterno y lo liga al

instante. «Lo eterno (*Ewige*) no es lo que perdura (*Fort-währende*), sino aquello que puede retraerse en el instante, para volver alguna vez. ¡Que puede volver, pero no como lo *igual* (*Gleiche*) sino como lo que transforma de nuevo, lo uno-único (*Eine-Einzige*), el Ser, de modo que primero no es reconocido, en esta apertura, como lo mismo! ¿Qué es entonces la *eternalización* (*Ver-ewigung*)?» (371). El texto comienza con una caracterización negativa de lo eterno: lo eterno no es lo que dura y dura, o bien, el «etcétera sin fin» (409). Se ha asumido lo eterno concebido en estos términos como lo verdadero, contrapuesto a lo simplemente temporal que se genera y corrompe, y se encuentra sujeto, por tanto, al cambio. Lo eterno no oscila ni puede oscilar entre ser y no ser al mismo tiempo. Lo eterno permanece siempre uno y lo mismo y por eso no cabe en él la contradicción, no puede no ser, le es extraño el ser-otro y el tiempo. Por hallarse precisamente exento de todos estos rasgos, lo eterno es lo absoluto y verdadero. Sin embargo, no deja de ser cuestionable que lo eterno como duración sin fin pueda ser aquello en lo que simplemente se disuelva el tiempo, o ser uno y lo mismo sin contar para nada con el no-ser. Lo eterno sería así un ser absoluto y sin oposición, algo naturalmente inadmisibles para Heidegger, porque él lo piensa a partir del tiempo y lo hace depender de éste. Pero lo eterno condicionado por el tiempo sencillamente no sería algo eterno, por lo menos no en el sentido del angustioso y desesperante durar y durar sin fin. De ganar el tiempo un espacio en lo eterno, tendría que ser un tiempo en el que lo eterno no sería, con lo cual se negaría lo eterno como tal. Sin embargo, ni lo eterno es «eterno» ni el tiempo es un *fluir* sin fin. Lo eterno participa del tiempo como instante, pues éste emite su presentificación. Heidegger despoja con ello a lo eterno de su carácter de *aeternitas* de un todo absoluto, cerrado en sí mismo. ¿Es el dios eterno? No, si por eterno se entiende la *aeternitas*. Sí, porque su eternidad no es sino su paso fugaz.

A continuación Heidegger dice lo siguiente: lo eterno es «aquello que puede retraerse en el instante». A la eternidad pertenece entonces el retraimiento. El retraimiento alude a un retirarse, una desappropriación y un recogerse, por tanto, un arrebató y un alejamiento, con lo cual lo eterno oculta lo que es en sí mismo. Heidegger comprende en tal caso lo eterno con base en la denegación (*Verweigerung*) y, por ende, en el rehusamiento de la esencia del Ser y en el ocultamiento de éste. Esto quiere decir que él interpreta la eternidad a partir del acontecimiento-apropiador, con lo cual confiere un carácter de finitud a dicho concepto. La esencia a la que está abocada la verdad del Ser para constituirse como acontecimiento-apropiador, sólo puede legitimarse en el paraje del tiempo-espacio del tránsito, esto es, en el espacio de juego del tiempo, porque en

éste logra su cumplimiento el viraje del acontecimiento-apropiador. El paraje tiempo-espacio es el punto de encuentro y, por tanto, de desencuentro de dioses y hombres, la instancia de la llegada y huida, del acercamiento y alejamiento de los dioses, de su desaparición en el rehusamiento de su donación. Pero el paraje tiempo-espacio es justamente la instancia del instante. De este modo Heidegger conduce lo eterno hasta el instante a través del acontecimiento-apropiador, con el fin de mostrar que lo eterno recién se comprende como tal, cuando se realiza en la subitaneidad del instante. En éste se funda la verdad del Ser, por cuanto abre el *Da* del Ser como tiempo-espacio.

