

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3117>

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

The Temporization of Factual Living in Martin Heidegger's Early Works (1924-1927): The Primacy of the Future and the Problem of the (*Naturaliter*) Appearance of Natural Being. Part One

Diego Honorato Errázuriz

Universidad de los Andes, Chile

dhonorato@uandes.cl

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

Recibido: 30 - 03 - 2024.

Aceptado: 25 - 07 - 2024.

Publicado en línea: 07 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: 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>



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

Resumen

Esta serie de dos artículos muestra una cierta oscilación o fluctuación en cómo Heidegger caracteriza la temporización de la facticidad en su obra temprana. En este primer artículo, establecemos la prioridad del futuro al interior de los éxtasis temporales, según el cual se enfatiza el momento remisional del “para qué” y los caracteres ontológicos del Dasein. Se analiza, en primer lugar, la distinción entre el tiempo vulgar y el tiempo originario, para lo cual nos valemos de la exposición que encontramos en *SZ* (§§ 78-81) así como en el tratado de 1924, *El concepto de tiempo*. En segundo lugar, revisamos brevemente el caso de la comparecencia del ente natural tal como se presenta al interior de este primer modelo de temporización y en el cual se establece una vía unidireccional de comparecencia del ente que va desde el ser-en-el-mundo hacia el ente natural.

Palabras clave: Heidegger; Dasein; temporización; vivir fáctico; tiempo vulgar; tiempo originario; futuro; unidireccionalidad; ser en el mundo; ser natural.

Abstract

This series of articles shows the oscillation or fluctuation in how Heidegger characterizes the temporization of facticity in his early works. In this first article, we establish the priority of the future within temporal ecstasies, in accordance with which the remissional moment of the “why” and the ontological characteristics of Dasein are emphasized. First, we analyze the distinction between vulgar time and original time, drawing on the account found in *SZ* (§§ 78-81) as well as in the 1924 treatise *The Concept of Time*. Secondly, we briefly review the case of the appearance of natural beings as presented within this first model of temporization, in which a unidirectional path of appearance of beings is established, going from being-in-the-world to natural beings.

Keywords: Heidegger; Dasein; temporalization; factual life; vulgar time; original time; future; unidirectionality; being-in-the-world; natural being.

Introducción¹

Los cursos tempranos de Heidegger (desde 1919), y ciertamente toda su etapa fenomenológica, en que se sitúa *Ser y tiempo* (SZ), tienen un marcado énfasis metodológico que no deja de sorprender al lector que se sumerge en ellos. La llamada transformación hermenéutica de la fenomenología, si bien se hace evidente y progresiva desde los cursos de la etapa de Friburgo, puede ser incluso pesquisada en su tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913) o en su disertación sobre las categorías de Scoto (1915) o en la prelucción sobre *El concepto de tiempo en las ciencias históricas* (1915). Una manera sencilla de exponer esta transformación operada por el joven Heidegger sobre el método fenomenológico es la particular recepción que este hizo de la correlación *intentio-intentum* tal como Husserl la describe en *Ideas I*.² En efecto, Heidegger piensa que el fenómeno dado originariamente en la intuición no se deja atrapar sin más desde una consideración de la intencionalidad que atendiera exclusivamente (o predominantemente) a una determinación de los contenidos (“el qué”, *das Was*), puesto que estos necesariamente se dan en un contexto concreto al que es necesario prestar atención. De esta manera, lo decisivo es la manera (*das Wie*) de darse esos contenidos. En otras palabras, el fenómeno originario no consiste en la abstracción que designamos como “mera cosa” (*blosse Sache*) y sus propiedades —lo que Husserl llamaba el sentido noemático objetivo—, sino en la cosa-sentido, esto es, en el plexo de significaciones vitales en que se da ese qué. Así,

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 La relación entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger ha sido objeto de una larga tradición de estudios que intentan hacer justicia a una y otra posición. Para una lectura directa de la recepción heideggeriana de Husserl, cfr. Herrmann (2013), quien describe la distinción canónica entre la “fenomenología hermenéutica” de Heidegger y la “fenomenología reflexiva” de Husserl tal como Heidegger la perfila entre los años 1919-1924; en cambio, para lecturas con tratamientos más evaluativos y matizados sobre sus respectivas posiciones (considerando el desarrollo más maduro de la obra de Husserl), cfr. Crowell (2001) y Luft (2011). En español puede consultarse el trabajo de referencia de Rodríguez (1997) y la compilación de ensayos en el volumen V (del 2016) de *Studia Heideggeriana*, así como la contribución de Escudero (2021).

la cosa-sentido que se muestra en la vida fáctica solo puede ser captada adecuadamente cuando se atiende a las condiciones pragmáticas del aparecer de lo vivido. El ejemplo de la cátedra, que Heidegger utiliza en las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, ilustra muy bien este particular giro que toma el proyecto heideggeriano entendido como una ontología de la vida fáctica. En esa lección Heidegger remarca que la cátedra desde la que habla un profesor universitario en la Europa de la postguerra no se presenta en la vivencia directa de ella al modo de una mera cosa, es decir, como una figura y una extensión que pueda ser descrita cartesianamente en términos de “caja marrón”. Para lograr una descripción de ese tipo se tiene que dar un proceso de desvivificación (*Entlebung*), una incipiente forma de teorización que objetiva la vivencia extrayéndola del contexto pragmático que la circunda. La vivencia originaria de la cátedra, en cambio, es dada en el mundo circundante como un plexo de significados existenciales según los cuales la cosa munda (*es weltet*), y frente a la cual tenemos un cierto tipo de comportamiento visual (*sehendes Verhalten*),³ esto es, un comportamiento pre-teorético. Ahora bien, como es sabido, uno de los aspectos más distintivos de la transformación hermenéutica que asume la etapa fenomenológica de Heidegger, etapa que culmina en *Ser y tiempo* (*SZ*), es la posición central que toma la categoría de la temporalidad. En este contexto, la distinción entre el mero “qué” y lo que Heidegger en las lecciones del 1919/1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, denomina los “contenidos modales” del ente (el “cómo”), conduce la reflexión del filósofo hacia la posibilidad de apropiarse del fenómeno originario, de modo tal que “se retrotrae [*zurückweist*] [...] a un estrato fundamental de la vida en y para sí” (2014a, 141; *GA* 56/57, 116).⁴ De esta manera, el problema de las condiciones pragmáticas del aparecer del fenómeno (la significatividad de la cátedra en la que está sumergido un

³ Cfr. Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Herder, 88; *GA* 56/57, 73. Para las citas en español doy, en primer lugar, la referencia a la traducción española, y luego, la referencia al volumen y página de la *GA* correspondiente. En el caso de citas de *Ser y tiempo* doy primero la página en español (en la traducción de J. E. Rivera), barra oblicua y el número de página de la edición alemana (Max Niemeyer Verlag).

⁴ “[...] in eine Grundsicht des Lebens an und für sich”. La referencia a los “contenidos modales” se encuentra en la lección de 1919/1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*; cfr. Heidegger (2014b, pp. 94-96; *GA* 58, 83-84).

yo histórico concreto) sitúa la pregunta fundamental por el ser del ente en el marco de lo que Heidegger denomina el carácter situacional del mundo del sí mismo.⁵ En términos simples, esto significa que la forma de una vivencia tiene una estructura trimembre según la cual lo vivenciado se presenta tomando la figura de *algo en tanto que algo para alguien (el yo concreto)*. De este modo, la transformación hermenéutica que opera Heidegger sobre la correlación *intentio-intentum* de Husserl cambia de signo al introducir no solo los contenidos modales del aparecer del ente (algo como algo), sino también la estructura ontológica del sí-mismo y de su ser situado. Por otra parte, en los cursos de 1922 a 1926, Heidegger irá prestando cada vez mayor atención a la estructura temporal del sí-mismo y de las formas correlativas de trato que son propias del cuidado. Así, por ejemplo, en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (el “Informe Natorp” de 1922), nos encontramos con que “la posibilidad de la existencia es siempre *la* posibilidad de la facticidad concreta, entendida dicha facticidad como un modo de temporización de la temporalidad de la existencia” (2014a, p. 44; 1989b, p. 14).⁶ Esto quiere decir que el proyecto de ontologizar la fenomenología husserliana en la dirección de una ontología de la facticidad toma tempranamente la forma de un análisis de la temporalidad de la “*subjetividad*” concreta,

⁵ “Der Situationscharakter der Selbstwelt” (GA 58, 62). Nos interesa aquí llamar la atención sobre la necesaria correlación que Heidegger ve entre la particular conformación vital que asume la cosa vivenciada en tanto que se presenta según determinada configuración de sentido y, por otra, el mundo del sí-mismo, es decir, del existente que soy cada vez yo mismo: “Una correlación enigmática y viva entre las formas de manifestación de lo que comparece en la vida y el mundo vivo del sí-mismo [...]” (Heidegger, 2014b, p. 73; GA 58, 62).

