

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3118>

La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): ¿una ontología bidireccional? Parte dos

The Temporization of Factual Living in Martin Heidegger's Early Works (1924-1927): A Bidirectional Ontology? Part Two

Diego Honorato Errázuriz

Universidad de los Andes, Chile

dhonorato@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-7965-6429>

Recibido: 30 - 03 - 2024.

Aceptado: 15 - 06 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Honorato Errázuriz, D. (2026). La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): ¿una ontología bidireccional? Parte dos. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 277-314. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3118>



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

Resumen

En este segundo artículo, damos cuenta de una oscilación o fluctuación en el modelo de la temporización que encontramos en el periodo previo a *SZ* (particularmente entre 1924 y 1926). Mostramos que frente al modelo proyectivo que enfatiza el ser-futuro —y que describimos en el primer artículo de esta serie—, Heidegger parece ver la necesidad de plantear un modelo retroyectivo, cuyo concepto central es el de “hacer presente” (*Gegenwärtigen*). Proponemos que, en esta segunda caracterización, previa a *SZ*, estaríamos frente a un modelo ontológico *bidireccional*, proyectivo y retroyectivo a la vez, y según el cual comprender algo implicaría manifestar la verdad del ente como “ser-para-consigomismo”. Reflexionamos sobre los alcances aleiteológicos de este movimiento retroyectivo respecto del ente natural y respondemos si es posible compatibilizar este modelo de la temporización con el estándar (unidireccional) que encontramos en *SZ*.

Palabras claves: Heidegger; Dasein; temporización; carácter remisional; bidireccionalidad; presentificación; proyección; retroyección; aleiteología; naturaleza.

Abstract

In this second article, we discuss an oscillation or fluctuation in the model of temporization observed in the period prior to *SZ* (particularly between 1924 and 1926). We show that, in contrast to the projective model that emphasizes the future-being (which we described in the first article in this series), Heidegger seems to see the need to propose a retrojective model, whose central concept is that of “making present” (*Gegenwärtigen*). We propose that, in this second characterization, prior to *SZ*, one would see a *bidirectional* ontological model, both projective and retrojective, according to which understanding something would imply manifesting the truth of being as “being-for-itself.” We consider the aleithological implications of this retrojective movement regarding natural being and address whether it is possible to reconcile this model of temporization with the standard (unidirectional) model found in *SZ*.

Keywords: Heidegger; Dasein; temporization; remissional character; bidirectionality; presentification; projection; retrojection; aleithology; nature.

Introducción¹

El presente artículo se plantea como una continuación del trabajo publicado anteriormente (Honorato Errázuriz, 2026), donde analizamos un primer modelo de la temporización del vivir fáctico, según el cual es posible constatar, al interior de la unidad de los éxtasis temporales, una prioridad del futuro. Tal como vimos en su momento, este marcado énfasis en el futuro parece provenir de la experiencia de la finitud y de la muerte que Heidegger descubre en sus lecturas de pensadores cristianos y que se expresa, asimismo, en la importancia decisiva que cobra el existenciarío del cuidado (*Sorge*) desde los primeros años de la década de los veinte. Desde esta perspectiva advertimos cómo la prioridad del éxtasis temporal del futuro es correlativa a la dimensión del anticiparse-a-sí que define al cuidado y que se expresa en el modo de tratar con los entes que Heidegger designa como “ocupación” (*Besorgen*), y según la cual el Dasein trata con las cosas ocupándose de ellas “por mor de una posibilidad de su ser” (*ST*, 110/84).² Bajo este modelo de temporización, proyectante y futurizo, la ontología general descubre el sentido del ser del ente a partir del carácter remisional (*Bewandtnis*) de lo a la mano (*Zuhanden*), de manera tal que este tiene “al ser del Dasein como al verdadero y único por-mor-de [*Worum-willen*]” (*ST*, 111/84). Así, la ontología general, en tanto que pregunta por el sentido del ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*), es elaborada por Heidegger al modo de una hermenéutica de la facticidad temporizada desde el futuro. Una primera conclusión importante que obtuvimos a la luz de esta caracterización de la temporización es que Heidegger parece establecer, particularmente en *SZ*, una vía *unidireccional* de interpretación del sentido que va desde las posibilidades que abre el poder-ser del Dasein hacia el carácter subsistente del ente natural. En otras palabras, el sentido del ser del ente es leído unilateralmente por mor de posibilidades de mi propio ser, por

¹ El presente artículo recibió financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile) y se inscribe al interior del proyecto Fondecyt Regular número 1211427.

² Al citar textualmente *Ser y tiempo*, después de las siglas *ST* presento la página de la edición en español seguida de la página de la edición en alemán, con una barra inclinada en medio. Uso *SZ* para referir solo a la edición en alemán o como siglas de la obra en general.

mor de los caracteres ontológicos del Dasein. En segundo lugar, dado este esquema temporal y la precedencia del futuro, nos preguntamos por los modos de comparecencia del ente natural. En este contexto, y en plena coherencia con los principios hermenéuticos propuestos por Heidegger desde la lección de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, vimos que Heidegger distingue, en principio, dos modos de comparecencia del ente natural. Un modo originario (i) según el cual la naturaleza se muestra como naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*), es decir, como naturaleza apropiada en vistas a una posibilidad práctica o vital del hombre concreto (“el viento como viento en las velas”), y (ii) un modo derivado de tratar con ella que la hace objeto de un mirar objetivante (teorético), y que sería, por ejemplo, el que opera en las ciencias de la naturaleza. Esta distinción, según advertimos, es análoga a la distinción bimodal entre *Zuhanden* (ser a la mano) y *Vorhanden* (ser ahí delante o ante los ojos), la cual opera sistemáticamente en *SZ*, aun cuando Heidegger nunca estableció que fueran los únicos modos posibles de comparecencia de las cosas.

A la luz de esta bimodalidad que se encuentra operando *de facto* en numerosos párrafos del tratado de 1927, nuestra atención se concentró especialmente en dos pasajes en los que Heidegger casi inadvertidamente —y sin que medie aclaración alguna— introduce una forma peculiar de comparecencia de la naturaleza que se presenta como una vía alternativa frente a la bimodalidad previamente establecida. Se trata de la naturaleza como aquello que nos “rodea” (*umfängt*) (*ST*, 232/211) y que en otros pasajes parece identificar con lo que “se agita y afana” (*ST*, 98/70) o la “naturaleza al aire libre” (2000b, p. 212; *GA* 24, 240). Tal como observamos en su momento, estos ejemplos se sustraen a una conceptualización de la naturaleza como *Umweltnatur*, y parecen apuntar hacia lo que más tarde, en la década de los treinta y siguientes, Heidegger llamará la “tierra” (*die Erde*) (cfr. *GA* 5) o “naturalidad de la naturaleza” (*Natürlichkeit der Natur*) (cfr. 2000a, p. 72; *GA* 13, 144 y ss.). Ahora bien, en el contexto del presente trabajo, estas referencias a los modos posibles de comparecencia de la naturaleza, atestiguadas en el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger, nos forzaron a volver la mirada sobre el esquema de la temporización proyectante para examinar críticamente los alcances ontológicos y aleiteológicos que la primacía metódica de lo *Zuhanden* y de la temporización como ser-futuro (la vía unidireccional de *SZ*) le imprimen al proyecto filosófico del joven Heidegger. En este contexto, permítaseme citar directamente

ese primer artículo de esta serie, que contiene algunos de los nudos filosóficos que nos proponemos examinar en la presente contribución:

Si acaso es plausible sostener, como hemos intentado argumentar, que, en el periodo fenomenológico de Heidegger, también es posible encontrar modos de comparecencia de la naturaleza que de alguna manera nos remiten a un suelo desmundanizado, a una excedencia de sentido retenido en un haber-sido cuya presencia es eminentemente opaca (incomprensible), ¿de qué manera puede ella ser “objeto” (en el sentido lato del término) dado a una comprensión-interpretante?, ¿cómo puede ser pensada una comparecencia radical del ser del ente natural desde la estructura del cuidado como anticipación-de-sí?, ¿y hasta qué punto la vía unidireccional que encontramos en SZ —que va desde el ser-en-el-mundo de la facticidad proyectante hacia las estructuras de lo real subsistente— puede descubrir al ente en su “puro ser-para-consigo-mismo” (*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*) (cfr. GA 21, 415)? (Honorato Errázuriz, 2026, pp. 421-422).

En el presente trabajo nos proponemos examinar con mayor profundidad algunas de estas mismas aporías, pero tomando esta vez como referencia diversos pasajes de las lecciones de Marburgo (especialmente 1924-1926), pasajes en los que, a mi juicio, se aprecia un clara oscilación o fluctuación en el modelo de la temporización que describimos en el primer artículo. Así, frente al marcado énfasis en el éxtasis del futuro y el carácter unilateralmente proyectivo de la comprensión que encontramos en *Ser y tiempo* (SZ), nos proponemos recuperar una dimensión manifestativa del ente donde la prioridad parece estar en la presencia (*Praesenz*) y en la noción clave del presentificar o presentar (*Gegenwärtigen*). Si bien evitaremos en todo momento una interpretación “realista” de los textos, argumentamos que esta segunda caracterización de la temporización de la temporalidad parece ser bidireccional, esto es, retroyectiva y proyectiva a la vez. Finalmente, intentaremos sopesar hasta qué punto la ontología unidireccional de SZ es compatible con una lectura bidireccional como la que, según sostenemos, es posible encontrar en estas lecciones previas a SZ.

1. La bidireccionalidad de la temporización en *El concepto de tiempo* (1924)

El tratado de 1924, *El concepto de tiempo* (CT) —y la conferencia homónima que Heidegger diera ante la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de julio del mismo año—, constituye, tal como Von Herrmann (CT, 141, n. del ed.; GA 64, 132-133) ha señalado, el “texto embrionario” sobre el cual Heidegger concibió *Ser y tiempo*. En efecto, los apartados centrales de CT contienen en lo medular una descripción de los existenciaros más importantes que luego encontramos desarrollados en las primeras dos secciones de SZ. Así, por ejemplo, que el Dasein mismo es tiempo y que la esencia de su temporalidad consiste en estarabierto a lo que él todavía no es; la preeminencia del fenómeno de la muerte y la posibilidad de apartar la mirada de ella como modalidad del “uno”, o bien, la apropiación originaria de esta bajo la forma de la resolución; el carácter central de la disposición afectiva de la angustia; el estar-en como forma de trato ocupado que deja comparecer al ente “estando a la espera” y que enfatiza el hecho de que el ser-temporal del Dasein es ser-futuro; la situación hermenéutica del Dasein como ser histórico determinado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender, etc. Estas afirmaciones son enormemente familiares para cualquier lector de SZ, y no es necesario explayarse aquí sobre la importancia que tuvieron las lecciones tempranas de Heidegger en la génesis de SZ ni tampoco sobre el origen de CT en las lecciones que el filósofo diera en Friburgo (1919-1923).³ Todas estas cuestiones —y particularmente las que se relacionan con la prehistoria de SZ— forman parte del acervo de los estudios heideggerianos. En este sentido, tampoco puede sorprender el hecho de que CT se inscriba marcadamente dentro de una comprensión de la temporización del vivir fáctico que da prioridad al futuro.⁴ Sin embargo, lo que sí resulta sorprendente es

³ Respecto de la génesis de SZ, la obra canónica es, sin duda, la de Kisiel (1995); para un intento de situar CT en el contexto de la obra temprana de Heidegger, cfr. Escudero (2009).