Heidegger prosigue: «[...] para volver alguna vez». Aquí se habla de dos cosas, a saber: de un retorno y de una indecibilidad. El «alguna vez» hace mención a lo inesperado del retorno o del momento en que lo oculto es llevado a lo abierto. El retornar de lo eterno es volver en la subitaneidad del instante. Pero este volver súbito es igualmente un retornar eventual u ocasional. La eventualidad consignada en el «alguna vez» del retorno, alude al titubear (*zögern*) que hace parte del rehusar (*Versagung*). El rehusar pertenece a la verdad del Ser como despejamiento para el ocultarse. En el rehusar tiene lugar el retiro de un desocultamiento y, con ello, el ocultamiento abismal de la verdad del Ser. El ocultamiento presente en el rehusar ocasiona el titubeo, a partir del cual lo eterno «puede retraerse para volver alguna vez».

El retorno de lo eterno se da desde su sustraerse. Volver y retraerse conforman un doble movimiento, en el cual la posibilidad del retorno depende de que lo eterno *pueda* sustraerse. En este movimiento no se trata de que lo eterno retorne sobre sí mismo, sino de que él vuelva a lo que no es él por sí mismo ¿A dónde retorna lo eterno? Lo eterno retorna hacia aquello desde donde se sustrae. Lo eterno vuelve a lo mismo desde lo que se retrae. ¿Qué es eso mismo? El tiempo-espacio abismal como el paraje del instante. Pero ¿de dónde surge entonces el poder de sustracción de lo eterno «para volver»? Del acontecimiento-apropiador. El acontecimiento-apropiador despeja a lo eterno de su estaticidad y de la indiferente absolutez de su mismidad, ya que lo pone en juego a partir del ocultamiento-luciente concerniente a su esencia. Que lo eterno *pueda* retraerse para retornar, significa que para poder volver necesita desprenderse y alejarse de la apertura del tiempo-espacio, precisamente con el fin de alcanzar la libertad necesaria que le permita irrumpir como paso y fundar de este modo la verdad del Ser. El doble movimiento que caracteriza lo eterno obedece a la duplicidad en la que oscila el acontecimiento-apropiador. Éste no es un mero acontecer ni una simple apropiación de lo que acontece. Su natura-

leza no sólo no se agota en su donación, sino que tampoco se descubre por medio de ésta. El poder volver de lo eterno sólo se cumple en su retraimiento, y el poder retraerse de lo eterno reside en la desapropiación (*Ent-eignis*) del acontecimiento-apropiador, en cuyo paso-atrás (*Schritt-zurück*) gana su propiedad.

Lo eterno irrumpe con su retorno, es decir, entra abrupta y súbitamente en la apertura del tiempo-espacio como *Da*. La irrupción intempestiva de lo eterno deja ver la señal del paso del último dios en la instancia abismal del entre. Pero lo eterno no es solamente el retorno de su irrupción, ni se determina a partir de éste. La irrupción en su retorno sólo puede acontecer en el súbito retraimiento de lo eterno, porque en éste se da la inminencia del paso fugaz del dios. El instante no señala únicamente el momento de la irrupción sino también, al mismo tiempo, el momento de la sustracción y alejamiento de lo eterno. El retraimiento y el retorno desde este retraimiento se ejecutan *en* el instante, es decir, convergen entre sí y se distancian uno del otro a partir del instante. Por ello, éste, en cuanto portador de lo eterno, no puede considerarse simplemente como la patentización de lo eterno en el mundo. El instante no es la mera manifestación intempestiva de lo eterno, porque éste se aparta a sí mismo al mismo tiempo en el instante. Lo eterno no es para Heidegger lo que se mantiene y perpetúa como lo mismo, o algo que se comprende por sí mismo. Esto sólo sucede en la irrupción desde su retraimiento y en su sustraerse para su retorno. Por ser este doble movimiento en el instante, en éste se instaura lo eterno como tal. El instante es el «enmedio» que pulsa en el volver y en la retirada de lo eterno, o sea, en el rehusarse de su desocultamiento y en su acontecer desde su ocultamiento. Él es con ello el momento decisivo de la reiteración.