⁶ Nótese que, si bien en las lecciones de 1919/20 Heidegger no desarrolla explícitamente el fenómeno originario de la vida a partir de la estructura temporal del cuidado, es posible encontrar referencias que muestran que Heidegger, ya en esos años, vinculaba la estructura ontológica del “sí-mismo” y su situación (*die Situation*) con el problema del tiempo. Cfr., por ejemplo, Heidegger (2014b, p. 266; GA 58, apéndice B, § 25): “Pero la forma del contenido tiene su sentido último en la experiencia misma de la vida. En su forma originaria en la esfera de la vida, el espacio y el tiempo, en cuanto significatividades, tienen su función en la situación [...]. El problema del tiempo está vinculado con el de la situación. Hay que agradecer a Bergson el logro decisivo de separar la ‘durée concrète’ del tiempo ‘cósmico’ objetivo —no podemos entrar en ello con más detalle—” (cursivas en el original).

esto es, del Dasein que es, precisamente, aquello que nos interesa examinar a continuación.

Esta apretada recapitulación de algunos motivos centrales que operan en la transformación hermenéutico-existencial del proyecto fenomenológico de Heidegger constituye el marco general en el cual deseamos introducir una discusión respecto del modo particular que asume la temporización de la temporalidad de la existencia en el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger, con especial atención a los años que van entre 1924 y 1927. Abordaremos esta cuestión en dos artículos consecutivos. En este primer artículo, se establecerá la consabida prioridad del futuro al interior de los éxtasis temporales, según el cual se enfatiza el momento remisional del “para qué” y, en último término, de los caracteres ontológicos del Dasein.⁷ Con este propósito se analizará, en primer lugar, la distinción entre el tiempo vulgar y el tiempo originario, para lo cual nos valdremos de la exposición que Heidegger realizó en los §§ 78-81 de *SZ*, pero teniendo siempre a la vista el análisis previo que encontramos en la lección de 1924, *El concepto de tiempo*. Pienso que el tratamiento de esta primera sección, aunque resulte más reconstructiva y familiar para el especialista en Heidegger, es importante porque nos permitirá situar adecuadamente la cuestión central que nos interesa evaluar en la sección segunda de este primer artículo, a saber, que habría en *SZ* una tercera vía de comparecencia de la naturaleza, que no es ni la naturaleza del mundo circundante ni la naturaleza objetivada por las ciencias, y que es lo que Heidegger designa como naturaleza (*physis*) en el sentido de aquello que nos “rodea” (*umfängt*). En este contexto, la reconstrucción de la distinción entre tiempo vulgar y tiempo originario, así como la prioridad del futuro, cumplirán una función instrumental, pero decisiva, que nos permitirá mostrar, en un segundo paso, el carácter claramente aporético que, a partir del modelo estándar de la temporización que prioriza el futuro, supone plantear la posibilidad de una tercera vía de comparecencia del ente natural. Pues, ¿cómo es posible pensar un acceso al ente natural, allende la bimodalidad *Zuhanden/Vorhanden*, partiendo desde una temporización (propia o

⁷ Un buen trabajo que enfatiza esta perspectiva sobre los caracteres ontológicos del Dasein como determinantes de la temporalidad es Blattner (1999), quien propone sin ambages que la conceptualización de la temporalidad que encontramos en *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (ambos de 1927) es de tipo idealista.

impropia) que proyecta posibilidades por mor de sí mismo? ¿Cómo, en efecto, puede hacerse accesible el ser del ente natural *naturaliter* a través de la *vía unidireccional* de comparecencia del ente que va desde el ser-en-el-mundo hacia el ente subsistente natural, esto es, desde el futuro hacia el presente y su presencia?

Por último, pero en estrecha continuidad con este tratamiento, en el segundo artículo nos proponemos mostrar cómo, frente al modelo proyectante que enfatiza el ser-futuro, Heidegger parece ver la necesidad de plantear un modelo retroyectivo, cuyo concepto central es el de hacer presente (*Gegenwärtigen*). Así, propondremos tentativamente que en esta segunda caracterización, previa a *SZ*, estaríamos frente a un modelo ontológico *bidireccional*, puesto que la primacía metódica del sentido como horizonte temporal desde el cual se pregunta por el ser del ente, fluctuaría entre dos modelos de temporización: el estándar, que coloca el énfasis en el futuro, y según el cual el sentido del ser del ente es pensado como posibilidades por mor del poder-ser del Dasein; y un segundo modelo —menos advertido, pero fundamental, a mi entender— que enfatiza la presencia originaria (*Praesenz*) y según el cual se observa una cierta prioridad relativa del hacer presente (*Gegenwärtigen*) de la cosa misma, puesto que es ella, así presentificada, la que orientaría y determinaría las posibilidades existenciales del trato circunspectivo. Bajo este segundo modelo de la temporización, comprender algo implicaría manifestar la verdad del ente como “ser-para-consigo-mismo” (*Sein-zu-ihm-selbst*; cfr. 2004b, p. 325; *GA* 21, 415).⁸

1. Tiempo vulgar y tiempo originario: la prioridad del futuro al interior de los éxtasis

En el § 2 de *SZ*, Heidegger realiza, a propósito de la estructura formal de todo preguntar, la conocida distinción entre lo interrogado (el

⁸ Cfr. Heidegger (*GA* 21, 415). Por supuesto, estas expresiones que toman un giro hacia el ser del ente “en-sí” no deben ser sacadas de contexto. De ninguna manera se trata de reintroducir aquí formas de una metafísica ingenua, como si Heidegger estuviera recayendo en un intento de determinar al ente allende la situación existencial del ser-en-el-mundo. En este sentido, habría que responder preliminarmente (aunque esta respuesta no deja de parecerse aporética) que se trata de dos énfasis complementarios, y que no cabe más que situarlos al interior de la trascendencia temporal del cuidado. Con todo, por razones que tendremos que elaborar en el transcurso de ambos artículos, pienso que existe una tensión

ente), lo puesto en cuestión (el ser) y lo preguntado (el sentido). De este modo no solo quedaba claramente establecida la diferencia ontológica entre ente y ser, sino que quedaba esbozada una segunda distinción fundamental entre sentido (*Sinn*) y ser (*Sein*). Ya el prefacio nos señalaba la necesidad de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser (*Sinn von Sein*), dándonos asimismo una indicación clave en torno al tiempo como horizonte de posibilidad de toda comprensión. Así, uno de los rendimientos filosóficos centrales de las dos secciones de la primera parte de *SZ* es precisamente la afirmación de que el tiempo, en cuanto horizonte de comprensibilidad del ser, es el “sentido” (*Sinn*) mismo. Y esta es la razón por la que la pregunta por el ser (*der Frage nach dem Sein*) solo puede ser inicialmente planteada bajo la forma de la pregunta por el sentido del ser (*der Frage nach dem Sinn von Sein*), y es también el motivo por el que la etapa fenomenológica del pensar de Heidegger (1919-1927) puede ser descrita como una etapa que traza metódicamente un camino que se abre desde el sentido, en cuanto horizonte tempóreo-existencial de comprensibilidad, hacia el ser del ente y el ser en general. Lo que nos importa destacar en este momento es que la obra de Heidegger formula tempranamente (desde 1921-1922) la pregunta por el sentido del ser al hilo de un análisis de la temporización de la temporalidad de la existencia. Como veremos a continuación, el análisis que encontramos en los § 65-71 y § 78-81 de *SZ* no hace sino explicitar cuestiones abordadas en semestres anteriores, según el cual el filósofo dirige nuestra atención a la temporalidad como sentido ontológico del cuidado.