⁴ Aunque nos ocupamos del modelo proyectante y futurizo de la temporización en el artículo anterior de esta serie (Honorato Errázuriz, 2026), me permito reproducir aquí una serie de pasajes de CT que muestran esta primacía del futuro: “Todos los momentos ontológicos de la ocupación muestran

que en medio de esos mismos textos encontramos descripciones que parecen tensionar la temporización de la facticidad en la dirección contraria de aquella meramente proyectiva. Aun cuando este énfasis no tenga el mismo grado de explicitud que encontramos en relación con la prioridad del futuro, este cumple, a mi entender, una función esencial que nos proponemos explicitar.

Un primer pasaje interesante que nos permite situar lo que consideramos una manifiesta fluctuación en el tratamiento de la temporización (proyectante y retroyectante) se encuentra en la sección final de *CT*, “Temporalidad e historicidad”, donde Heidegger se esfuerza por hacer ver que la elaboración de la ontología (la pregunta por el sentido del ser) solo puede ser planteada correctamente desde un esclarecimiento de la situación hermenéutica del Dasein y de su ser-histórico. En ese contexto, y tras una discusión breve con el ideal de la evidencia cartesiana y la metafísica de la *ousía* aristotélica, Heidegger vuelve a presentar su posición respecto de la situación hermenéutica inicial como único punto de partida para toda auténtica investigación ontológica. Así, en las páginas finales del tratado (*CT*, 127 y ss.; *GA* 64, 100 y ss.) encontramos, en primer lugar, la descripción estándar que establece la situación hermenéutica desde el ser-en-el-mundo: “el Dasein interpreta su propio estar-en a partir de aquello de lo que se ocupa, de aquello con lo que se demora, el sentido del ser que guía la interpretación del Dasein también se obtiene de ahí” (*CT*, 127; *GA* 64, 100). Aquí la temporización de la temporalidad se caracteriza por “estar a la espera” de aquellas posibilidades que el trato ocupado con el ente descubre. Así, la presencia del ente queda descubierta en el estar-en, pero lo hace en vistas a las posibilidades que abre el trato práctico del Dasein. Sin embargo, sin que medie inflexión alguna, el tono del pasaje

la misma modalidad del ser-temporal: *el traer aquello de lo que uno se ocupa a la dimensión presente de la ocupación*. También este ser-temporal del estar-en tiene su carácter fundamental en un ser-futuro. Se mantiene en medio de un ‘qué’ que llegará a ser, de tal manera que ‘llegar a ser’ significa devenir” (*CT*, 84-85; *GA* 64, 64-65; cursivas en el original); “El carácter fundamental del ser-temporal reside en el ser-futuro. Por tanto, en este modo del ser-temporal se debe hacer patente la diferencia entre el ser-temporal propio (del adelantarse) y el ser-temporal impropio (de la caída). La ocupación que está a la espera pregunta por la muerte en el sentido de ‘¿cuándo llegará la muerte?’” (*CT*, 104; *GA* 64, 81).

toma, a renglón seguido, una dirección distinta. El texto en cuestión continua de este modo:

El sumo modo de ser del Dasein humano es, por tanto, aquel que deja comparecer el ente propio en su desocultamiento, en su des-encubrimiento (ἀ-λήθεια). El ἀληθεύειν, que *deja estar presente al ente mismo puramente a partir de sí mismo* [*das Seiende selbst rein von ihm selbst her anwesend sein lässt*], es el θεωρεῖν, el estar-en-el-mundo del βίος θεωρητικός; la existencia del investigador se determina, por consiguiente, como διαγωγή —como el puro permanecer [*Verweilen bei*] presentante en algo— (CT, 128; GA 64, 101; cursivas nuestras).

El énfasis del pasaje es marcadamente distinto al de la sección precedente, en la que el sentido del ser del ente es determinado desde los caracteres del ser del Dasein. En efecto, aunque el desvelamiento del ente se realiza necesariamente a través del existir humano, lo decisivo en este caso es que la mediación del Dasein no toma el giro práctico o ejecutivo que caracteriza la descripción canónica del trato circunspectivo. En este sentido, la referencia a la vida teórica de Aristóteles y a la dimensión intelectual de la *diagōgē* —forma de pasatiempo contemplativo lleno de ocio y agrado— enfatiza el hecho de que Heidegger tiene a la vista una forma de praxis muy peculiar, cuya actividad es máximamente pasiva y que consiste en un detenerse (o demorarse) (*Verweilen bei*) con agrado en algo presente. Por eso, aun cuando es cierto que la ontología del mundo se desvela en su verdad a partir de un modo de ser del Dasein —tal parece ser el significado de “el sumo modo de ser del Dasein humano” —, habría modos de praxis, como la *diagōgē*, cuya primera efectuación no consiste tanto en remitirnos a un para-qué (las posibilidades del Dasein), sino a una forma de desvelamiento del ente, cuya virtud parece ser la de enraizarnos retroyectivamente en la constitución fundamental de este. Es “el ἀληθεύειν, que deja estar presente al ente mismo puramente a partir de sí mismo”. Ahora bien, el problema se produce cuando el lector advierte, en el párrafo siguiente, que Heidegger, en una fluctuación que resulta evidente, vuelve a caracterizar la ontología del mundo a partir de los caracteres ontológicos del Dasein y su ser temporal.⁵

⁵ El texto en cuestión continua así: “La ontología del mundo es ella misma siempre un modo de ser (un modo de tratar) del Dasein con el mundo en el

A mi entender, la diferencia en el tono entre este y otros pasajes similares, no pueden ser explicados apelando, sin más, a énfasis retóricos, sino que expresan inadvertidamente una tensión interna al proyecto fenomenológico-hermenéutico de Heidegger que requiere ser adecuadamente ponderada. Introduzcamos otros pasajes que nos permitan justificar con mayor base textual este aserto. Un caso muy llamativo de esta oscilación lo encontramos en la segunda sección del tratado de 1924, “Los caracteres ontológicos originarios del Dasein”, donde Heidegger, con el propósito de ejemplificar de qué manera el abrir teórico del mundo se funda en el trato práctico, propone el caso de la madera: “La madera, por ejemplo, comparece primariamente en un ‘para-algo’ [*um-zu*] a la hora de hacer fuego, construir una barca y otras cosas por el estilo. La madera que comparece en semejante ‘para-algo’ es demasiado dura, demasiado blanda, demasiado húmeda, demasiado pesada. La madera se considera como esto o aquello en vista de su mayor o menor grado de utilizabilidad” (CT, 44; GA 64, 31-32). Tenemos aquí una descripción típica del modelo en el que el sentido del ser del ente es dado a la comprensión por mor de una posibilidad del mismo Dasein. Según esta caracterización, comprender el sentido de la madera como buena para el fuego implica un movimiento de despliegue de la estructura interna del algo en tanto que algo (*etwas als etwas*), según un movimiento de explicitación de la comprensión-interpretante que es conducido por el “para-algo”. Lo interesante de este ejemplo es que Heidegger lo retoma en la sección siguiente de CT, “Dasein y temporalidad”, pero esta vez en el contexto de una discusión acerca del tiempo y el movimiento en Aristóteles. Lo que Heidegger tiene a la vista es que, en el Estagirita (*Física*, III, 1, 201a10), la ontología del tiempo se revela junto a la ontología del movimiento: el movimiento, en efecto, es entendido como la actualidad de lo que está en potencia en cuanto tal. De este modo, Heidegger toma esta definición para decirnos que el movimiento como actualidad (*entelécheia*) es la presencia (*Anwesenheit*) de un estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*) de algo concluido en su poder-ser (*dýnamis*) como tal. Y retomando, entonces, el ejemplo de la madera, añade:

que éste está. Mientras la ontología permanezca así, quedará determinada con respecto a las posibilidades de descubrir y abrir interpretativamente el mundo a partir del ser del Dasein, el cual se manifestó como ser temporal” (CT, 128-129; GA 64, 101).

El movimiento es precisamente el estar-ahí-delante (la presencia) de un ente *en su poder ser como tal* [in seinem *Seinkönnen als solchem*]. El poder-ser está en cada caso orientado [*orientiertes*]. La madera seca y dura que se encuentra en el taller se puede convertir en una mesa. En la medida en que este poder-ser como tal [*dieses Seinkönnen als solches*] está presente en la plena extensión de su poder [*vorhanden ist in der vollen Erstreckung des Könnens*] —es decir, si esta madera está “en fase de elaboración” y mientras siga sí— este se mueve (CT, 101; GA 64, 78).

Notemos, en primer lugar, que Heidegger retoma la tesis formulada previamente, según la cual la madera comparece en medio del mundo como siendo para-algo (*um-zu*); por ejemplo, según su capacidad para llegar a ser mesa. Sin embargo, como se aprecia en el texto, el énfasis del pasaje no está puesto en la dirección del poder-ser del Dasein, en la visión comprensora-interpretante del para-qué (el utensilio mesa), sino en el poder-ser de la madera en cuanto tal (*in seinem Seinkönnen als solchem*). Ciertamente este poder-ser de la madera está orientado (*orientiertes*) hacia posibilidades múltiples, entre las que se encuentran eminentemente las aptitudes existenciales⁶ de la madera para ser mesa

⁶ Es fundamental confrontar el análisis que realizamos aquí con la conocida tesis de SZ según la cual lo *Zuhanden* tiene “aptitudes” (*Geeignetheiten*) o “inaptitudes” (*Ungeeignetheiten*) ontológicas que se dicen *quoad nos* respecto del Dasein, aptitudes que no debemos confundir con las “propiedades” o determinaciones entitativas (*quoad se*) de lo *Vorhanden*. Es igualmente importante recordar que Heidegger advierte repetidamente que las propiedades del ente (la dureza de la madera) están en cierto modo vinculadas a las aptitudes (la madera para hacer embarcaciones), puesto que es a través de las últimas que se manifiestan las primeras (las propiedades): “Lo a la mano tiene a lo sumo aptitudes e inaptitudes, y sus ‘propiedades’ [*Eigenschaften*] están, por así decirlo, vinculadas a aquéllas [*in diesem gleichsam noch gebunden*], así como el estar-ahí, en cuanto posible modo de ser de un ente a la mano, está vinculado con el estar a la mano” —(SZ, 83) traducción modificada: traducimos el participio *gebunden* tomado de *binden in*, siguiendo la traducción italiana de Marini (Heidegger, 2017) y la francesa de Martineau (Heidegger, 1985), como “vincular” o “unir”, y desestimamos la traducción de Rivera y Gaos, quienes traducen “latente” y “sumida”, respectivamente—. En el tratamiento estándar que hallamos en SZ, y en general en el periodo fenomenológico, la vinculación entre las aptitudes

o silla. Sin embargo, Heidegger presenta aquí este movimiento como un despliegue o extensión (*Erstreckung*) de este *Seinkönnen*, que no es sino la misma actualidad dinámica del ente.⁷ Habría que apurarse en aclarar —y este énfasis es del todo esencial— que Heidegger interpreta la ontología del movimiento aristotélica desde la ontología de la temporalidad que, en las lecciones del tratado de 1924 que aquí comentamos, se encuentra ya plenamente desarrollada. Esto significa que la actualidad dada en el presente originario debe ser siempre comprendida como un “hacer presente” (*das Gegenwärtigen*), es decir, como una presencia⁸ desplegante

remisionales y las propiedades es unidireccional: se va *metódicamente* desde las aptitudes prácticas hacia la determinación de las propiedades entitativas, desde la mundanidad hacia la realidad de la naturaleza (2007, p. 250; GA 20, 271). Sin embargo, lo llamativo del pasaje de CT que comentamos es que la relación entre estos dos niveles parece ser bidireccional: en efecto, por una parte, habría una prioridad metódica de lo *Zuhanden* y, por otra, una prioridad metafísica-orientativa de la actualidad, aunque esta vez entendida como presencia en el sentido activo o fáctico de “hacer-presente” (cfr. 2004b, pp. 314 y ss.; GA 21, 400 y ss.). Si esta interpretación es plausible, habría que señalar que la prioridad asignada al presente (propio) que vemos en el texto nada tiene que ver con la acepción más rígida que toma lo *Vorhanden* como objeto de un mirar teórico en *Prolegomena* (2007, p. 243; GA 20, 263), y luego especialmente en SZ, ni con el carácter de corporalidad o realidad que Heidegger adscribe a la “percepción pura” (*puren Vernehmen*) de Husserl (2007, pp. 244-245; GA 20, 263 y ss.). La pregunta, entonces, que surge en este punto es la siguiente: ¿hay alguna dimensión en la estructura formal de la comprensión y del trato circunspectivo que nos remita a esta presencia activa (y activadora) de la madera, a la presencia originaria del ente pre-temático? ¿Cómo se arraiga pre-categorialmente la comprensión en el orden natural del ser dado en el mundo-en-torno?