Lo eterno es «lo que puede volver, pero no como lo *igual*, sino como lo que de nuevo transforma». Aquí se habla de una reiteración, pero también de una transformación en el plano del retorno. Ambos términos se conjugan en el siguiente texto: «“Reiteración” quiere decir aquí lo *mismo*, la unicidad del Ser, de nuevo (*wieder*) y, *por consiguiente*, dejar llegar a su necesidad a partir de una *verdad más originaria*. “De nuevo” significa aquí precisamente: completamente otro. Sin embargo, para escuchar esta advertencia temible faltan aún los oídos y la voluntad de sacrificio, para permanecer en el trecho más próximo del camino apenas abierto» (73). Heidegger piensa lo eterno en términos de reiteración. Lo reiterado en la reiteración es lo mismo, pero en la reiteración de lo mismo no se trata de su reproducción, pues reiterar lo mismo es reiterarlo de *nuevo*. Reiterar lo mismo de nuevo significa lograr establecer lo mismo en su propiedad. Con el acceso de lo mismo en su propiedad

se lo transforma. La transformación de lo mismo acontece en el retorno de lo eterno, esto es, en su reiteración. En su reiteración, lo mismo deviene *completamente otro*, lo cual no quiere decir, empero, que deje de ser lo mismo, sino que al hacerse por completo otro, lo mismo se comprende en su plena diferencia, esto es, alcanza su mismidad como un todo en su denegación. Lo eterno es en su retorno una totalidad en sí misma diferente. Lo eterno logra su cumplimiento como un todo en el espacio de juego del tiempo en cuanto instancia de su retorno.

Si bien lo eterno logra su cumplimiento en el retorno, la reiteración no se identifica con éste, pues el retorno acontece en el espacio de juego del tiempo sobre la base del rehusar vacilante del acontecimiento-apropiador. La reiteración sólo es posible en su denegación. Lo eterno se reitera como lo mismo a partir de su poder de apartamiento. La reiteración se realiza ciertamente en el retorno de lo eterno, pero ella se instaura como tal en el retraimiento de lo eterno. Por esta razón Heidegger afirma precisamente que lo eterno «puede volver, mas no como lo *igual*, sino como lo que de nuevo transforma [...]». Lo eterno no se transforma en sí mismo, sino que él transforma en su retorno. El retorno de lo eterno es un retorno transformador a partir de la reiteración del retorno, o sea, del retraimiento de lo eterno. Es aquí donde se condiciona y se hace posible el volver y su reiteración transformadora.

Según Heidegger, la transformación relativa a la reiteración del retorno acarrea una inversión del «eterno retorno de lo mismo» (*ewige Wiederkunft des Gleichens*). En este eterno retorno no tiene lugar ninguna transformación de lo mismo, por cuanto él no encierra realmente ninguna reiteración en el volver de lo eterno, sino un repetirse de lo mismo sobre el mismo plano. El volver es en este caso un volver a lo eterno y un repetirlo en un ciclo sin fin, lo que en el caso de Heidegger correspondería al sustraerse de lo eterno, «para volver alguna vez». Este volver entraña una inexorable denegación y lleva consigo una diferencia, con base en las cuales lo que puede volver no vuelve como lo mismo, sino como lo completamente otro en el instante. El volver de lo eterno en el instante es así un retorno transformador, con el que se logra «la gran subversión (*grosse Umkehrung*), la cual está más allá de toda “transvaloración de todos los valores” (*Umwertung aller Werte*), aquella subversión en la que no se funda el ente a partir del hombre, sino en el ser del hombre a partir del Ser» (184). Tal subversión no es otra que la ocasionada por el viraje del acontecimiento-apropiador, gracias al cual lo eterno puede volver como diferente en su denegación y ser reconocido empero en la apertura tiempo-espacio «como lo mismo». A la pregunta de Heidegger «¿qué es entonces la *eternaliza-*

ción (*Ver-ewigung*)?» puede responderse ahora diciendo que es un movimiento de retraimiento y retorno de lo mismo en el instante, en cuya reiteración tiene lugar una transformación que obedece a la esencia de la verdad del Ser como acontecimiento-apropiador. El instante revela el movimiento reiterativo-transformador del acontecimiento-apropiador, al retornar lo eterno en el instante y al sustraerse al mismo tiempo en él.