Ahora bien, en este contexto, una primera distinción fundamental es la que Heidegger establece entre lo que él denomina acepción vulgar del tiempo y otra temporalidad fundante que designa como originaria. Así, en el § 81, que trata sobre la intratemporeidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo, Heidegger describe la noción vulgar del tiempo

interna entre ambas caracterizaciones que no puede ser desconflictuada sin más. Por último, me permito señalar que, a mi entender, la oscilación que nos proponemos mostrar sería análoga a la que se encuentra en *SZ* (§§ 3-4), donde —en palabras de Grondin— “la relación de la ontología fundamental con la analítica del Dasein muestra en la introducción un sorprendente margen de fluctuación” (Grondin, 2015, p. 26). Es verdad que, en las lecciones de 1924-1926, la fluctuación se da entre el modo de ser del ente particular (no el ser en general) y el modo de ser del Dasein, pero pienso que la oscilación es estructuralmente análoga.

como aquella en la cual el trato circunspectivo cotidiano es regido por aquella manera de ver y usar el reloj que computa o mide públicamente el tiempo. Aquí el tiempo vulgar toma la forma del “tiempo del ahora” (*Jetzt-Zeit*): “el tiempo es comprendido como una secuencia, como el ‘fluir’ de los ahoras, como el ‘curso del tiempo’” (ST, 436/422). Lo distintivo de esta comprensión vulgar consiste en pensar el “pasado”, “presente” y “futuro” como puntos temporales discretos al interior de una serie continua de “ahoras” extendidos infinitamente hacia atrás y hacia adelante. Serían momentos perfectamente delimitados entre sí, de manera que lo “sido”, lo que “es” y lo que “será” constituyen distintos ahoras que pueden ser señalados al modo como se apunta a una cosa que está ahí-delante (presente). Esta posibilidad de indexar el tiempo atomizándolo contiene cierta analogía con el modo de indexar una cosa espacial, aunque en último término no puede realizarse de la misma manera en que se apunta a una cosa. Un cuerpo extenso, por ejemplo, puede ser objeto de nuestro examen en repetidas ocasiones desde una multiplicidad de lados distintos: podemos visitar múltiples veces la misma locación, la misma escultura, añadiendo perspectivas nuevas a las anteriores. Pero no podemos tocar o auscultar un recuerdo de la misma manera en que inspeccionamos el viejo ejemplar de *Ser y tiempo* que tenemos en nuestras manos. Con todo, apunta Heidegger, “si bien es cierto que no se dice explícitamente que los ahoras estén-ahí a la manera de las cosas, sin embargo, se los ‘ve’ ontológicamente en el horizonte de la idea del estar-ahí” (ST, 437/423). Y esta es precisamente la razón por la cual la comprensión vulgar del tiempo constituye, en grados y modos diversos, una forma impropia de experimentar lo numerado por el tiempo, en la medida en que la visión (*Sicht*) que opera usando y valiéndose del tiempo tiende, por cierta tendencia propia ineludible, a instrumentalizar lo numerado. De esta manera, el tiempo, sin ser él mismo un ente, se presenta o bien como algo poseído o bien como condición de posibilidad para que el Dasein caído ejerza su dominio sobre el mundo de las cosas. Heidegger enfatiza, además, que en esta comprensión vulgar el fluir de los ahoras que constituye el curso del tiempo permite que estos sean representados como siendo continuamente localizables en un punto determinado de su transcurrir, es decir, como si ocuparan un “lugar” en el pasado, en el presente o en el futuro (SZ, 422). Ahora bien, el problema capital de esta representación serial de puntos temporales localizables en relativo aislamiento unos de otros es que al localizarlos de este modo se pierde de vista la genuina databilidad (*Datierbarkeit*) y significatividad

(*Bedeutsamkeit*) propias de la temporalidad originaria. Para que el acto de fechar (datar) sea intrínsecamente significativo se requiere, piensa Heidegger, del “horizonte” previo que hace posible que comparezca el ahora dentro del mundo como lo abierto. En otras palabras, el tiempo vulgar carece de verdadera databilidad y significatividad, porque su manera de fechar y significar los ahora los aísla entre sí (incluso si los comprende como una serie), impidiendo que la estructura interna de sentido, esto es, el horizonte mismo que los comprende, se muestre como aquello en lo que toda genuina datación y significatividad acontece:

La interpretación vulgar del tiempo del mundo como tiempo del ahora no dispone en absoluto de un horizonte para hacer accesible eso que llamamos el mundo, la significatividad y la databilidad. Estas estructuras quedan necesariamente encubiertas, y tanto más cuanto que la interpretación vulgar del tiempo afianza más aún este encubrimiento por el modo como ella desarrolla conceptualmente su caracterización del tiempo (*ST*, 437/423).

Por supuesto, esta interpretación vulgar del tiempo, a la que Heidegger no le otorga ningún valor moral, ha tomado distintas formas a lo largo de la historia humana. Aunque por razones de extensión no podamos entrar en ello aquí, Heidegger distingue claramente entre las maneras de computar el tiempo que se observa en sociedades primitivas, campesinas y modernas. Así, en primer lugar, el hombre primitivo leyó directamente el tiempo a partir de los valores del cielo (alternancia del día y la noche, estaciones del año, posición del sol); luego, en sociedades agrarias, el tiempo fue medido a través de otros entes naturales, por ejemplo, a través de la longitud de sombras proyectadas por objetos que la comunidad públicamente designaba como “relojes” (“descansaremos cuando la sombra del cedro mida veinte pies”); más tarde, surgirán relojes “artificiales”, relojes de sol hechos de circunferencias numeradas o relojes de arena o agua, hasta que finalmente se inventen, en el Medioevo tardío (s. XIV), relojes mecánicos que iniciarán la apasionante historia moderna tras la consecución de fiabilidad y eficacia. Estos desarrollos llevarán a un creciente proceso de compartimentalización y atomización del tiempo (Revolución Industrial), en virtud de la cual la remisión de la temporalidad a los ritmos naturales de alternancia se mostrará cada

vez más —y esta constatación está impregnada de graves consecuencias para Heidegger— como un eco distante y progresivamente sofocado por una irrupción continua de mediaciones técnicas que encubrirán la significación vital del tiempo del mundo natural.⁹

Ahora bien, esta concepción vulgar del tiempo, tanto en sus desarrollos prácticos (pre-teóricos) como en su formulación teórico-filosófica (Aristóteles),¹⁰ presupone una forma de temporalidad originaria que sería irreductible a una mera sucesión de éxtasis por agregación, tal como cuando decimos que el futuro es posterior al presente o que el pasado designa un momento anterior al presente. Heidegger contrasta, frente a la noción vulgar del tiempo, la unidad interna de los éxtasis temporales propia de la temporalidad originaria, en virtud de la cual estos éxtasis se co-implican entre sí, afectándose mutuamente, y donde el futuro tiene una prioridad peculiar que resulta necesario aclarar. En

⁹ Aunque Heidegger no moraliza esta historia del tiempo, como tampoco moraliza la distinción bimodal propiedad-impropiedad, es posible advertir que es muy consciente de los peligros que la técnica moderna supone en la aceleración de ciertas dinámicas que, si bien tienen una justificación en la manera misma de ser del Dasein, no son neutrales respecto de nuestro modo de configurar el mundo. Cfr. Zimmerman (1990, pp. 205-221).

¹⁰ Para Heidegger, la teorización filosófica más importante e influyente de la Antigüedad sobre el tiempo es la que Aristóteles realizó en la *Física* (4, 10-14). El tiempo consiste en cierta noticia o percepción que tiene el alma del movimiento según un antes y un después: “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (219b1). Aunque la importancia que estas breves pero densas páginas del Estagirita tuvieron para toda la tradición posterior es decisiva, Heidegger sitúa la concepción filosófica de Aristóteles sobre el tiempo en relación con el tiempo vulgar. La razón estriba en que el criterio divisor que utiliza Aristóteles para distinguir el “antes” y el “después” es el “ahora” (*Jetzt*, en alemán; *nûn*, en griego), comprendido como “límite” que separa y une. Heidegger, empero, interpreta el ahora en relación con lo numerado, esto es, con el móvil, y este, a su vez, con el “útil”, de manera que el numerar queda así comprendido como un perderse (quedar absorto) en el fluir de horas caídas en el transcurrir continuo de puntos temporales “datables” (numerables). Heidegger, de este modo, ve en el tratamiento hecho por Aristóteles el esfuerzo más grande por llevar a concepto la experiencia vulgar del tiempo. Para un excelente y conciso análisis de los pasajes aristotélicos sobre el tiempo, cfr. el comentario de Vigo en Aristóteles (1995, pp. 232-285); para una revisión crítica de la función que Heidegger le asigna al “ahora” en Aristóteles, cfr. Weigelt (2017).