⁷ El problema de la recepción hecha por Heidegger de Aristóteles, así como de los términos *entelécheia*, *ousía*, *enérgeia*, *phýsis* y *alétheia*, es compleja y se transforma desde el periodo temprano que aquí comentamos, los años de transición de 1928-33 y su pensamiento maduro sobre el *Ereignis*. Para un buen estudio sobre la recepción de Aristóteles tanto en el primer periodo como después del giro, cfr. Volpi (2012), Vigo (2014) y Mora (2000). Respecto de la relectura de Heidegger del concepto de *kínesis* en los años treinta, cfr. Segura-Peraita (2018) y Gonzalez (2018), quien analiza cuidadosamente la evolución del término *enérgeia* desde los años veinte hasta la concepción del ser como *Ereignis*.

⁸ Sin duda se requeriría, aquí, un análisis más detallado de los distintos términos que utiliza Heidegger para referirse a “presencia”, “presente”, “hacer-presente”, etc. en el contexto de la temporalidad y de sus respectivos rendimientos ontológicos. En torno a los años 1924-26, Heidegger utiliza los

al interior de la unidad de los éxtasis temporales, y no desde la concepción de los ahoras (*Jetzt*) aislados y atomizados que Heidegger lee en Aristóteles. Con todo, el punto central de nuestra observación es que, en el pasaje que comentamos, la dirección del movimiento, su extensión o despliegue, no se realiza primariamente desde o hacia las categorías ontológicas (existenciaros) del ser del Dasein, sino desde los caracteres ontológicos del ente mismo (*Seinkönnen als solchem*). Así, es el poder-

términos *Anwesenheit* y *Präsenz* para referirse a la presencia con la que nos ocupamos. Más específicamente, *Anwesenheit* puede designar tanto la presencia de la cosa a la mano como la presencia del mundo entendida como significatividad del todo remisional (2007, p. 245 y 267; GA 20, 265 y 292, respectivamente); por otra parte, en *Prolegomena*, Heidegger le otorga a la *Präsenz* una función de fundamentación última que queda estrechamente ligada al horizonte temporal y a una presentificación de la cosa que, si bien es comprendida desde la totalidad remisional, no disuelve la “substancia” (con comillas) en un haz de relaciones (2007, p. 268; GA 20, 292); *Gegenwart* es el tiempo presente que, según el contexto, puede designar tanto el día de hoy —que diferenciamos del día de mañana— como el existenciaro o presente fáctico (en sentido activo y transitivo); finalmente *Gegenwärtigen* es hacer-presente o presentificar, que, en su sentido más auténtico, alude al dejar salir algo al encuentro de algo (2004b, p. 318; GA 21, 405). Debemos advertir que Heidegger no utiliza siempre estos términos denotando lo mismo: por ejemplo, en *Die Grundprobleme* (1927) usa “presentificar” (*Gegenwärtigen*) impropriamente para significar algo en el “ahora” caído (GA 24, 368]. Por otra parte, en el conocido pasaje de *Logik* (2004b, pp. 157-158; GA 21, 192-193), donde se critica la metafísica de la presencia, lo que Heidegger critica —explícitamente— es una forma particular de pensar la presencia (*Anwesenheit*) como algo dado a una visión completa, total, sin posibilidad de encubrimiento. A esto Heidegger lo llama el “puro hacer presente” (*reines Gegenwärtigen*). Sin embargo, en el mismo pasaje él distingue esa manera inauténtica (desde el presente puro) de una manera auténtica de pensar la presencia y el presentificar —a este respecto, cfr. Volpi (2012, pp. 89 y 140), quien parece leer unilateralmente *Anwesenheit* como presencia total—. Para una discusión de la noción de “presencia” en Heidegger, véase la polémica que sostuvieron en los años noventa Olafson (1987 y 1994) y Carman (1994 y 1995). Según Olafson, el concepto de “presencia” —particularmente en la obra más tardía de Heidegger— expresa el concepto mismo de “ser”; para Carman, en cambio, el concepto está signado negativamente por la crítica que, en torno a *SZ*, Heidegger dirige contra las llamadas metafísicas de la presencia. Una lectura exhaustiva de estas cuestiones que intenta hacer justicia a las respectivas posiciones puede encontrarse en Blattner (1999, pp. 256-261 y 289-291) y Hernández (2011).

ser de la madera misma el que conduce y delimita las posibilidades existenciales de expresión que adquirirá para el Dasein (madera para una embarcación, por ejemplo).

Ciertamente el hecho de que Heidegger esté comentando el problema del movimiento en Aristóteles debe ser tenido en cuenta para explicar la inflexión del pasaje, pero, a mi entender, sería un error pensar que Heidegger estaría solo comentando al Estagirita, sin asumir *positivamente* la cuestión de fondo referida en el texto y que está intentando introducir en su propio andamiaje filosófico. En efecto, si el tiempo no es una categoría accidental respecto de la constitución del ser mismo (de la substancia), sino que es determinante para su manifestación, y si el tiempo es el tiempo del Dasein, el cual, a su vez, es el tiempo del trabajo y del ocuparse humano, ¿no significa esto que las cosas (*ta onta*, en el sentido aristotélico) quedarían disueltas en un plexo de remisiones o relaciones accidentales entre sí, de modo que “las ‘substancias’ [quedarían convertidas] en nexos de funciones de leyes” (2007, p. 268; GA 20, 292)⁹ al interior del mundo-en-torno? ¿No se incurriría, por esa vía, en el peligro de una mala subjetivización, respecto de la cual Heidegger nos advierte desde *La doctrina del juicio en el psicologismo* (de 1914)? A mi juicio, gran parte de la tensión filosófica del pensamiento de Heidegger en estos años de Marburgo puede leerse como un intento de articular una ontología del ser elaborada desde dos fuentes aparentemente contrapuestas: (i) a partir de toda la relectura de la modernidad que va desde Descartes a Kant y Husserl, una ontología de la subjetividad concreta desde la existencia temporal marcada por el cuidado como anticipación-de-sí (futuro); por otra parte, (ii) siguiendo el pensamiento de Platón y Aristóteles, una ontología radical del “en sí” (con comillas) que sea capaz de descubrir la verdad del ente en su ser autárquico, “en el puro ser para-consigo-mismo” (*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*) (2004, p. 325; GA 21, 415).

⁹ “El que se caracterice la mundanidad del mundo en cuanto totalidad de remisiones no debe llevarnos a pensar que con eso se disuelvan las cosas del mundo-en-torno, las ‘substancias’ en nexos de funciones de leyes. Por el contrario, el que se defina el remitir en cuanto significar nos muestra el sentido de presentación de las remisiones, que es lo que es sólo por fundarse en la presencia [*Präsenz*] de aquello que ocupa al mundo del trabajo” (2007, p. 268; GA 20, 292).

Como analizaremos en lo que sigue, es en el contexto de esta problematización —y precisamente en las lecciones de 1924 a 1926— donde la noción de “presencia” (*Präsenz*) y particularmente la de “presentificar” o “hacer-presente” (*Gegenwärtigen*) adquieren un lugar decisivo. Retornando al pasaje de *CT* (de 1924), si bien es evidente que el análisis de la temporización de la facticidad tiene como hilo conductor principal la caracterización del estar-en (*Insein*) como un hacer presente el ente dado a la circunspección (*Umsicht*), una lectura atenta descubre una tensión o ambivalencia entre esa visión en-torno (*Umsicht*) y una visión natural (*natürliche Sicht*) que delimita internamente las posibilidades del trato circunspectivo.¹⁰ De hecho, Heidegger continua el texto de *CT* observando que el poder-trasladarse de la línea de sombra producida por el gnomon es un movimiento que presupone “el estar-ahí-presente de su determinado poder ser” (*das Vorhandensein seines bestimmten Sein Könnens*) (*CT*, 101, n. 131; *GA* 64, 78, n. 131; *seines* en cursivas en el original). Ahora bien, es indudable que la visión natural del movimiento de la sombra que va de un lugar a otro es pensada por Heidegger desde (en medio de) la apertura de significatividad que constituye el vivir fáctico. Por eso, si el movimiento de la sombra puede funcionar como reloj, no lo hace al modo de una posibilidad que “sobrevenga” sobre un primer acto senso-perceptual puramente natural. La visión natural y la visión en-torno de posibilidades están internamente entrelazadas en el hacer-presente, de manera tal que la visión natural es dada “en” la visión circunspectiva, pero sin ser producida “por” ella.

A mi juicio, esto es lo que Heidegger parece tener en mente un poco antes de la sección que venimos comentando. Allí, a propósito de la dimensión temporal del estar-en, según la cual el *Dasein* se mantiene ocupado en un “qué” pero bajo la modalidad del adelantarse (ser-futuro), Heidegger aclara que el llegar a ser presente (presentificar)

¹⁰ Sin duda el peligro residiría en creer que esta visión natural tendría alguna precedencia temporal sobre la circunspección. Ya hemos dicho (cfr. Honorato Errázuriz, 2026) que una lectura de ese tipo contradice sistemáticamente toda la obra de Heidegger en un punto decisivo que tan solo realismos acrílicos podrían invocar. Pero el problema está en pensar cómo debemos entender esta articulación sin identificar ambas formas de visión y sin caer en formas de dualismo epistémico, es decir, evitando una descripción errónea del mundo cotidiano, tal como Heidegger nos advierte en el curso del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1999, pp. 113-114; *GA* 63, 88).

significa “dejar comparecer en el presente estando a la espera” (CT, 85; GA 64, 65), y luego agrega: “El estar-en es el presente. La expresión ‘estar presente’ hay que entenderla como determinación del estar-en en el sentido de ‘presentar’, de “hacer presente” [*Gegenwartigen*]. Este presentar que está a la espera y olvida es el ser temporal de la ocupación” (CT, 85; GA 64, 65). De este modo, el ser temporal de la ocupación es reconducido al presente y al hacer presente o presentificar en tanto que es allí donde (i) se deja comparecer (retroyectivamente) lo cosa según su ser y su ser así (ontología del perfecto *a priori*) y (ii) tal comparecencia es apropiada bajo la estructura proyectante del cuidado (ontología de la subjetividad fáctica). La oscilación entre estos dos momentos de la ontología del ente que encontramos en el “dejar comparecer (lo ya-sido) en el presente estando a la espera” es difícil de asir, puesto que la misma estructura de la impulsividad y del deseo le otorga al ser-futuro su característica hegemonía bajo la forma de la protensión, de manera tal que ella “se olvida de lo que ya ha sido [*vergisst des Gewesenen*]” (CT, 85; GA 64, 65). Ahora bien, si continuamos un par de páginas más adelante encontramos uno de los ejemplos más recurrentes en el pensamiento heideggeriano de contabilización primitiva del trabajo humano: el uso del cielo y del sol como indicadores de la hora propicia para comenzar y terminar las labores del campo. Examinemos, pues, estas líneas con la mirada puesta en las distinciones temporales del *dejar comparecer algo en el presente estando a la espera*.