El instante es el portador de lo eterno, pues le confiere rasgo de pasajero (*vergänglich*), y lo deja aparecer por medio de la señal, de tal suerte que en el instante lo eterno se aleja y sustrae al mismo tiempo. Por eso el instante no es tan sólo el tiempo de la irrupción, sino también el momento en el cual la irrupción se interrumpe y lo eterno deja de manifestarse. El instante es así la instancia del encuentro y desencuentro del ocultamiento-desocultamiento de la verdad del Ser. Él no es en este sentido un presente eterno o el momento de una presencia constante, sino el momento decisivo del paso fugaz del último dios y, como tal, el tiempo de la entreabilidad abismal del Ser. El instante es el «fulgurar del Ser» (*Erblitzen des Seyns*) (409), por cuanto pone de manifiesto la madurez del Ser mismo (410) por medio de la señal. «Por un instante, el acontecimiento-apropiador es [un] acontecimiento-apropiador. Este instante es *el tiempo del Ser*» (508).

El acontecimiento-apropiador es *de hecho* un acontecimiento-apropiador en su cumplimiento. Éste tiene lugar en su donarse en el *Da* del *Da-sein* como tiempo-espacio. La presentificación del acontecimiento-apropiador en el *Da* acontece mediante la señal del paso fugaz del último dios. «Sólo en el *Da-sein* es fundada por el Ser aquella verdad en la que todo ente es a causa del Ser, del Ser que ilumina como huella-camino (*Wegspur*) del último dios» (230). Ser y *Da-sein* convergen en el paraje del instante, ya que éste irrumpe en el *Da* y lo presentifica en su ser. El instante como tiempo del Ser es el momento decisivo en el cual el Ser se hace presente en el *Da* como acontecimiento-apropiador. Su des-ocultamiento y presentificación en el *Da* señala el «viraje, en el que la verdad del Ser llega al Ser de la verdad» (415). La irrupción de la inminencia de este viraje acontece en el «instante incalculable», en el cual «el Ser, como el entre más íntimo, es igual a la nada» (415). A causa del instante el Ser es equiparado aquí con la nada en cuanto el «entre más íntimo». Esto quiere decir que si bien el Ser mismo se realiza en un despejamiento del *Da*, no se reduce con ello a una pura donación, como lo otro de sí mismo. El Ser se rehúsa a su desocultamiento, y por tal razón él es al mismo tiempo en su donación, igualmente gracias al instante, el entre abismal, portador precisamente de su desocultamiento. La verdad del Ser abre el entre abismal en el tiem-

po pleno del instante y por ello la instancialidad del instante descubre la salvaguarda más originaria de la verdad del Ser.

El Ser fulgura en el instante, resplandece en éste, es decir, lo deja aparecer en el paraje tiempo-espacio, en cuya apertura el Ser se hace presente en su madurez, pues en ella resuena la señal por medio de la cual acontece el paso del último dios. No obstante, en su relampaguear en el instante, el Ser se sustrae al mismo tiempo a todo tiempo-espacio (409), con lo cual «el instante pertenece aún sólo a las soledades más solitarias, en las cuales permanece rehusado el asentimiento fundante que instaura una historia» (409). El fulgor del Ser en el instante, su acontecer intempestivo en éste, expresa el cumplimiento de la esenciación del Ser, pero su cumplimiento tiene que estar respaldado por su rehusarse, ya que sólo a causa de éste, él está en condiciones de alcanzar su propiedad, sin la cual su fulgurar estallaría en una pura claridad sin ocultamiento, con lo cual la pregunta por la verdad del Ser carecería de sentido. Tal rehusar hace parte de las «soledades más solitarias» del instante como el rehusar vacilante del acontecimiento-apropiador, recién en el cual puede acontecer «la más extrema cercanía del último dios» (411). Las «soledades más solitarias» del instante se presentan en el rehusarse del acontecimiento-apropiador, en el desandar de su des-apropiación (*Ent-eignis*). El acontecimiento-apropiador efectúa su ex-propiación en su retraerse desde su mostrarse, por medio de su paso-atrás. El retraimiento, por medio del cual el acontecimiento-apropiador se des-apropia y gana con ello su propiedad, es el espacio de juego del silencio (*Schweigen*). «El callar es el más oculto mantener-la-medida (*Mass-halten*). El callar mantiene la medida en cuanto pone originariamente las medidas» (510). En el instante de las soledades más solitarias del callar, «el viraje del acontecimiento-apropiador se despliega y dispone hacia la verdad» (409).