efecto, la elaboración acerca de la distinción que ocupa a Heidegger en estas páginas (SZ, § 65 y ss.) le lleva a volver la mirada a la estructura central del cuidado y su relación con la temporalidad originaria. La tesis central que Heidegger ha establecido en § 41 afirma que el cuidado consiste esencialmente en un cierto adelantarse-a-sí-mismo, pero dado que esa anticipación-de-sí (lo proyectado) se realiza necesariamente sobre un fondo de proyección, esto es, sobre el horizonte de sentido desde el que se comprende el ser del ente, Heidegger concluye que la unidad de los éxtasis temporales constituye una forma trascendental que es anterior (*a priori*) respecto de los éxtasis singulares. Esto quiere decir que la idea misma de unidad interna de los éxtasis presupone un esquema horizontal, aquello “hacia qué” los respectivos éxtasis “salen”.¹¹

La temporalidad originaria se caracteriza, entonces, por poseer una unidad extático-horizontal que es estructuralmente anterior a las modalizaciones particulares de los respectivos éxtasis. De lo dicho hasta aquí surgen, por lo tanto, algunas diferencias esenciales entre la comprensión vulgar y la comprensión originaria del tiempo que conviene destacar brevemente. En primer lugar, en la concepción vulgar del tiempo como “tiempo del ahora” (*Jetzt-Zeit*), los ahoras de los respectivos éxtasis (haber sido—presente—porvenir), carecen de un horizonte común. Por esta razón la databilidad y la significatividad del tiempo vulgar es impropia o cadente, puesto que la atomización de los ahoras en unidades discretas deja encubierta la estructura interna de sentido que permite pensar sus relaciones al interior de un todo orgánico. En segundo lugar, en la comprensión vulgar del tiempo no solo queda encubierto el mundo, la databilidad y significatividad originaria de la temporalidad, sino que estas dimensiones son pensadas a partir de una forma artificial de presente determinado por ahoras atomizados, esto es, extraídos de la corriente unitaria del fenómeno originario de la temporalidad. Por otra parte, en contraposición al énfasis en el presente atomizado que caracteriza a la concepción vulgar del tiempo, Heidegger le adscribe al futuro una prioridad esencial al interior de la temporalidad originaria. El hecho de que el esquema de horizonte posea cierta anterioridad respecto de los éxtasis singulares y que la

¹¹ Para una presentación que da cuenta de la precedencia del esquema de horizonte frente a los éxtasis particulares y de su función trascendental en cuanto origen de la trascendencia como ser-en-el-mundo, cfr. Dastur (1992) y Silvestre (2010).

temporización asuma formas distintas según los respectivos éxtasis no es un impedimento para que Heidegger le otorgue al futuro una función completamente central a lo largo de toda la etapa fenomenológica de su pensamiento:

En la enumeración de los éxtasis hemos nombrado siempre en primer lugar el futuro. Con ello quiere indicarse que el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia [...]. La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, solo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro (*ST*, 346/329).

Por supuesto, que Heidegger le otorgue una prioridad al futuro (propio o impropio)¹² como momento desde el cual la unidad de los éxtasis se modaliza es algo que puede colegirse naturalmente a partir de la misma estructura de la trascendencia del Dasein como ser-en-el-mundo. En efecto, dado que la descripción de la facticidad del sí-mismo toma, desde las lecciones de los años 1921-1922, la forma de un discurrir que se temporiza en radical finitud hacia la propia muerte,¹³

¹² Nótese que si bien, en el pasaje citado, Heidegger le atribuye una prioridad al futuro en la temporalidad originaria, también señala a continuación que la prioridad del futuro se manifestará al interior de los esquemas temporales derivados (caídos): “El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro. La primacía del futuro variará de acuerdo con la temporización modificada de la temporeidad impropia, pero se manifestará también en el ‘tiempo’ derivado” (*ST*, 336/329). Es decir, en la temporización derivada e impropia, el modo como se manifiesta la prevalencia del futuro toma la forma de un “presente” que aún no está aquí, es decir, el de un “ahora” localizado en el futuro. Por esta razón Heidegger también hablará de una prioridad del presente (entendido como *Jetzt-Zeit*) al interior de los modos impropios de la temporización.

¹³ Resulta muy plausible sostener que el énfasis en el futuro se origina a partir de la apropiación de la experiencia de la finitud y la muerte que Heidegger descubre en su lectura de fuentes cristianas. Si bien es en el Informe Natorp (1922) donde Heidegger (*GA* 62, 12-14) relaciona, por primera vez y de manera explícita, la temporalidad de la existencia con el fenómeno de la muerte, es posible advertir en las lecciones de 1920-1921 sobre la *Fenomenología de la vida*

la estructura del cuidado (*Sorge*) no puede sino ser descrita como una forma de precursarse o adelantarse, de manera tal que, para el hombre, ser es en cierto sentido ser-venidero. En este contexto, el sentido del ser del ente es leído a partir de un modo de referir a la praxis del hombre y a sus caracteres ontológicos. Por eso el ver más originario es aquel que tiene como correlato el ser del ente, pero precisamente en tanto que este queda abierto significativamente en un horizonte de temporización conducido por las posibilidades de mi ser-venidero. Esto quiere decir que el sentido del ente es interpretado desde el poder-ser (*Seinkönnen*) del ente que soy, en cada caso, yo mismo, y en vista a mis posibilidades existenciales.

Esta descripción, que cualquier lector de *Ser y tiempo* reconoce, se encuentra ya plenamente fijada, y con el mismo aparato conceptual, en el tratado de 1924 sobre *El concepto de tiempo* (en adelante CT) donde encontramos resumidamente las tesis principales que luego formarán parte de las primeras dos secciones de SZ. En la parte central de esta lección, Heidegger afirma que (i) el Dasein mismo es (el) tiempo; (ii) la comprensión de sí-mismo requiere ser planteada desde la totalidad o clausura existencial que supone haber llegado a su fin; (iii) el precursar o adelantar la posibilidad más extrema, la muerte propia, le otorga una primacía al futuro,¹⁴ de modo tal que este, el futuro, abre la temporalidad

religiosa una fuerte irrupción del problema de la finitud en su interpretación de la facticidad (por ejemplo, bajo las categorías de “dispersión” y “tentación” del *curare* de Agustín). En este sentido, la lectura de san Pablo, Agustín, Kierkegaard y Lutero resultaron decisivas en el giro hacia la finitud que toma el análisis del sí-mismo. De igual manera, en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, es llamativa la introducción del término *Ruinanz*, “estar-en-ruinas” (en el sentido activo de “declive continuo”), que parece prefigurar el término *Verfallen* (“movimiento de caída”) y *Verfallenheit* (“estado de caída”) que Heidegger introduce un año después en el Informe Natorp. Pero todas estas categorías —y particularmente, como veremos, la del *curare*— presuponen que la vivencia se distiende hacia o desde el porvenir (Heidegger diría que son abiertas desde el futuro). Para una reconstrucción del problema de la facticidad, su elaboración desde fuentes cristianas y el interesantísimo concepto de *Ruinanz* en el joven Heidegger, cfr. Campbell (2012) y Ruin (2012).

¹⁴ Hay pasajes elocuentes en CT que exhiben esta primacía del futuro: “Todos los momentos ontológicos de la ocupación muestran la misma modalidad del ser-temporal: *el traer aquello de lo que uno se ocupa a la dimensión*

del ser pasado y del ser presente, y (iv) el Dasein, así temporizado, se preocupa de sí mismo ocupándose circunspectivamente de las cosas del mundo. Volveremos sobre esta lección de 1924 un poco más adelante, pero por ahora nos interesa consignar que, en términos generales — desde comienzos de la década de los veinte— Heidegger le atribuye sistemáticamente al éxtasis del futuro una cierta prioridad al interior del esquema extático-horizontal de la temporización.¹⁵

2. Naturaleza del mundo circundante y naturaleza objetivada: ¿existe una tercera vía de comparecencia de la naturaleza en el periodo fenomenológico?

Esta primera parte de la exposición nos ha permitido situar algunos aspectos importantes sobre el problema de la constitución temporal de la facticidad, la distinción entre el tiempo vulgar y el tiempo originario, así como la prioridad del futuro que Heidegger descubre al interior de la temporización del vivir fáctico auténtico. Dado este esquema de la temporización, lo que nos interesa mostrar a continuación son los modos como el ente natural comparece al interior de este modelo, para

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” (2008, pp. 84-85; GA 64, 64-65; cursivas en el original); o bien, véase este otro pasaje donde pone en relación la prioridad del futuro con la propia muerte: “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?’” (2008, p. 104; GA 64, 81). Para la prioridad del futuro en SZ, cfr. especialmente § 65.