Heidegger tiene a la vista, aquí, al interior del tiempo vulgar, lo que seguramente es una de las formas cotidianas más antiguas de mirar el cielo y sus astros. Es el trato ocupado del mundo del campesinado en el cual la salida y la puesta del sol son comprendidos como señalizadores: “Ahora”, dice Heidegger, “hay que llevar a pastar el ganado” (CT, 87; GA 64, 67). El ejemplo es sencillo, pero elocuente, puesto que muestra de qué manera la naturaleza, y particularmente las posiciones del sol en el cielo, comparecen como naturaleza del mundo (*Weltnatur*) dada a la circunspección (*Umsicht*). Cualquier lector de *SZ* reconocerá de inmediato que estamos frente a un modo de comparecencia de la naturaleza (la naturaleza del mundo circundante) que se corresponde exactamente con aquellos pasajes del tratado donde Heidegger señala que “el viento es viento en las velas” o “el bosque es reserva forestal”. La forma de visión (*Sicht*) originaria es la *Umsicht*, lo que significa que aquello que comparece en el presente tiene la dirección o el sentido del porvenir, de lo que está a la espera. El tiempo, dentro del quehacer cotidiano del

campo, es el ahora-adecuado-para esto o aquello: momento oportuno para labrar la tierra, momento para descansar del sol agobiante detenido sobre nuestras cabezas, momento para guarecer los animales de los peligros de la noche. Sin embargo, en continuidad con lo que hemos expuesto, Heidegger nos advierte, a renglón seguido, que el estar-en-circunspectivo debe tener en cuenta la visión natural del cielo y el sol, cuya alternancia física —su presencia y ausencia en la bóveda celeste— delimitan y orientan las posibilidades del trato:

Que el estar-en disponga en cada caso de la visión depende del mundo mismo. El estar-en-el-mundo dispone o carece de la visión en función de que el sol esté ausente o presente en el cielo. El estar-en, en la medida en que se procura la posibilidad de la visión, tiene que tener en cuenta lo que la visión permite ver y el hecho de que deja ver en una alternancia constante. El cielo y el sol comparecen en su alternante disponibilidad y desaprovechamiento con el carácter de la significatividad, esto es, como algo que contribuye de una manera realmente decisiva a la visión. Bien es cierto que la ocupación no necesita producir esta visión natural [*natürliche Sicht*], pero en la medida en que esta visión cambia, el estar-en presentante tiene que ajustarse a ella (esperar) [*darnach richten (warten)*] (CT, 87; GA 64, 66-67).

Toda forma de visión se realiza en la apertura del mundo y de la totalidad remisional que Heidegger denomina “significatividad”. Pero la disponibilidad confiada por la que se ve significativamente el sol levantarse, colocándonos de inmediato en la dirección del trabajo cotidiano, presupone la visión natural alternante del cuerpo celeste ascendiendo o descendiendo en el espacio que denominamos “bóveda” o “cielo”. Esta visión natural, que no es producida por la ocupación, pero que tampoco se da fuera del contexto remisional, regula o dirige (*richten*), por medio de su alternancia de cambio regular (*regelmässig kehrender Wechsel*), el modo como se hace presente el ocupado estar-en del sol en tanto que reloj. De este modo, el ocupado estar-en del trato circunspectivo no solo sería dirigido por este estrato natural del hacer presente, sino que, en cierta manera, el trato familiar con la cosa a la mano aguarda o espera en él (*warten*), como cuando, por ejemplo,

decimos que el campesino aguarda la salida del sol.¹¹ Por tanto, en esta interpretación, el reloj del campesino —que se caracteriza por determinar algo presente por medio de otra cosa presente— debe ser descrito por un movimiento ontológico de dirección doble, aunque evidentemente

¹¹ Es llamativo que Heidegger, en un breve ensayo de 1957, *Hebel, el amigo de la casa*, se sirva de los mismos ejemplos —la alternancia de los astros en los cielos, el salir y retornar del sol y la luna— para ejemplificar cómo ellos son hacedores del calendario del mundo y, al mismo tiempo —y por la misma razón—, custodios de nuestro trabajo y descanso. Como lo hizo antes con Hölderlin, Heidegger se sirve de Hebel para insistir, en este segundo momento de su filosofía, en la función ontológica del lenguaje poético. Lo que nos interesa recalcar es que Heidegger distingue claramente entre una forma de “contabilidad temporal” posibilitada por los astros (la dimensión mensurable de la naturaleza que encontramos en las ciencias) y un modo ejemplar de develar la naturaleza que se retrotrae a la *phýsis* griega y que sería la “naturalidad de la naturaleza” (*Natürlichkeit der Natur*) (2000a, p. 72; GA 13, 144): “el surgir y retornar de todo lo existente en su presentarse y ausentarse” (2000a, p. 72; GA 13, 145). De este modo, habría una correspondencia entre lo natural de la naturaleza tal como es descubierta por la luna, “verdadero amigo de la casa, el primer hacedor del calendario de nuestra tierra” (2000a, pp. 66-67; GA 13, 140), y el lenguaje, particularmente el del poeta, quien puede “elevantar por primera vez hasta la palabra lo previamente no pronunciado, nunca dicho y dejar aparecer, en el decir, lo hasta ahora escondido” (2000a, p. 75; GA 13, 147). Con todo, debemos mantener alguna cautela en estas comparaciones. La distancia filosófica y lingüística que hay entre el periodo analizado en este artículo y el Heidegger tardío es significativa —cuestión que exigiría introducir un marco de contextualización que aquí no podemos proveer—, pero pienso que esto no impide advertir que Heidegger, como si fuera una constante de su pensamiento, le adscribe a la comprensión primitiva de la temporalidad, representada en el movimiento rítmico de los astros, una función ontológica central: primero, como movimiento que anticipa el momento oportuno para ocuparse en esto o en lo otro (“tiempo-para”); y, en segundo lugar, como movimiento regresivo que desvela la presencia natural de la naturaleza, presencia que orienta y custodia la propia existencia en función de ritmos naturales que el ocuparse mismo no produce (“tiempo-de” o “tiempo-desde”). El esfuerzo de este trabajo ha estado puesto, al menos parcialmente, en mostrar que existen huellas tempranas, aunque encubiertas, de la impronta de la *phýsis* griega —de esa inescrutable tercera vía que constatamos en *Ser y tiempo* (SZ, 43; cfr. Honorato Errázuriz, 2026)— en el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger.

el carácter dual¹² de este movimiento ha sido abierto *por uno y el mismo presentificar*: por una parte, la medición del tiempo abre o proyecta posibilidades en relación a los caracteres ontológicos del Dasein (y así decimos que es el momento oportuno “para” salir al campo); pero, por otra, tal posibilidad presupone un movimiento de retracción hacia un “carácter ontológico del estar-en” (*Seinscharakter des Inseins*) (CT, 95; GA 64, 73) que es posibilitada por la comparecencia de un *poder-ser* de la cosa misma (y tal es el sentido que le dimos al *Seinkönnen* en clave aristotélica) que comparece desde sí misma. A mi juicio, aunque esta afirmación pueda exceder el plano puramente exegético, la solución que Heidegger parece entrever al problema de la verdad en estas lecciones de 1924-26 se encuentra en pensar a fondo el presentificar (o hacer presente) y la presencia como una forma de comparecencia del ente que es *significativamente natural o naturalmente significativa*.¹³

¹² Podemos encontrar este carácter dual (¡nunca dualismo!) en una formulación muy apretada en la nota 116 de la sección “Dasein y Temporalidad” de CT, donde Heidegger distingue un “doble sentido del ‘ahí’” (*Doppelsinn des ‘Da’*): un ahí como lo “mundanamente presente” y otro ahí como “estar-en”, en el sentido de “tiempo propio” y “adelantarse” (futuro) (CT, 96, n. 116; GA 64, 74, n. 116). La nota no agrega nada más, pero al menos nos permite corroborar que este movimiento de dirección doble fue reconocido por el mismo filósofo.

¹³ Este juego con los términos “significativamente natural o naturalmente significativa” no se encuentra en las lecciones que comentamos, pero constituye, a mi entender, un intento de formular el modo en que habría que pensar la articulación entre el ver comprensor y el ver natural, hecha ya la advertencia acerca de cómo no debe leerse su articulación. Con todo, debe admitirse que la reconstrucción del problema que proponemos no fue realizada explícitamente por Heidegger. Al enfatizar el carácter oscilatorio y ambivalente de las fórmulas utilizadas por el filósofo alemán, nos interesa, precisamente, recalcar tal ambigüedad. Heidegger, hasta donde alcanzo a ver, no proveyó una solución a este problema ni en las lecciones tempranas ni en SZ. De hecho, con la notable excepción de SZ § 43 (211), donde se menciona al pasar una tercera vía de comparecencia de la naturaleza (frente a lo *Zuhanden* y lo *Vorhanden*), hay que reconocer que el espinoso asunto que aquí intentamos reconstruir ni siquiera parece haber sido problematizado. Una de las razones que cabría aducir para este bloqueo epistémico es que cuando Heidegger intenta abordar *explícitamente* el problema de la articulación *Natur/Geist*, lo hace, durante estos años del periodo fenomenológico —esta fue una de las conclusiones principales de nuestra contribución anterior (Honorato Errázuriz, 2026)—, desde un esquema

De hecho, esta dimensión de retorno o de movimiento retroyectivo a la presencia es particularmente evidente cuando el medir toma la forma de un “determinar algo presente por medio de otra cosa presente” (CT, 94; GA 64, 72): así, por ejemplo, cuando utilizamos directamente el sol para determinar el momento adecuado para una tarea.¹⁴ En toda forma de medición del tiempo, nos dice Heidegger, se da esta forma de regreso (*Rückgang*) que en su estar presente nos permite determinar directamente la hora, o bien, indirectamente, cuando somos remitidos a una serie de otras presencias (la sombra del ciprés, el gnomon, las campanadas, el reloj mecánico del campanario, las manecillas de mi reloj, etc.) que hacen un uso tácito de la posición del sol (cfr. SZ, 71): “Lo decisivo en la medición del tiempo es, por tanto, regresar a algo [*der Rückgang auf etwas*] que está disponible como algo presente en cada ahora y que *en*

unidireccional: desde la mundanidad hacia la realidad de la naturaleza (cfr. GA 20, 271).