La experiencia del despliegue de este viraje requiere de una preparación cuya madurez está sujeta a la «pura constancia en lo invisiblemente simple y esencial» (409), pues solamente así irrumpe y se oculta la señal del último dios, es decir, pulsa su paso en el seno de lo inicial. «De larga preparación se precisa para el gran instante de su paso fugaz» (414). Dicha preparación es el presentir este paso en el paraje del instante, por ser la instancia en la cual el dios se dona al *Da-sein* en la señal. Sostenerse en el presentimiento de esta señal del paso «es el riesgo más extremo de la verdad del Ser» (411), porque en dicho paso tiene lugar lo más próximo del *Da* en la lejanía de la indecibilidad (27). Los que presienten se sostienen en el paraje del instante como el paraje de la decisión (*Ent-scheidung*), ya que a partir de él se resuelve la historia futura. El paraje del instante es la instancia en la que se arriesga la «gran decisión

sobre la falta y la llegada de los dioses y recién *en ella* el sosiego de lo atento para el paso fugaz del último dios» (252). Por designar precisamente el otro principio, lo último en él, es necesario tomar éste «como la más extrema y fulmínea decisión sobre lo más alto» (407). La radicalidad de esta decisión se debe a que ella se juega en la hora del ocaso (*Untergang*) y del tránsito (*Übergang*) al otro principio. «Nuestra hora es la época del ocaso» (397). Recién en éste se abre lo que ad-viene. Los encargados de atestiguar el paso fugaz del dios en la apertura abismal del instante son denominados por ello los ad-venideros (*die Zu-künftigen*) (395-399).

BIBLIOGRAFÍA

1. *Escritos de Heidegger*

- Edición completa (EC) *Wegmarken*, Frankfurt a. M., 1976.
EC 19 *Platon. Sophistes*, Frankfurt a. M., 1991.
EC 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Frankfurt a. M., 1979.
EC 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 1975.
EC 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt a. M., 1983.
EC 45 *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1983.
EC 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., 1995.
EC 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1985.
EC 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a. M., 1988 (ed. española: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jamie Aspiunza, Alianza, Madrid, 1999).
EC 65 *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M., 1989.
Sein und Zeit, Tübingen 1977 (ed. española: *Ser y Tiempo*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1971).
Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1976.
Der Begriff der Zeit, Tübingen, 1989 (ed. española: *El concepto de tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 1999).
Carta a Richardson, publicada como prólogo a W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology*, Den Haag, 1963, pp. I-XXIII.

2. *Bibliografía secundaria*

- Berciano, Modesto, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo, 1991.
Blust, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit*, Würzburg, 1987.
Brandner, Rudolf, *Heidegger. Sein und Wissen. Eine Einführung in Sein Denken*, Wien, 1993.
Callejo, María José, «Heidegger y la otra historia de Occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*»: *Anales del Seminario de Metafísica* 27 (1993), pp. 59-109.

- Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M., 1988.
- Fogel, Gilvan, «Martin Heidegger, *et coetera* e a Questão da técnica», en *O que nos faz pensar (homenagen a Martin Heidegger)* II, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1996.
- Grundin, Jean, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, 1987.
- Gupta, Rajender, «What is Heidegger's notion of time?»: *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1960), pp. 163-193.
- Heinz, Martin, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk M. Heidegger*, Würzburg, 1982.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M., 1974.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»* I. Einleitung: *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M., 1987.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Heidegger «Grundprobleme der Phänomenologie» Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M., 1991 (ed. española: *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1997).
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Frankfurt a. M., 1994.
- Kerkhoff, Manfred, *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y des-tiempo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Kovacs, George, «The leap (*der Sprung*) for Being in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*: *Man and World* 25 (1992), pp. 39-52.
- Lleras, Fernando, *Zu Heideggers Gedanken vom Ende der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1986.
- Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*, Barcelona, 1989.
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de Félix Duque, Madrid, 1986.
- Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg i. Br., 1992.
- Verstraeten, Philippe, «Le sens de L'Ereignis dans *Temps et être*»: *Les Études Philosophiques* 1 (1986).
- Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, 1990.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:3574**



ISBN 84 - 8164 - 377 - 7 /