¹⁵ Por su cercanía al tratado de 1924, permítaseme dar una referencia adicional que resulta particularmente clara a este respecto. En las *Conferencias de Kassel*, que Heidegger dió en abril de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias, en “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, afirma lo siguiente: “Este adelantarse a la posibilidad más extrema que me es propia, que todavía no soy, pero que seré, es *ser-futuro*. Yo mismo soy mi futuro a través del adelantarse. Yo no soy en el futuro, sino el futuro de mí mismo [...]. Y, de esta manera, el Dasein humano entra verdaderamente a formar parte del *presente* a través de sus acciones. En el estar-resuelto, el Dasein es su futuro [...]” (Heidegger, 2009, p. 84; GA 80.1, 169; cursivas en el original).

luego problematizar una vía alternativa que Heidegger parecer haber entrevisto en *SZ*, pero que nunca llegó a elaborar.¹⁶

Tal como hemos señalado previamente, la pregunta por el sentido del ser se realiza, en la etapa fenomenológica del pensar de Heidegger, desde el horizonte tempóreo-existencial que actúa como fondo de proyección de toda actividad comprensora. Así, según la primera caracterización de la temporización que hemos descrito, el sentido de tal comprensión es guiado por una direccionalidad que nos arroja hacia el futuro. De aquí que el sentido del ser del ente, incluyendo, por cierto, el ser de toda la naturaleza, comparezca primariamente por mor de una posibilidad del Dasein. Esto quiere decir que, en la comprensión originaria, la naturaleza misma es descubierta por el trato de la ocupación como naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*) (cfr. *SZ*, 71), esto es, como cosa a la mano (*Zuhanden*) caracterizada por ser el objeto de una visión circunspectiva según la cual el ente toma cierto giro o dirección que remite a posibilidades para el hombre: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’. Con el descubrimiento de la naturaleza del ‘mundo circundante’ comparece la ‘naturaleza’ así descubierta” (*ST*, 98/70). Ahora bien, como es sabido, Heidegger excluye repetidamente la posibilidad de que el ente (natural o artificial) sea accedido primariamente como una mera cosa ahí-delante, como una *res extensa* cartesiana que sería objeto de un mirar-hacia (*hinsehen*). Heidegger, de hecho, es enfático respecto de este punto: “El viento del sur no está *jamás primariamente* ahí como ese mero suceso meteorológicamente accesible, que luego asumirá la función de presagio” (*ST*, 107/80; cursivas en el original). Sería, por tanto, un error pensar que aquí habría dos actos de percepción distintos: un primer acto de visión natural y un segundo acto de visión valorativa, montado sobre el anterior, que vendría a colorear subjetivamente el primero otorgándole una cierta significación humana: “el viento del sur que presagia las lluvias”. Heidegger rechazó siempre —incluso en su

¹⁶ Por razones que tendremos que examinar, pienso que *SZ* no solo no desarrolló tales vías (un tipo de presencia “natural” de la naturaleza), sino que introdujo un aparato conceptual (bimodalidad *Vorhanden/Zuhanden*) que, en último término, bloqueó ese camino. En el segundo artículo de esta serie rastreamos algunas huellas presentes en las lecciones de 1924-1926 que luego Heidegger parece abandonar.

obra más temprana— este tipo de dualismos epistémicos.¹⁷ De ninguna manera, por tanto, habría aquí dos visiones encabalgadas externamente, sino una sola que contiene *a radice* una direccionalidad práctica que orienta el mirar.

Con todo, a continuación del pasaje citado, Heidegger se ve obligado a precisar que la cosa tiene que de algún modo haberse hecho previamente constatable (en el ejemplo dado, se trataría del viento como mera resistencia o corriente de aire), pero la cuestión decisiva del problema reside en entender el modo *como* (*wie*) es descubierta la cosa en ese previo comparecer: en efecto, “si a la manera de una simple cosa que se encuentra ahí o más bien a la manera de un útil no comprendido, de un ente a la mano con el que hasta ahora no se sabía ‘qué hacer’ y que, por lo mismo, se ocultaba a la circunspección” (*ST*, 107/81). Volvamos sobre el ejemplo de la cátedra del profesor universitario con el que iniciamos este artículo para ilustrar el punto que nos interesa aclarar. Heidegger, en una suerte de experimento imaginario, se pregunta qué pasaría en el caso de un hombre senegalés primitivo que entrara, por primera vez, en contacto con una universidad europea. Al mirar la cátedra del profesor, ¿qué vería? Sin duda no vería lo mismo que un estudiante universitario de las primeras décadas del s. XX. que sabe lo que es un aula. Esto es, el senegalés no le asignaría el mismo significado que el estudiante le daría. Pero, ¿significa esto que su ver la cátedra se ha reducido a una forma de mirar puro (desprovista de toda significación práctica o vital), de manera tal que el hombre “primitivo” vería algo así como lo que la descripción cartesiana de una *res extensa* podría proveernos: una caja rectangular de color marrón localizada en un lugar determinado? ¿Habría que concluir, entonces, que ante estos casos estaríamos frente a una visión natural desnuda —desprovista de una función cultural— a la que luego, una vez explicado lo que es la universidad y la cátedra, se le adosaría, por así decirlo, un nuevo estrato de significación: una visión culturalizada

¹⁷ Ya en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo* (1919) encontramos claramente expresada la idea de que el mundo “no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añade el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario [...]” (2014a, p. 88; *GA* 56/57, 72-73). De este modo, no habría dos actos superpuestos o encabalgados entre sí: un primer acto senso-perceptual y un segundo acto que le añadiría significado al primero. No habría dos actos, sino uno solo: una y la misma percepción, pero impregnada de significado práctico.

añadida a la visión natural? Hasta donde alcanzo a ver, la respuesta que Heidegger da a esta cuestión no parece haber variado desde las lecciones tempranas hasta SZ. Heidegger se niega rotundamente a introducir un marco explicativo que apele a una forma de dualismo epistémico para explicar estas situaciones. Sin duda, el senegalés (o, para el caso, un niño frente a un objeto desconocido) ve algo que no reconoce como un objeto habitual de su mundo. En ese sentido, podría exclamar: “no sé qué es eso que está ahí”, lo que equivaldría a decir que él ignora para qué sirve cotidianamente esa cosa. Una descripción de este tipo es sin duda correcta, y sería una con la que Heidegger estaría de acuerdo, pero el punto sobre el que Heidegger desea llamar nuestra atención es otro. Lo que le interesa verdaderamente enfatizar es que todo acto de percepción en el que se presenta algo (cualquiera que sea el sentido involucrado) presupone, como su condición de posibilidad más íntima, la estructura existencial de ser-en-el-mundo. Esto significa que aquel objeto no reconocido es visto necesariamente (y para Heidegger esto es un *factum* obtenido fenomenológicamente) al interior de un todo remisional que constituye un plexo de significatividad, que es lo que Heidegger denomina “mundo”. Por esta razón, aquello con lo que aún no sabemos qué hacer no es nunca algo que se presente como un “no-útil”, sino como “un útil no comprendido” (*als unverstandenes Zeug*). Así, incluso el mirar más desposeído de pragmaticidad busca apropiarse de aquello que —si bien *todavía* no está inserto habitualmente en su mundo— ya comparece circunspectivamente como algo con lo que debe habérselas, esto es, como un “pre-útil”. Pero tal como hemos afirmado previamente, esto no significa negar lo obvio: de alguna forma, las propiedades de la cosa, aquello de lo que está hecha (la madera, la piedra, el cuero), tienen que haberse dado en un acto de aprehensión, solo que este ver natural —si acaso cabe hablar de este modo— se da siempre inserto en un ver orientado por y hacia la praxis, es decir, por lo que Heidegger llama “visión circunspectiva” (*Umsicht*).