¹⁴ Mientras más mediaciones técnicas hay entre el numerar y lo numerado, entre la actividad de medir el tiempo y lo realizado en el ahora así medido (es decir, mientras menos presencia del cielo abierto o de la noche cerrada haya en la determinación del “es momento para”), menos evidente se vuelve la necesidad del regreso a la presencia de la naturaleza como aquello que nos rodea. Pero no porque las remisiones estén cortadas, sino porque más caídos estamos en el tiempo del ahora atomizado (*Jetzt-Zeit*) que ha dejado de comprenderse desde el esquema de horizonte (apertura) previo que Heidegger denomina “presencia” (*Präsenz*). Esta función orientadora de la presencia aparece explícitamente señalada en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) en un pasaje que contiene los rasgos fundamentales de retención y direccionalidad del presente que hemos detectado en los cursos previos a SZ: “Mostrábamos que la temporalidad del trato con el útil es un presentificar que anticipa y retiene [*behaltendgewärtigendes*]. El éxtasis del presente es directivo [*führend*] en la temporalidad del trato con lo a la mano. Por ello el ser de lo a la mano, el carácter de lo a la mano, es comprendido primariamente como presencia [*Präsenz*]” (GA 24, 438). Es ciertamente llamativa la diferencia, tanto en el uso de los conceptos como en el tono, que encontramos entre esta sección de *Die Grundprobleme* (§ 21) y la prioridad del futuro en SZ (§§ 65 y ss.). A mi juicio, esta evidente fluctuación podría explicarse considerando que todo el tratamiento de la temporalidad de SZ es dirigido por el fenómeno de la finitud y la muerte. Con todo, lo que realmente nos importa destacar es que los rendimientos ontológicos de ambas caracterizaciones (anticipante y presentificante) son claramente distintos: uno apunta a los caracteres ontológicos del Dasein; el otro, en cambio, toma la dirección que nos “retiene” en la presencia activa (y activadora) de lo dado.

cuanto tal permite determinar cada ahora. Usar el reloj significa: *estar en el mundo haciéndolo presente*” (CT, 95; GA 64, 73; cursivas en el original).

2. La bidireccionalidad de la temporización en *Lógica* (1925/1926) y *El sofista* (1924/1925)

El análisis precedente ha intentado recuperar un modelo de la temporización de la facticidad donde el presente propio toma *cierta* precedencia relativa frente a la prioridad estándar del futuro descrita en SZ. En lo que sigue expondremos brevemente lo que Heidegger señala sobre el presentificar y una peculiar forma de “intuir” (*Anschauuen*) que aparece en la sección final de *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/1926). Intentaremos mostrar que la exposición que encontramos en *Lógica* y en *El Sofista* es solidaria de aquella que hemos pesquisado en CT.

Recordemos que, en la segunda parte de *Lógica*, Heidegger replantea la pregunta por la verdad que elaboró en la primera parte (desde la lógica aristotélica), al modo de una repetición de la perspectiva ganada sobre la verdad, pero esta vez desde el horizonte de la temporalidad. Se trata de mirar el fenómeno de la verdad y del ente desde la óptica del tiempo, asumido como condición de posibilidad de todo mostrarse. En este contexto, Heidegger realiza una revisión de la interpretación histórica de la temporalidad que comienza en Hegel; pasa brevemente por Bergson y se detiene largamente en el tratamiento kantiano tal como se encuentra en la “Estética” y en la “Lógica trascendental”. Aunque Heidegger prescinde aquí de volver sobre el planteamiento aristotélico del tiempo, ya suficientemente tratado en lecciones previas, resulta claro que, para él, la interpretación histórica de este es, en gran medida, la historia de la recepción histórica de las ideas del Estagirita.¹⁵ Incluso Kant, quien —piensa Heidegger— es el que más ha avanzado hacia el desvelamiento de la función trascendental del tiempo, sigue dependiendo de la concepción aristotélica como tiempo de la naturaleza y del ahora (*Jetzt-Zeit*) (cfr. GA 21, 269 y 397).

Dado este contexto general, lo que nos interesa rastrear es la manera como Heidegger, en la sección final de su reconstrucción, pone en relación la idea kantiana del tiempo como autoafección original

¹⁵ Para una discusión sobre la interpretación heideggeriana de Aristóteles y su particular recepción del tiempo, así como sobre su comprensión naturalista de la temporalidad, cfr. Volpi (2012, pp. 69-151).

(autoafección que ligará de inmediato al “yo pienso”) con una forma de presentificación auténtica, aunque entendida dentro de los límites cartesianos del intuir puro del yo pienso y la lógica formal. En efecto, en la base de la autoafección —según la lectura heideggeriana de Kant— habría un ser afectado atemático que consistiría en “un constante apartarse-a-un-lado y hacer ver liberando” (2004b, p. 315; GA 21, 401). Es importante señalar que Heidegger ve aquí una verdadera contribución de la propuesta kantiana, puesto que la temporalidad que acompaña tal autoafección pura es anterior a la idea de series de ahora temáticos, como cuando decimos “ahora esto”, “ahora aquello”. Por eso Heidegger señala que para Kant “el hacer presente [*Gegenwärtigen*] es antes que nada condición de posibilidad de que tal cosa como el ‘ahora’ pueda hacerse explícito en tanto que ‘ahora esto’, ‘ahora éste’” (2004b, p. 315; GA 21, 401). Con todo, a pesar de los avances que Heidegger ve en el planteo kantiano, este seguiría atado a una posición dogmática, heredera de Descartes, según la cual el yo pienso queda, en último término, desconectado del tiempo como el más puro *a priori* atemporal. Por eso, Heidegger, en los apartados finales de *Lógica*, ve la necesidad de rectificar el planteamiento kantiano tomando la concepción de “presentificación” como momento central de la temporalización, pero insertándola en la propia existencia fáctica. Es la temporalidad de la existencia histórica y concreta —y no la del “yo pienso” de raíz cartesiana— la que se verá llenada por los fenómenos en una forma de encuentro en el que no cabe hablar ni de sujeto cognoscente (*cogito*) ni de objeto conocido (*cogitatum*). Heidegger, de hecho, señala que este es el sentido auténtico y más propio del “presentificar” o “hacer presente” (*Gegenwärtigen*), ya que en el hacer presente “la existencia deja que lo que sale al encuentro le advenga, y concretamente de modo que, en ello, ni el yo deviene objeto ni el tiempo [...] es un objeto” (2004b, p. 318; GA 21, 405). De este modo, en el fundamento último de la lógica tradicional, la constatación o acreditabilidad del ser consiste en una forma de comparecencia radical en la que la temporalidad del existir es “un puro dejar salir al encuentro algo” (2004b, p. 318; GA 21, 405). Permítaseme citar *in extenso* un pasaje que expresa elocuentemente esta función manifestativa del ente tomado en sí mismo. La temporización de la existencia humana, según el modelo retroyectivo, es descrita, aquí, como estando absorta o embargada por la misma presencia en un movimiento de comprensión dirigido hacia (*zu*) la misma presencia:

Al hacer presente [*Gegenwärtigen*], por así decirlo, la existencia se pone puramente en el presente hacia algo [*zu etwas*], está pura y totalmente embargada [*selbst benommen*] de la comparecencia [*Anwesenheit*], del propio presente, afectada por ella, y en concreto de tal modo que en este ser embargado por ella, haciendo presente el tiempo no se ve a sí mismo, sino que meramente libera [*frei gibt*] aquello que puede salir al encuentro de un hacer presente, y que en el hacer presente se vuelve comprensible en tanto que compareciente (2004b, p. 318; GA 21, 405-406).

Nótese aquí que el presentificar o hacer presente auténtico es máximamente pasivo,¹⁶ y lo es en un sentido que, sin duda, parece contener una referencia a la autoafección atemática del yo en Kant, pues es allí donde Heidegger descubre un hacer presente como “apartarse-

¹⁶ Aunque excede ampliamente los límites de este trabajo, pienso que sería muy fructífero examinar comparativamente los intentos de bidireccionalidad y reversibilidad que encontramos en el segundo Heidegger —p. ej. en el conflicto mundo-tierra en *El origen de la obra de arte* (1936)—, en el Husserl de “Las lecciones sobre la pasividad” de los años veinte, “El origen de la geometría” (1934) y “La Tierra no se mueve” (1934), y en los cursos de Merleau-Ponty sobre *La Nature. Notes Cours du Collège de France* (1956-1960), así como en *La institución - la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France* (1954-1955). En estos filósofos, el problema de la articulación naturaleza/espíritu (ver natural/ver comprensor) es pensado desde la pasividad en tanto que reverso interno del concepto de “institución” (*Stiftung*). En efecto, tanto para Merleau-Ponty como para Husserl, estaríamos frente a un movimiento de doble faz (proyectivo y retroyectivo): así, por una parte, hay institución (*Stiftung*) de un sentido estratificado en un horizonte primordial de protonaturaleza (*Urpräsenz*) que “establece” y “da comienzo” a una historia como “apertura a” (futuro); sin embargo, este impulso que abre se produce “a partir de” (retracción a) un fondo inobjetivable de pasividad pre-voica, en el cual comparece una alteridad radical —una excedencia de sentido— que se resiste a ser pensada como posición. Si bien es evidente que la filosofía de Heidegger no puede ser analizada desde las mismas categorías (Heidegger diría que la estratificación del sentido husserliana se mueve en el plano óntico, no ontológico), estimo que la descripción del presentificar (*Gegenwärtigen*) que encontramos en *Lógica* —en contrapunto al “yo pienso” kantiano— se mueve en una dirección de pasividad (el “puro dejar salir al encuentro algo”) que es *estructuralmente* afín a las tratativas de Husserl y Merleau-Ponty.

a-un-lado y hacer ver liberando" (2004b, p. 315; GA 21, 401). La subjetividad pura kantiana se transforma en la subjetividad fáctica y concreta de Heidegger, que asume, sin componendas, la temporalidad como forma universal del vivir fáctico. Mas no podemos perder de vista que la temporización de la temporalidad se realiza desde la unidad de los éxtasis y según el esquema de horizonte como aquel "hacia qué" respecto del cual se proyectan los éxtasis particulares. Esto quiere decir que la prevalencia que en los textos examinados alcanza la presencia y el hacer-presente no es absoluta, sino relacional. De aquí que sería un error entender esta "pasividad" (término que, por lo demás, Heidegger no usa en *Lógica*) al modo de una comparecencia total, sin posibilidad de encubrimiento de ningún tipo. Heidegger, en este sentido, por la misma razón por la que critica las metafísicas de la presencia (en el sentido de presencia pura o total o del "puro hacer presente"; cfr. *supra*, n. 8), jamás aceptaría una forma de comparecencia que careciera de negatividad en su misma presentificación. La fenomenología, como pocas tradiciones lo han hecho ver, muestra el carácter aspectual y progrediente de toda presencia que, en el caso de Heidegger, se revela, además, en y para un vivir fáctico. Debemos tener presente, por tanto —repitiendo la máxima que encontramos en *CT* y que se reitera en *Lógica*—, que todo presentificar *deja comparecer algo en el presente estando a la espera*, de manera tal que el hacer presente nos remite (momento retroyectivo) a la actualidad dinámica de una presencia que nos abre y proyecta hacia posibilidades de nuestro ser.

Con todo, debe admitirse que no resulta fácil armonizar ambas descripciones (proyectiva y retroyectiva) y que el esfuerzo reconstructivo por comprenderlos como momentos al interior de una dialéctica constituye una propuesta de armonización que Heidegger jamás realizó explícitamente. De hecho, una inspección rápida del § 37 evidencia más bien que hay saltos abruptos entre los dos modelos descriptivos sin que se explicita en ningún momento la diferencia entre ellos. Por eso, si es correcta la lectura de oscilación y ambivalencia que sostenemos, es necesario repetir que ella no se tematiza como tal y que mucho menos es problematizada. Así, por ejemplo, en la parte más extensa del § 37 abundan las descripciones que explicitan la estructura del cuidado o preocupación (*Sorgestruktur*) y de la temporalidad del existir como formas del ocuparse (procurar). En estos pasajes, los caracteres ontológicos del existir están orientados tácitamente por las modalidades del estar a la espera y el ser sí-mismo-por-anticipado. En esta caracterización

proyectiva, la estructura del enunciado tiene el carácter de la indicación: “indican la existencia y las estructuras de la existencia y del tiempo” (2004b, p. 322; GA 21, 410), esto es, los modos ontológicos del Dasein como ser-futuro. Empero, apenas un par de páginas más adelante (2004b, p. 325-326; GA 21, 414-415), y en un tono llamativamente distinto introducido por el infinitivo *Aussagen* (enunciar), Heidegger termina la lección recordándonos que la función fundamental del *logos* como *apophainesthai* consiste en la presencia (*Anwesenheit*) de una existencia (*des Vorhandenen*), entendida como ser del ente (*Sein des Seienden*). El enunciado, en esta segunda caracterización, ya no señala hacia el modo de ser del Dasein, sino que custodia el descubrimiento del ente (*verwahrt in sich die Entdecktheit des Seienden*). Resulta aún más asombroso constatar que este custodiar al ente no toma aquí el giro hacia o por mor del Dasein, sino el del “ente apelado en su ser y en su ser así” (*des angesprochenen Seienden in seinem Sein und Sosei*). De esta manera, el curso termina en los últimos dos párrafos volviendo nuestra atención sobre la estructura del comprender y del *logos* (analizada en detalle en la primera parte del curso) donde enfáticamente Heidegger señala que el sentido del ser (*Sinn von Sein*) no puede ser comprendido sino desde el presente y del en-sí del ente: “¿Pues qué significa comprender? Determinar algo en tanto que algo. Ahora bien, al ente, tomado en sí mismo, en su en-sí, se lo comprende cuando se lo comprende en el puro-ser-para-consigo-mismo [*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*], es decir, en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo” (2004b, p. 325; GA 21, 415).

Es verdad que interpretar este “en-sí” como refiriendo a una comparecencia “pura” del ente es algo contra lo que toda la filosofía de Heidegger nos precave. Al yo histórico que somos cada uno no le es dada una visión acircunscriptiva del ente. La comprensión del en-sí se proyecta necesariamente desde la existencia como ser-en-el-mundo, que es lo que Heidegger quiere decir al señalar que se lo comprende “en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo”. Con todo, la articulación de estas dos caracterizaciones de la temporización de la existencia (“existencia hacia” / “existencia desde”; “comprensión hacia” / “comprensión desde”) dista mucho de haber sido esclarecida o tematizada en el pensamiento de Heidegger.

Por esta misma razón, y dada la proximidad entre estas lecciones (1924/1926) y *SZ*, no deja de sorprender que la estructura de la comprensión tome esa dirección de regreso hacia el puro-ser-para-consigo-mismo, frente a la orientación de *SZ* (§ 32), que se dirige

exclusivamente hacia el poder-ser y el proyecto. Y es incluso más sorprendente encontrar, al término de la lección, la referencia a una forma de intuición que actuaría como correlato de esa presencia:

Pero el fundamento inexpresable de la lógica tradicional es una determinada temporalidad que se orienta primariamente con arreglo al hacer presente, lo cual se expresa de modo extremo en la formulación del concepto griego de conocimiento como *theorein* puro, como intuir puro. Toda verdad de esta lógica es verdad de intuición. Intuir entendido como hacer presente (2004b, p. 326; GA 21, 415).

No es fácil dar con el sentido exacto que Heidegger le confiere al acto de intuición (*Anschauung*) que menciona al final de este pasaje (y con el que cierra las lecciones del semestre de invierno de 1925/1926 en Marburgo), aunque pienso que la alusión al modo extremo (*extrem*) que tomó esa intuición en los griegos como "*theorein* puro" debe ser tomada como una referencia restrictiva: como aquello que, al menos en parte, no puede ser el caso. Pero si esta no puede ser tomada en el sentido del mirar objetivante y carente de contexto práctico o productivo, ¿será, entonces, una forma provisional o alternativa de designar la misma comprensión (*Verstandnis*)? ¿O habrá en ella más bien una referencia a la intuición de cuño husserliano que Heidegger discutió en el § 6 de *Prolegómenos* a propósito de la intuición categorial? ¿O bien, en discusión con Kant, quien ha sido el interlocutor principal de la segunda parte de las lecciones sobre lógica, debemos leerla como un intento de formular una intuición intelectual más allá de los severos límites puestos por Kant mismo?

Sin desear proponer un marco único de interpretación, pienso que una clave importante está en la referencia, dada por Heidegger, al modo extremo que tomó en los griegos el *theorein* como una intuición pura de los primeros principios. Más específicamente, me parece de indudable valor, por su proximidad con *Lógica*, analizar lo que Heidegger dice sobre el *theorein* en la lección de *El sofista* (1924/1925) (cfr. GA 19, 121-131). En efecto, la proximidad cronológica con las lecciones que venimos comentado lo vuelven una referencia ineludible que puede ayudarnos a situar las peculiaridades que tiene la referencia al *Anschauung* en la parte final de *Lógica*. Aunque no podamos entrar con todo el detalle que quisiéramos en *El sofista*, permítaseme una alusión breve al uso positivo

que Heidegger le da a esta forma de “ver teórico” en el § 16, donde analiza el cuarto momento esencial de la *sophía* aristotélica, el cual trata sobre el carácter autárquico de esta (cfr. *Met.* I, 2, 982a y ss.).

Heidegger reconstruye este problema señalando que el carácter de autosuficiencia de la sabiduría fue pensado por Aristóteles de dos maneras: (a) desde una aproximación temática a la sabiduría, lo que implica hacer del ente un objeto del *theorein puro*, aunque atendiendo al hecho —y esto es decisivo— de que la perfección de cada ente es desplegada internamente por o hacia su propio bien (*agathón*), y (b) desde una remisión al Dasein, quien descubre, a través del asombro (*thaumázein*) y del encontrarse perplejo (*aporein*), una tendencia natural del existente humano hacia el *theorein puro*. Resulta llamativo constatar que —en la reconstrucción que Heidegger hace del asunto— estas dos formas de representar la autosuficiencia de la sabiduría parecen corresponderse *lato sensu* con las dos caracterizaciones que hemos presentado de la temporización del existir: una orientada por un movimiento arqueológico hacia la verdad del ente, que Heidegger se las arregla para hacer coincidir con el bien (*agathón*),¹⁷ y otra que descubre la autonomía de la sabiduría como una modalidad ontológica del mismo Dasein, en tanto que este es el único viviente que, llevado por el

¹⁷ Frente a la concepción del *theorein* de la *sophía* aristotélica—saber último que persigue un conocimiento puro de los primeros principios y causas, sin orientación a las técnicas productivas y a la utilidad—, Heidegger hace notar, con no poca sagacidad, que para el mismo Aristóteles el bien (*agathón*) es uno de esos mismos principios, y es, además, causa de la perfección del ente, puesto que lo dirige hacia su propia plenitud (*télos*). La intención de Heidegger en estas líneas es clara: intenta mostrar que el *agathón* no se dice primariamente respecto de la praxis, sino de los entes mismos, y que por esa vía puede ser el objeto de un *theorein*, aunque no comprendido al modo de un ver puramente intelectual —desprovisto de remisiones prácticas—, sino teniendo a la vista el bien del ente y, de esa manera, constituyéndose como una peculiar forma de intuición que comparte elementos de la *sophía* y de la *phronesis* (cfr. *GA* 19, §§ 18-21). Si nuestra interpretación es correcta, Heidegger, a la vez que problematiza la concepción pura de la *sophía* aristotélica como una visión de principios eternos (cuestión que parece escapar de nuestra finitud), intenta pensar una forma de *theorein* concreta, esto es, una ciencia preteórica vital (o una teórica *sui generis*) orientada por una intuición *phronética* (comprensiva) del *agathón* entitativo. Para un intento de acercar la teoría a la praxis en la interpretación heideggeriana de Aristóteles, cfr. Marcantonio (2020 y 2021).

asombro y la perplejidad frente a lo que no entiende, busca entender por el simple hecho de entender (cfr. *Met.* I, 2, 982b24 y ss.). En ambos casos, sin embargo, Heidegger se esfuerza por mostrar que la pretensión de un *theorein puro* es un caso limítrofe que, o bien no está a nuestro alcance, puesto que “la naturaleza humana es esclava en muchos respectos” (*Met.* I, 2, 982b29; cfr. *GA* 19, 130), o bien porque requiere ser moderada en sus pretensiones de pureza y autarquía.

La estrategia de Heidegger en este punto queda expresada en términos generales en el § 17 de *El sofista*, donde establece que todos los modos del *aletheúein* (*téchne*, *epistéme*, *phrónesis* y *sophía*) deben ser pensados como modalizaciones de la auto-orientación del Dasein (*als Modifikationen des sich orientierenden Daseins*) (*GA* 19, 129), puesto que es a través de ellas que el hombre descubre su ser en medio del mundo. La conclusión preliminar que Heidegger obtiene es que, dado que el *noein* puro, en el sentido pleno de *sophía*, es una actividad propia de los dioses, al ser humano le corresponden modalizaciones del *noein* que necesariamente toman la forma concreta de su ser temporal e histórico. En este contexto, Heidegger hace un esfuerzo considerable para captar la especificidad de *sophía* frente a la *phrónesis*, pero enfatizando que una demarcación nítida entre ambas solo es posible en la medida en que atendemos a sus respectivos objetos y a su modalidad temporal, aspectos donde efectivamente se muestran como opuestos (cfr. *GA* 19, 163). Esta oposición, empero, deja de presentarse como tal si la consideramos desde su originación radical en el *nous* en lo que tiene de apertura intelectual del viviente humano. De este modo, si *sophía*, para Aristóteles, se caracteriza por ser una contemplación de lo máximamente valioso (*timiótata*), de lo que es siempre (*aei*), de lo divino (trátase de la divinidad en sí o bien de lo divino, como manifestación de ella);¹⁸ *phrónesis*, por otra parte, es la

¹⁸ Para Aristóteles, las manifestaciones naturales de la divinidad —aunque él no use el término “manifestación”— se refieren a lo movido o causado por la divinidad (motor inmóvil) en cuanto que su naturaleza comparte un aspecto de lo eterno o de lo que es siempre. Estas son (i) el *kósmos*, el movimiento circular de los cuerpos celestes (cfr. *De caelo* I, 2, 269a y ss.) y (ii) los principios de los entes compuestos, esto es, la forma y su substrato, la materia (cfr. *Física* I, 9; *Acercas de la generación y la corrupción* II, 10). En un sentido amplio, toda forma de conocimiento evidente que en su manifestarse excluya el ser de otro modo (aquello que se presenta como idéntico a sí mismo) sería una forma de *sophía* o un movimiento hacia ella. A mi entender, cada vez que Heidegger remite a una

más alta de las virtudes en el orden de los asuntos humanos, una *héxis* orientada hacia un bien práctico (*praktón agathón*) captado por un ver (*noein*) que discierne lo óptimo en el momento concreto del ahora. Sin embargo, ambas modalidades contemplativas — señala Heidegger — son estructuralmente idénticas en la medida que se originan en una forma de ver que acredita su objeto sin logos: “*Phrónesis* es estructuralmente lo mismo que *sophía*; ella es un *áletheuein áneu lógou*; eso es lo que tienen en común *phrónesis* y *sophía*” (GA 19, 163; traducción nuestra).