Pues bien, dadas estas consideraciones generales sobre el modo de comparecencia de objetos culturales o espiritualizados (*i. e.*, la cátedra), podemos ahora comprender mejor por qué Heidegger señala que “el viento del sur no está *jamás primariamente* ahí como ese mero suceso meteorológicamente accesible, que luego asumirá la función de presagio” (ST, 107/80). Notemos en este punto que esta conclusión no hace sino expresar una dirección ontológica que está, en cierto modo, contenida en el modelo de la temporización de la vida fáctica que afirma, tal como

hemos señalado, que el Dasein mismo se apropia de la cotidianidad de la vivencia del presente a través de su comportamiento, es decir, a través de acciones que se abren hacia él desde el futuro, desde su ser-proyectante. Por eso la naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*) es descubierta aquí como cosa a la mano (*Zuhanden*), puesto que remite a posibilidades del sí mismo histórico que soy, cada vez, yo mismo. Y por este motivo podemos, sin duda, afirmar que el sentido o la dirección que toma el desvelamiento del ente —de todo ente— es, en principio, *unidireccional*: va desde el futuro hacia la actualidad del presente, desde las posibilidades que dispone el poder-ser del Dasein hacia el carácter subsistente del ente natural.¹⁸

Con el propósito de perfilar con mayor claridad este aspecto del problema y realizar una primera aproximación a la particular fluctuación en los modelos de temporización que encontramos en este periodo del pensamiento de Heidegger, realizaremos una breve exposición de la llamada bimodalidad (*Vorhanden/Zuhanden*) en la que se inscriben los diversos modos de comparecencia del ente (y particularmente del ente natural) tal como aparece perfilada en SZ. Al interior de esta cuestión, nos interesa llamar la atención sobre dos pasajes, que ocupan apenas un par de líneas, en los que Heidegger alude a una tercera forma de comparecencia de la naturaleza distinta a la bimodalidad, pero de la que nada más nos informa.¹⁹

¹⁸ Cfr. Heidegger (SZ, 71-72). De entre los muchos pasajes que podrían traerse aquí a consideración, el siguiente tomado de *Die Grundprobleme* me parece particularmente claro: “El Dasein no es tampoco subsistente entre las cosas con la única diferencia de que las aprehende, sino que el Dasein existe en la manera de *ser-en-el-mundo* y esta *determinación básica de su existencia es el presupuesto para ser capaz de aprehender algo*” (2000b, p. 207; GA 24, 234; cursivas en el original). No hay aprehensión *simpliciter* de un algo presente (mera cosidad), que luego pasaría a quedar inserto en un mundo de significados. Lo que hay primeramente es comprensión —existencia inmersa en el horizonte temporal de significatividad que llamamos *ser-en-el-mundo*—, y luego formas de aprehensión que buscan determinar lo subsistente por variados caminos (especulación metafísica o método científico). Por eso, permítasenos insistir, bajo este modelo de la temporización la dirección va siempre desde el sentido ontológico del mundo hacia el plano óptico de lo subsistente, desde la temporización de posibilidades que abre el Dasein hacia el ser actual de lo real.

¹⁹ Un buen intento de dar cuenta de este tercer significado del término “naturaleza” en las lecciones de Marburgo se encuentra en Colledge (2023, p.

Una consideración inicial que debemos tener presente es que la orientación tempóreo-existencial del preguntar por el sentido del ente que tiene en vista las posibilidades del Dasein conduce el planteamiento de Heidegger a establecer dos modalidades de comparecencia del ente aparentemente excluyentes entre sí, sin que se expliciten con claridad —al menos en *Ser y tiempo*— terceras vías:²⁰ o bien el ente comparece al modo de una mera cosa ahí delante (*als pures vorkommendes Ding*), que es precisamente el objeto de un mirar-hacia el puro estar presente de su ser cósmico (*Vorhanden*), o bien el ente comparece significativamente al modo de una cosa a la mano (*Zuhanden*) con la que, en algunos casos (tal le ocurriría al senegalés con la cátedra), aún no se sabría qué hacer. La primera forma de mirar es aquella que hace de la cosa un objeto de reflexión, extrayéndola del contexto remisional que constituye el mundo. Este modo de mirar aísla la cosa y la vuelve un objeto temático

5), quien, entre otros pasajes, discute uno de *Prolegómenos* (GA 20, 298), donde Heidegger se refiere a la naturaleza como lo “ininteligible” (*Unverständlichen*), como “mundo desmundanizado” (*die entweltlichte Welt*) y como aquello que, en último término, no tiene el carácter del Dasein (*das ganz und gar nicht den Charakter von Dasein hat*), es decir, como lo no-humano (o pre-humano). En este sentido, la naturaleza primigenia solo podría ser objeto de una explicación (a través de demostraciones y postulados científicos o metafísicos), pero nunca objeto directo de genuina comprensión. Colledge (2023) tiene razón al señalar que Heidegger distingue claramente en el texto entre las “proposiciones” y “demostraciones” que versan sobre algo y, por otra, el “algo” mismo sobre el que las teorías versan (la naturaleza inescrutable). Aunque es evidente que aquí no cabe hablar propiamente de una “vía” de comparecencia, porque precisamente el sentido del texto es que ese fondo de presencia (al que Heidegger sin duda está apuntando) queda siempre velado, sí es posible constatar que aún en el periodo de Marburgo —momento en el cual Heidegger carece de las categorías conceptuales que acuñará durante el llamado giro ontológico de mediados de la década de los treinta (al respecto, cfr. Vigo (2021, pp. 283-304)— su pensamiento, sin embargo, permanece tenso en dirección a ese *suelo natural desmundanizado* del cual, paradójicamente, no tenemos comprensión.

²⁰ Es verdad que Heidegger nunca expresó que hubiera solo dos modos de comparecencia, pero es igualmente cierto que la distinción bimodal opera en SZ de manera tan sistemática que resulta imposible, a mi juicio, no otorgarle un peso sustantivo en la demarcación epistemológica que ella establece. Para una introducción general a la distinción *Vorhanden/Zuhanden*, cfr. McManus (2012, caps. 3, 6 y 8); para una aproximación crítica al carácter bimodal, cfr. Bengoa Ruíz de Azúa (1994).

sobre el que recae la mirada que la interroga en diversos grados y formas (la experimentación científica es su caso límite). La segunda manera de “mirar” sería la de la intuición hermenéutica —para usar la expresión acuñada en *La idea de la filosofía* (1919; GA 56/57, 117)—, “intuición” que acompaña la vivencia sin extraer lo dado del contexto remisional en que es comprendido. La cosa no sería dada como objeto de un mirar hacia (*hinsehen*), sino a un “mirar” pre-temático que “conoce” la cosa integrada en la situación existencial de quien la vive.

Estas descripciones, familiares a cualquier lector de *SZ*, operan en el tratado de 1927 como si fueran modos de comparecencia excluyentes entre sí, ya que parecen cancelarse mutuamente. Esta es la razón por la que el primer modo de acceder a la cosa (*Vorhanden*) se presenta como uno derivado, ya que se requiere alguna “deficiencia” en el trato para que esta se lleve a cabo (cfr. Heidegger, *SZ*, § 13, 61 y § 16, 73-74). Y esta es, también, la razón por la que, a la altura de *SZ*, no se perciben con claridad vías alternativas de acceso a los fenómenos, aunque tal afirmación, como veremos, requiere ser parcialmente cualificada a la luz de, al menos, dos pasajes que introducen otra(s) vía(s) de comparecencia del ente natural. En efecto, aun cuando en *SZ* —y en todo el periodo fenomenológico del pensar de Heidegger— no se encuentren desarrolladas *explícitamente* terceras vías frente a la distinción bimodal *Vorhanden/Zuhanden*, esto no significa que Heidegger no haya entrevisto otras posibilidades de tratar con la naturaleza que, de alguna forma, remitirían a la *physis* griega. Ahora bien, esas otras vías no solo no fueron desarrolladas por Heidegger, sino que, a mi juicio, él mismo no disponía, como esperamos mostrar en el siguiente artículo de esta serie, de un aparato de conceptos que le permitiera integrarlas adecuadamente en la estructura de la comprensión descrita en el periodo que nos ocupa.

Un primer pasaje que parece contener una velada referencia a una tercera forma de comparecencia de la naturaleza se encuentra en el § 15 de *SZ*. Aunque ya lo hemos citado parcialmente, permítaseme, esta vez, hacerlo *in extenso*:

Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente—ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta.

De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña” (ST, 98/70).