Pienso que estas breves indicaciones sobre el modo en que Heidegger interpreta la *sophía* desde Aristóteles en el semestre de invierno de 1924/25 (un año antes de que dictara *Lógica*) pueden ayudarnos a comprender mejor el sentido posible de los párrafos finales de *Lógica* y, de paso, echar luz sobre la oscilación detectada en el modo de comprender la temporización de la facticidad. En efecto, en los pasajes de *El sofista* a los que hemos hecho referencia, Heidegger busca acercar la *sophía* a la *phrónesis* de dos maneras distintas, pero complementarias. En primer lugar, en la sección a del § 16, con el propósito de justificar la autonomía de *sophía*, Heidegger examina la dimensión temática de esta observando que el objeto del ver teórico descubre al ente según el carácter de lo bueno (*agathón*), en el sentido de *télos* que conduce el ente a su plenitud. Lo llamativo, a mi entender, es que Heidegger no tiene en mente aquí una forma de *praktón agathón* (“bien práctico”), lo que implicaría identificar directamente el mirar teórico con una forma de praxis orientada hacia el bien de la acción (*euboulía*) — dimensión que excede al puro *noein* —, sino a una forma de “bien entitativo” que se presentaría como objeto del mirar sin más.

Un rendimiento evidente de esta consideración es que *sophía*, sin dejar de ser un ver contemplativo, se aproximaría a la *phrónesis* al descubrir al

forma de comparecencia donde el fenómeno se manifiesta como “un puro dejar salir al encuentro algo”, esto es, como una forma de captación presentificadora de un “en sí” (con comillas), estaríamos frente a un tipo de rendimiento intelectual que se correspondería con lo que los griegos llamaban *sophía*. En un plano más especulativo, pienso que Heidegger tenía en mente una forma peculiar de *sophía praktiké* (si se nos perdona el oxímoron). Si esta interpretación es plausible, entonces todo el asunto está en comprender cómo es posible trasladar al orden del vivir fáctico lo que para los griegos era la *sophía* universal sin hacer onto-teología ni recaer en ontologías acriticas. Acerca de la lectura heideggeriana en torno a la división del objeto de la *sophía* en (i) la divinidad en sí (*theós*) y (ii) las manifestaciones de lo divino (*tà theîa*), cfr. Heidegger (GA 19, 134).

ente en el orden del bien que le corresponde según su propia naturaleza (“en el puro ser-para-consigo-mismo”, según leemos en *Lógica*). De este modo, ya no sería el ver del alma platónica de formas puras ni mucho menos el *noein* puro del ver divino (que contempla formas puras sin movimiento), sino un ver el ente natural actualizándose hacia sí mismo (cfr. Aristóteles, *Física*, 193b13), según ese peculiar tipo de movimiento (*enérgeia*) que consiste en una realización hacia su propio bien (*agathón*) (cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1094a3). Habría aquí, por tanto, un ver o intuir que presentifica al modo de un *dejar salir al encuentro algo* en su *agathón* entitativo.

En segundo lugar, si volvemos nuestra atención a la raíz común de *sophía* y *phrónesis*, Heidegger advierte (siguiendo muy de cerca *EN*, VI, 11) que en la base de ambas hay una forma de intuición que hace presente, sin razonamiento, aquello que es último o extremo (*éschaton*), aunque en dos direcciones distintas (*in doppelter Richtung = epi amphótera*). Una es la captación de los extremos primeros e inmóviles (cuerpos celestes), aunque Heidegger enfatiza, con una intencionalidad evidente, que en el orden de los entes naturales esos principios incluyen la consideración de la forma como bien que direcciona al ente hacia la plenitud de su ser tal (su *télos*). La segunda dirección es la que toma la *phrónesis*, que tiene como fin último lo contingente y la así llamada segunda premisa, esto es, las circunstancias particulares en las que se realiza la acción. Así, el primer intuir es el *noein* que toma la forma de *sophía*, que conoce, mirando retrospectivamente, desde los principios eternos (o bien, desde el *agathón* del ente mismo) en el momento presente; el segundo intuir es el *noein* de la *phrónesis* que conoce, mirando hacia adelante, el *praktón agathón* en un mirar circunspectivo (*umsichtiges Hinsehen*) (*GA* 19, 163), de acuerdo con la situación existencial y las posibilidades del *Dasein*. A mi entender, el esfuerzo del filosofar de Heidegger de estos fructíferos años de Marburgo es movilizad, al menos en parte, por un intento de fundamentar la posibilidad de la verdad como correlato de una forma peculiar de intuición *praktiké* —distinta, por tanto, del intuir puro— que nos retrotrae al en-sí del suelo natural, al tiempo que nos orienta y delimita en las posibilidades del ver circunspectivo del ente, es decir, “en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo” (*GA* 21, 415).

Podemos concluir que la oscilación entre los dos modos de temporización de la facticidad que hemos descrito en *CT* y *Lógica* (pero que encontramos en otras lecciones del periodo temprano) guarda

una evidente relación con el tratamiento de *sophía* y *phrónesis* hecho por Heidegger en la lección sobre el *Sofista*. Así, tanto en relación con sus objetos (el en-sí del ente/la praxis del viviente) como en el sentido temporal (el presente de lo que es/el futuro del trato práctico) o en la direccionalidad dual del *noein* (mirar desde los principios/mirar hacia la praxis), es posible constatar una similitud estructural y de contenidos manifiesta. De este modo, en las lecciones previas a *SZ* (especialmente de 1924-26), el esfuerzo del pensar de Heidegger se mantiene tenso —y por momentos ambivalente— al interior de una ontología bidireccional implícita (*in doppelter Richtung*), nunca tematizada como tal, pero que se percibe operando en sus presupuestos como una forma de “intuición-desde” y “comprensión-hacia”, sin tomar aún la forma unidireccional de la primacía metódica que encontramos en *Ser y tiempo*.

Conclusiones

En el marco general de la obra temprana de Heidegger, hemos descrito una oscilación en la dirección ontológica que afecta la temporización de la temporalidad del vivir fáctico. La tesis principal que hemos presentado sostiene que, dada la unidad de los éxtasis temporales, así como la precedencia del esquema horizontal, existe una oscilación en el modo como Heidegger presenta la prioridad interna de los respectivos éxtasis temporales (haber-sido — presente — futuro). La obra temprana de Heidegger, particularmente entre los años 1922 y 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*), establece de un modo explícito la prioridad del futuro. Esto se debe a razones estructurales al pensamiento del periodo fenomenológico que no pueden ser ignoradas. En efecto, el existenciario fundamental que define el vivir fáctico como ser-en-el-mundo es el cuidado (*Sorge*) como anticipación-de-sí y trato ocupado con los entes (*Besorgen*), afirmación desde la que se desprende con total naturalidad el énfasis en las categorías de “posibilidad” y “proyecto”. La temporalidad de la vida fáctica se temporiza en su finitud hacia posibilidades vitales, entre las cuales la propia muerte ocupa un lugar eminente. De igual modo, a partir de esta primera caracterización, la ontología es elaborada por Heidegger como una hermenéutica de la facticidad temporizada desde el futuro. Esto implica, evidentemente, que el sentido del ser del ente es leído unidireccionalmente por mor de posibilidades de mi propio ser. Tal marco interpretativo general es sorprendentemente consistente durante los años iniciales de la obra temprana de Heidegger y muestra hasta qué punto el joven Heidegger va desplegando un programa

filosófico sumamente ambicioso; programa que, tal como se encuentra sintetizado en las dos primeras secciones de *SZ*, constituye una de las conquistas filosóficas más altas de la tradición continental del siglo XX.

Sin embargo, esta descripción de la temporización como ser-futuro muestra una sorprendente divergencia respecto de aquella otra puesta en el presente y en el presentificar (*Gegenwärtigen*) que encontramos en *CT*, y especialmente en *Lógica*. En esta segunda caracterización se puede ver de qué manera la visión natural cumple una función central al interior del estar-en circunspectivo. Así, por ejemplo, la presencia y ausencia del sol en la bóveda celeste solo pueden cumplir una función señalizadora de *tiempo-para* las labores del campo, en la medida que presuponen la visión natural de la alternancia física del astro (su ascenso y ocaso) en el cielo. Esta visión natural, tal como hemos enfatizado reiteradamente, no se puede dar fuera del contexto remisional de la significatividad, aunque tampoco es producida por ella, razón por la cual Heidegger le otorga una función delimitadora y orientadora de las posibilidades del trato circunspectivo. En esta lectura de la obra temprana de Heidegger (y especialmente en las lecciones de 1924-26), la presentificación del sol o de la madera, su presencia originaria, dispondría al Dasein bidireccionalmente en una forma de intelección radical (*noein*) retentiva y proyectiva a la vez. A mi juicio, este es el sentido que tiene la afirmación “dejar comparecer en el presente estando a la espera”, fórmula que Heidegger repite en numerosas ocasiones tanto en *CT* como en *Lógica*. En otras palabras, habría en estas lecciones tempranas descripciones que parecen ajustarse de mejor manera a una caracterización bidireccional de los éxtasis temporales (un presente abierto desde el futuro y un futuro abierto desde el presente), frente a la temporización realizada eminentemente desde el esquema del futuro que encontramos en *SZ*.

Ahora bien, si esta reconstrucción del problema es correcta, entonces debemos preguntarnos si estas dos caracterizaciones de la temporización y sus respectivos rendimientos ontológicos (en dirección al ser del ente/ en dirección al ser del Dasein) pueden dialogar entre sí. En efecto, ¿es posible compatibilizar el esquema unidireccional de *SZ*, que enfatiza la primacía metódica de la analítica del Dasein (por mor de), la correspondiente prioridad del futuro y la vía unilateral que va desde la posibilidad (*Möglichkeit*) hacia la actualidad natural, con un esquema bidireccional de lectura como el propuesto para las lecciones previas a *SZ*? En principio, pienso que la respuesta, en general, puede ser positiva si se atiende a que la prioridad del futuro que encontramos en *SZ* y en

todas las lecciones del periodo fenomenológico nunca fue entendida en un sentido absoluto, sino de un modo relativo o relacional al interior de la unidad de los éxtasis temporales. Se trataría, desde esta perspectiva, tan solo de énfasis distintos que deben ser comprendidos al interior de la unidad que los precede y que se explicarían por la especificidad de los asuntos o intereses que toca Heidegger. El énfasis en el futuro tendría en su base la marcada experiencia de la finitud y de la muerte que Heidegger recibe de su lectura de autores cristianos. Por otra parte, el énfasis en el presentificar aparece en aquellas lecciones o pasajes de cuño epistémico que se ocupan del problema de la verdad como desocultamiento del ente (*alétheia*) y exhiben, por tanto, un marcado espíritu fenomenológico de retorno “a las cosas mismas”.

A mi juicio, una explicación o estrategia de este tipo permite efectivamente situar las diferencias observadas en un marco común que posibilita reconciliar *hasta cierto punto* ambas lecturas. En esta línea cabría añadir, además, el hecho de que, incluso después de SZ, Heidegger vuelve a enfatizar en la lección del 27, *Die Grundprobleme*, la prioridad de la presencia como horizonte (cfr. GA 24, 435 y n. 15) y que, en las lecciones de 1928, “Principios metafísicos de la lógica”, le vemos insistir, otra vez, en la prioridad del futuro (GA 26, 273). De este modo, esta marcada fluctuación, que aquí solo indicamos, no tiene por qué ser tomada necesariamente como expresión de inconsistencia interna de su proyecto filosófico, sino como fluctuaciones o acentos particulares dados en la unidad *a priori* del esquema de horizonte que las comprende y que mostrarían, en los hechos, que Heidegger no pretendía asignarle al futuro una prioridad total al interior de los éxtasis temporales.

Ahora bien, una estrategia o lectura compatibilista de este tipo se enfrenta con objeciones serias que requieren ser puestas de relieve. Me limitaré, en este momento, a consignarlas. Una primera observación que debe ser tenida en cuenta es que la prioridad del futuro hunde sus raíces en la misma estructura de la *Sorge* (“preocupación” o “cuidado”), cuya centralidad en la estructura de la facticidad excede la de la experiencia de la finitud y la muerte. En otras palabras, la prioridad del futuro está íntimamente ligada a este carácter ontológico del Dasein en lo que tiene de continua anticipación-de-sí, de modo que, aun cuando es verdad que el futuro no tiene una primacía absoluta, parece haber razones arraigadas en la constitución misma de la *Sorge* que justificarían otorgarle al futuro la prioridad (relativa) que Heidegger le otorga en la mayoría de sus escritos.

A este argumento, empero, se le debe sumar una segunda cuestión que afecta la exposición de SZ en dos aspectos centrales que parecen bloquear, a mi juicio, la posibilidad de que el presentificar adquiera en *Ser y tiempo* un rendimiento ontológico más robusto. El primer aspecto tiene que ver con la distinción bimodal entre *Vorhanden* y *Zuhanden*¹⁹ y la primacía metódica del último por sobre el primero. Es verdad que Heidegger, en SZ, no excluye explícitamente la posibilidad de que el ente comparezca de otras maneras,²⁰ pero es tan sistemática la insistencia en que el modo originario de comparecer del ente se da en el trato práctico de lo a-la-mano (*Zuhanden*) y que la mirada que tematiza lo ahí-delante como objeto de una visión teórica es una manera derivada de ver, que parece imposible no concluir que cualquier otra vía de comparecencia del ente que tenga la orientación y las prestaciones ontológicas de la *sophía* aristotélica (o una variante de ella) ha quedado definitivamente cerrada en este momento del pensar de Heidegger.

Es decir, en lo que respecta a SZ, o bien el ente comparece significativamente por mor de una posibilidad de mi existencia, o bien comparece como objeto de un ver temático que lo extrae del entorno vital, haciéndolo tema de enunciados determinantes. La primera forma descubre al ente en un plexo remisional según un ver circunspectivo de posibilidades existenciales (ser-futuro). La segunda, en cambio, lanza

¹⁹ Para una introducción general a la distinción *Vorhanden/Zuhanden*, cfr. McManus (2012, pp. 51-75, 135-162 y 190-207); a su vez, para una lectura que problematiza críticamente el carácter bimodal, cfr. Bengoa Ruíz de Azúa (1994).

²⁰ Heidegger, en efecto, a propósito de sus escritos sobre la obra de arte y la poesía de la mitad de los años treinta, reconocerá en el lenguaje de las artes una tercera vía frente a la dicotomía de lo a-la-mano y lo ahí-delante. Misma cosa podría decirse del existenciario “juego” (*Spiel*) que Heidegger introduce en las lecciones de 1928, *Introducción a la filosofía* (GA 27, § 36), para dar cuenta, en discusión con Kant, del ser-en-el-mundo como una forma de *juego originario*. Sin embargo, ninguna de estas formas significativas de ser-en-el-mundo está aún a disposición de Heidegger en *Ser y tiempo*. Debemos, además, advertir que, incluso si lo hubieran estado, no basta simplemente con pensar la obra artística como una forma de lenguaje que abre un mundo y nos retiene en la tierra (*die Erde = phýsis*). Lo que se requiere, a mi juicio, es explicitar, en sede intelectual, ese momento de arraigo a la “tierra” al interior de la comprensión, esto es, como una forma peculiar de *sophía* o intuición hermenéutica. Pienso que esta cuestión no escapaba enteramente del horizonte filosófico del joven Heidegger, tal como hemos intentado mostrar en este artículo.

su mirada interrogativa al ente ahí-presente recortándolo en un aspecto determinado (*eidos*) y en un *ahora* determinado (*Jetzt-Zeit*). Resulta evidente, sin embargo, que el mirar-hacia (*hinsehen*) que inicia el curso del teorizar lanzando sus rayos objetivantes en dirección de la cosa no se corresponde con la intuición hermenéutica que presentifica al modo de un dejar salir al encuentro algo (y que observamos al final de *Lógica*). De este modo, la rígida descripción bimodal que encontramos en *SZ*, en la medida que no nos provee de otras alternativas de comparecencia o presencia originaria que no sea la de lo *Zuhanden*, parece cerrar el camino retroyectivo que *CT* y, especialmente *Lógica*, a pesar de sus evidentes fluctuaciones, se esforzaban por establecer.²¹

Un segundo aspecto, estrechamente ligado al primero, es que la primacía metódica de lo *Zuhanden* y del útil (*das Zeug*) tiene como correlato en la estructura formal de la comprensión (cfr. *SZ*, § 31) un predominio exclusivo de las dimensiones del poder-ser (*Seinkönnen*) y del *proyecto* (*Entwurf*). Pero estos momentos de la estructura de la comprensión están orientados íntegramente hacia las posibilidades existenciales del *Dasein*, de manera que el sentido del ser del ente es interpretado según las “aptitudes” (*Geeignetheiten*) o “inaptitudes” (*Ungeeignetheiten*) ontológicas que se descubren en el vivir fáctico. La conclusión que se extrae de estos análisis ya ha sido previamente establecida. Dado que

²¹ Es interesante advertir que, en línea con el carácter bimodal de lo *Zuhanden* y lo *Vorhanden*, Heidegger, en el § 69 de *SZ*, ve solo dos modalidades de presentificación (*Gegenwärtigen*): por una parte, el hacer presente de la circunspección, en la cual lo presente se da en la totalidad remisional a partir de una temporización que ha sido abierta desde el futuro y el haber-sido; y, por otra, una particular forma de presentificación objetivante que sería aquella que está a la espera del descubrimiento de lo que está-ahí en el ahora. En una reveladora nota al pie, Heidegger relaciona esta segunda forma de presentificación, que es precisamente la que está a la base de todo teorizar, con la intuición de cuño husserliana (cfr. *SZ*, § 69, 363, n. 1). De esta manera, Heidegger, a la altura de *SZ*, y probablemente en respuesta a la concepción de la intuición objetivante de su maestro Husserl, parece haber excluido la posibilidad de una tercera forma de presentificación como la que encontramos en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo* —donde usa la expresión “intuición hermenéutica” para designar una peculiar forma de apropiación de lo vivido “que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos” (2005, pp. 140-141; *GA* 56/57, 116-117)— y que, de alguna forma, sigue operando en los conceptos de “presentificación” e “intuición” que encontramos en *Lógica*.

la manera de entender la relación entre las aptitudes remisionales y las propiedades del ente es, en *SZ*, unidireccional —se va *metódicamente* desde las aptitudes prácticas hacia la determinación de las propiedades entitativas: desde la mundanidad hacia la realidad de la naturaleza (Heidegger, 2007, p. 250; *GA* 20, 271)—, debemos concluir que no se percibe, desde esta perspectiva, una manera de compatibilizar este esquema con el que encontramos en las obras anteriores a *SZ*.

Bibliografía

- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. E. L. Croce y A. Bernabé (trads.). Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física. Libros III-IV*. A. G. Vigo (trad.). Biblos.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea*. E. Sinnott (trad.). Colihue.
- Aristóteles. (2010). *Metafísica*. E. Sinnott (trad.). Colihue.
- Aristóteles. (2018). *Acerca del cielo*. F. Mié (trad.). Colihue.
- Bengoa Ruíz de Azúa, J. (1994). La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-vista en *Ser y tiempo* de Heidegger. *Revista Catalana de Teología*, 19(1), 195-205.
- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173155>
- Carman, T. (1994). On Being Social: A Reply to Olafson. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37(2), 203-223. <https://doi.org/10.1080/00201749408602349>
- Carman, T. (1995). Heidegger's Concept of Presence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 38(4), 431-453. <https://doi.org/10.1080/00201749508602399>
- Gonzalez, F. J. (2018). Δύναμις and Dasein, Ἐνέργεια and Ereignis: Heidegger's (Re)Turn to Aristotle. *Research in Phenomenology*, 48(3), 409-432. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341404>
- Escudero, J. A. (2009). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*. Herder.
- Hernández, J. P. (2011). How Presencing (*Anwesen*) became Heidegger's Concept of Being. *Universitas Philosophica*, 28(57), 213-240.
- Heidegger, M. (1976). [GA 21]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). [GA 20]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Klostermann.

- Heidegger, M. (1983). [GA 13]. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. E. Martineau (trad.). E. Martineau [édition numérique hors-commerce].
- Heidegger, M. (1987). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). [GA 24]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). [GA 19]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 19. Platon: Sophistes*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). [GA 58]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). [GA 63]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). [GA 27]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 27. Einleitung in die Philosophie. (Wintersemester 1928/29)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). [ST]. *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Jaime Aspiunza (trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2000a). *La experiencia del pensar, seguido de Hebel, el amigo de la casa*. A. García Astrada (trad.). Ediciones del Copista.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García Norro (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la filosofía*. M. Jiménez Redondo (trad.). Frónesis.
- Heidegger, M. (2003). [GA 5]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 5. Holzwege*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004a). [GA 64]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 64. Der Begriff der Zeit*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004b). *Lógica: la pregunta por la verdad*. J. A. Ciria (trad.). Alianza.

- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. A. Escudero (trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2006). [SZ]. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza (trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2008). [CT]. *El concepto de tiempo*. J. A. Escudero (trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2014a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. J. A. Escudero (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2014b). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Francisco de Lara (trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Essere e tempo*. A. Marini (trad.) Mondadori.
- Honorato Errázuriz, D. (2026). La temporización del vivir fáctico en la obra temprana de Martin Heidegger (1924-1927): la primacía del futuro y el problema de la comparecencia (*naturaliter*) del ser natural. Parte uno. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 391-425. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3117>
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916609>
- Marcantonio, U. (2020). L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del Sommersemester 1922. (Prima parte). *Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics*, 12(2), 1-25.
- Marcantonio, U. (2021). L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del Sommersemester 1922. (Seconda parte). *Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics*, 13(1), 1-33.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin.
- McManus, D. (2012). *Heidegger and the Measure of Truth*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694877.001.0001>
- Mora, F. (2000). *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele*. Il Poligrafo.
- Olafson, F. A. (1987). *Heidegger and the Philosophy of Mind*. Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1xp3vk0>
- Olafson, F. A. (1994). Individualism, Subjectivity, and Presence: A Response to Taylor Carman. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37(3), 331-337. <https://doi.org/10.1080/00201749408602357>

- Segura-Peraita, C. (2018). Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la *kínesis*. Hacia una ontología dinámica y aleteiológica. *Discusiones Filosóficas*, 19(32), 135-150. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.9>
- Vigo, A. G. (2014). *Arqueología y aleteiología*. *Estudios heideggerianos*. Logos Verlag. <https://doi.org/10.30819/3804>
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. M. J. De Ruschi (trad.). Fondo de Cultura Económica.