Este pasaje no deja de sorprender en el contexto general de *Ser y tiempo*. Heidegger, por una parte, parece ratificar que la naturaleza puede comparecer de dos maneras: o bien como la naturaleza del mundo circundante (reserva forestal, cantera, viento en las velas, etc.); o bien, prescindiendo de su mundaneidad y pasando a ser determinada en su puro estar-ahí en cuanto “plantas del botánico” o “nacimiento geográfico”. Sin embargo, acto seguido, Heidegger nos advierte que, a quien así descubre la naturaleza objetivándola, le queda oculta otra dimensión de esta como lo que “se agita y se afana”, como “fuente soterraña”. Si bien Heidegger no explicita en este pasaje cuál sería esta tercera manera de comparecer de la naturaleza, resulta evidente que se corresponde con lo que más adelante, en *El origen de la obra de arte* (1936) llamará *physis*, y a la que luego se referirá en su ensayo *Hebel, el amigo de la casa* (1957) como “naturalidad de la naturaleza” (*Natürlichkeit der Natur*) y “naturaleza natural” (*natürliche Natur*) (cfr. 2000a, p. 72; GA 13, 144 y ss.).²¹ La mención, sin duda, apenas queda implícita en el pasaje, y pareciera como si hubiera sido introducida de soslayo, casi por accidente.

En SZhay, no obstante, un segundo texto que sí contiene una referencia explícita, aunque brevísima, a una tercera vía de comparecencia de la

²¹ Volveré sobre este ensayo tardío de la poesía de Hebel en el segundo artículo de esta serie, aunque debemos mantener una evidente cautela en estas comparaciones. Hay una distancia significativa, tanto filosófica como conceptual, entre ambos momentos del pensamiento de Heidegger, cuestión que demandaría un esfuerzo de contextualización que no podemos proveer aquí. Con todo, la invocación de la *physis* griega, ya sea por vía filosófica o poética, no está ausente del periodo temprano de su pensamiento, por lo que sería un error creer que se trata de cuestiones que solo hacen aparición en la década de los treinta. Para un estudio de los diversos sentidos en que Heidegger usa el término “naturaleza” en el periodo temprano, cfr. Mascaró (2017).

naturaleza. El texto en cuestión se encuentra en el § 43 de SZ, párrafo en el cual Heidegger examina el problema ontológico de la realidad y del cuidado:

La “naturaleza” que nos “rodea” [*umfängt*] es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano [*Zuhanden*] ni de lo que está-ahí [*Vorhanden*] a la manera de una “cosa natural”. *Como quiera que se interprete este ser de la “naturaleza”, todos los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo (ST, 232/211; cursivas nuestras).*

Como se ve, el pasaje en cuestión, en el contexto general de la bimodalidad, establece una tercera posibilidad de comparecencia de la naturaleza: no solo como lo que se manifiesta en la forma de lo “a la mano” o en la de un objeto “ahí-delante”, sino según un peculiar modo de mostración del ente intramundano natural que Heidegger designa como lo que nos “rodea” [*umfängt*]. El filósofo, empero, no nos provee de ninguna aclaración acerca de cómo podría realizarse esto, aunque sí nos advierte —y esta indicación es fundamental— que más allá de cómo debemos interpretar esta singular presencia de la naturaleza, este modo, al igual que todos los otros, necesariamente debe estar fundado en la mundaneidad del mundo, es decir, en el fenómeno del ser-en-el-mundo (*in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert*).

Ahora bien, la parquedad de estas breves indicaciones no permite, a mi juicio, desplazar o aminorar el lugar eminente que ocupa el esquema bimodal (*Vorhanden/Zuhanden*) a lo largo de todo el tratado de SZ, como tampoco abrir un camino de acceso alternativo a lo que, sin duda, constituye la tesis “gnoseológica” por excelencia de todo este fructífero periodo del filósofo. Me refiero a la prioridad metódica del sentido como horizonte temporal de significatividad (ser-en-el-mundo), desde y a través del cual se pregunta por la subsistencia del ente. De hecho, en la misma cita del § 43, Heidegger lo expresa de una manera concisa al señalar que todos los modos de ser del ente “están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo” y en el hecho de que la naturaleza, aun cuando sea comprendida bajo esta tercera forma de

presencia (como lo que nos rodea), lo hace necesariamente como un “ente intramundano” (*innerweltliches Seiendes*).

Detengámonos un momento en esta afirmación, por trivial que nos parezca. En efecto, ¿qué significa para Heidegger que un ente sea intramundano? En la lección del 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*Die Grundprobleme*), hay un pasaje que contiene una valiosa aclaración a este respecto. En el apartado α del § 15, que trata sobre la distinción entre “útil”, “entramado de útiles”, “mundo” e “intramundano”, Heidegger establece que lo intramundano — aquello que la tradición normalmente ha pensado como la totalidad de lo subsistente — debe ser concebido “como una *posible* determinación de lo subsistente [*des Vorhandenen*]” (2000b, p. 211; GA 24, 240; cursivas en el original), mas no como lo subsistente mismo. Lo que Heidegger quiere decir aquí es que lo subsistente o existente deviene ente intramundano únicamente cuando es traído al encuentro, es decir, en tanto que se da inmerso en la comprensibilidad del Dasein. En otras palabras, solo cuando el ente es descubierto adquiere el carácter de lo intramundano, porque solo entonces comparece en medio del mundo. Así, si no hubiera Dasein no habría ente intramundano (como tampoco habría mundo ni ser ni sentido ni temporeidad), aunque sí habría ente subsistente. Ahora bien, la discusión es relevante para nosotros porque Heidegger coloca como ejemplo de ente intramundano a la naturaleza:

Ente intramundano es, por ejemplo, la naturaleza. En este momento, es indiferente en qué medida la naturaleza es o no descubierta científicamente, si pensamos este ente de un modo teórico, físico-químico o lo pensamos *en el sentido en el cual hablamos de la “naturaleza al aire libre”, montaña, bosque, arroyos, praderas, trigales, cantos de pájaros*. Este ente es intramundano. Pero la intramundano no pertenece a su ser, sino que es, en el trato con [*im Umgang mit*] este ente, con la naturaleza en el más amplio sentido, que comprendemos que este ente *es*, en tanto que subsistente [*als Vorhandenes*], en tanto que ente con el que nos encontramos, al que nos entregamos, lo que siempre es ya por sí mismo. Es incluso aunque no lo descubramos, aunque no lo encontremos dentro de nuestro mundo (2000b, pp. 211-212; GA 24, 240; cursivas nuestras).

El pasaje es llamativo por diversos motivos. Por una parte, no es del todo claro si los modos de comparecencia que presenta al comienzo de la cita se corresponden con la bimodalidad introducida en SZ. El primer modo de descubrir la naturaleza, el teórico (físico-químico), se identifica evidentemente con lo que Heidegger llama en SZ lo *Vorhanden*, entendido como una forma de objetivación.²² Sin embargo, no es para nada evidente que las otras formas de comparecer de la naturaleza que enumera, en clara oposición a las formas científicas del teorizar (“la ‘naturaleza al aire libre’, montaña, bosque, arroyos, praderas, trigales, cantos de pájaros”), se correspondan con aquellos modos de tratar la naturaleza que Heidegger denomina, en SZ, “naturaleza del mundo circundante” (*Umweltnatur*). Recordemos que cuando el hombre descubre la naturaleza como *Umweltnatur* (cfr. SZ, 70-71) lo hace siempre dándole una cierta direccionalidad en virtud de la cual tiene delante de sí posibilidades prácticas o vitales (como protección de las inclemencias del tiempo, como recurso o sustrato material de producción, como indicación horaria del trabajo y del descanso, etc.). Mas este no parece ser el caso de los ejemplos dados. En efecto, el “bosque” que aquí se menciona no es la “reserva forestal”, y los arroyos no aluden a “energía hidráulica” o a producción de ningún tipo, como, en cambio, sí ocurre en

²² Habría que distinguir con cuidado las diferentes acepciones que tiene el término *Vorhanden* en la obra de Heidegger. En los pasajes de *Los problemas fundamentales* que estamos comentando aquí (GA 24, 234 y ss.), Heidegger usa *Vorhanden* para designar a la cosa “subsistente” o “existente”, sin darle el sentido restrictivo de “objeto de indexación teórica o temática” que encontramos en SZ. En efecto, la oposición (bimodalidad) que anteriormente comentamos entre los términos *Vorhanden/Zuhanden* —donde *Vorhanden* equivale al objeto de un mirar teórico u objetivante— parece haber sido establecida en el año 1925 en *Prolegomena* (GA 20, 263), aunque es en SZ donde adquiere un carácter estable. Por otra parte, en las lecciones anteriores a SZ, Heidegger suele usar el término *Vorhanden* como sinónimo de “existencia” o “cosa existente”, aunque es verdad que la oposición (originario-derivado) que está operando en la bimodalidad puede ser retrotraída a las primeras lecciones de este periodo. Cfr., por ejemplo, la segunda parte de *La idea de la filosofía* (1919) (GA, 56/57, 63-117). Theodore Kisiel ha hecho ver que Heidegger en SZ restringió las acepciones más sutiles y ricas del término *Vorhandenheit* que encontramos en las lecciones de Marburgo: “This more subtle and richer present-at-hand is lost in BT itself, when Heidegger restricts *Vorhandenheit* to the presence which has been denuded of a world [...]” (Kisiel, 1995, p. 332).

SZ (70). ¿Estaremos, acaso, frente a otro fragmento en el que Heidegger, sin explicitarlo, está considerando formas de comparecencia de la naturaleza distintas a la bimodalidad estándar que encontramos en SZ, en el sentido de lo *naturalmente natural* (*physis*)?

Aun si este fuera el caso (y parece serlo), hay dos aspectos del problema que contienen indicaciones muy valiosas que podemos extraer a partir de los últimos textos examinados: (i) la primera consideración que debemos hacer —y respecto de la cual Heidegger es sumamente coherente en su obra temprana— es que cualesquiera sean los modos posibles de comparecencia de la naturaleza (ya sea bajo una caracterización bimodal o bien reconociendo la posibilidad de una tercera vía no aclarada), estos modos necesariamente deben ser pensados como formas de comparecencia de un ente intramundano. Pero esto significa asumir plenamente que se trata de una presencia que se temporiza en el vivir fáctico como ser-en-el-mundo, y que, por tanto, incluso los modos de presencia que apuntan hacia la naturalidad de la naturaleza como “lo que agita y se afana” o bien hacia “la naturaleza al aire libre” serían necesariamente modos de manifestación dados *de alguna forma* en la facticidad de la existencia abierta desde el ser temporal del Dasein. No obstante, también es posible extraer una segunda consideración fundamental que nos interesa colocar en primer plano: (ii) en todos estos pasajes se hace evidente un modo peculiar de “comparecencia” (con comillas) de la naturaleza que, en los límites de una fenomenología hermenéutica, apunta a una excedencia de sentido que, si bien parece rehuir cualquier comprensión significativa (mundana), se manifiesta negativamente como fundamento desmundanizado (*die entweltlichte Welt*), como lo que no puede comparecer (positivamente), y por tanto, como lo no-significable y lo incomprensible (*Unverständlichen*) (cfr. GA 20, 298, y *supra*, n. 19).²³

²³ Es verdad que aplicar estas categorías aquí (“excedencia”, “negatividad”), aun cuando sean tan familiares al Heidegger de mediados de la década de los treinta, puede parecer discutible, pero pienso que existen suficientes elementos textuales para hacer plausible una relectura de algunas lecciones de Marburgo que permitan dar cuenta de cierta continuidad en algunos *motivos filosóficos* del pensamiento de Heidegger. Empero, hablar aquí de continuidad de motivos filosóficos no significa pensar una continuidad en términos metodológicos después del giro. Sin duda el proyecto de una ontología general leída desde los caracteres ontológicos del Dasein y de la temporización de sus éxtasis se cierra

Pero, ¿significa esto, entonces, que aquella tercera forma de comparecencia de la naturaleza (como un hacer presente el ente radicalmente otro respecto del Dasein: lo no humano o pre-humano) ha quedado cerrada como vía por transitar? ¿Será que el creciente énfasis en el futuro y en lo *Zuhanden* que hemos descrito produce, en *SZ*, un cierto bloqueo epistémico respecto de la posibilidad de una comparecencia de la naturaleza como lo que “se agita y se afana?”²⁴ No estamos aquí en posición de dar una respuesta clara a esta cuestión que retomaremos, sin embargo, en el siguiente artículo de esta serie. Por ahora, nuestro interés ha estado puesto en contextualizar los rendimientos ontológicos que la temporización del vivir fáctico exhibe según la caracterización estándar de la temporización que prioriza el futuro. En este contexto, no deja de ser significativo llamar la atención sobre la evidente correlación que se da entre la prioridad del futuro y la prioridad de lo *Zuhanden*. En lo “a

con *Kant y el problema de la metafísica* (1929). En este sentido, es verdad que la radicalización del proyecto trascendental de tipo kantiano acaba —y tal parece ser la opinión del mismo Heidegger— en un fracaso, pues todos los intentos por superar el idealismo desde adentro, haciendo del sujeto un Dasein, terminan volviéndose aporéticos. Mas del hecho de que haya discontinuidad metódica (de acceso) no se sigue que no sea posible reconocer una cierta continuidad en algunos motivos compartidos por todo el pensar de Heidegger (por ejemplo, el carácter de fundamento de la *physis*).

²⁴ Blattner (1999, p. 309) concluye que el fracaso de la ontología idealista, y por ende del idealismo temporal que encontramos en *SZ*, conduce el proyecto de Heidegger a una crisis (el giro) que desembocará en el pensar místico del segundo periodo. Blattner sostiene, con cierta razón, a mi entender, que dado el fracaso de la analítica del Dasein como vía de acceso al ser (aspecto que Blattner tilda, sobresimplificando, como idealismo) y dada la imposibilidad de vías alternativas representadas por ontologías de cuño realista, Heidegger no podía sino empujar su filosofía hacia formas en las que la primacía es tomada por el Ser (*Seyn*) y el acontecimiento (*Ereignis*): “Why move from a failed, quasi-Kantian, ontological idealism to the quasi-mysticism of the later thought? Well, what would the alternative be? To return to a temperate realism about being?” (1999, p. 309). Coincido con Blattner en que el énfasis en la metafísica del Dasein que encontramos en el primer periodo (y que con matices sigue vigente hasta *Kant y el problema de la metafísica*) no le permitió a Heidegger encontrar otras vías de acceso al ser (“what would the alternative be?”), pero ¿significa esto que las referencias a vías alternativas de comparecencia de la naturaleza como lo naturalmente natural en la obra temprana de Heidegger deben ser igualmente abandonadas?

la mano” la cosa comparece para la visión circunspectiva en un plexo de significados y relaciones pre-categoriales según un poder-ser que remite a una posibilidad vital del Dasein mismo. De ahí que la estructura de la comprensión sea naturalmente pensada por Heidegger como una trascendencia en la cual el sí mismo se temporiza como proyecto y futuro (posibilidad). Pero esta correlación no es en absoluto indiferente frente al problema capital de los distintos modos de comparencia de la naturaleza, así como frente a los rendimientos ontológicos y aleiteológicos de tales formas del comparecer. En efecto, el asunto que nos interesa indagar puede formularse al modo de una pregunta: ¿de qué manera la descripción de la temporización de la facticidad, y su correlato en la estructura de la comprensión proyectante, permite que se manifieste el sentido del ser natural no solo como “naturaleza del mundo circundante” (*Umweltnatur*) (SZ, 71), sino como naturaleza natural (*natürliche Natur*), esto es, como lo que “se agita y se afana”, como la “naturaleza al aire libre”? Si la cosa natural, el viento del sur, “tiene que de algún modo haberse hecho previamente constatable”, y si esa constatación tiene que manifestarse necesariamente como ser-en-el-mundo, entonces ¿qué dimensión de la estructura de la comprensión es la que nos da el sentido del ser natural en su estar-presente?

Sin duda, cualquier intento de responder estas preguntas —esto es, desde el esquema filosófico del primer Heidegger— debe partir reconociendo que el problema de la constitución del sentido del ser natural (y de cualquier ente) no puede sino plantearse desde una ontología de la facticidad. Heidegger nos advierte repetidamente, y con notable coherencia en toda su obra temprana, acerca del error que implicaría comenzar el análisis desde el presupuesto de dos ontologías relativamente contrapuestas: una ontología para los objetos naturales y otra para los objetos culturales. Una descripción del mundo cotidiano que asumiera una ontología dual²⁵ incurriría en el error de creer que la totalidad de lo ente podría subdividirse en dos reinos: el reino de las cosas naturales y el reino de las cosas dotadas de valor, donde la “significación” o “valor” de las últimas quedaría “superpuesto” sobre

²⁵ Son muchos los pasajes y lecciones del periodo fenomenológico que podrían citarse a propósito de la crítica de Heidegger a las ontologías duales, pero para efectos de este trabajo, véase los de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) (Heidegger, GA 63, 51, 85 y ss., especialmente § 19); también, más concisamente, SZ 71.

la cosa natural que actuaría a modo de substrato.²⁶ Esto quiere decir que cualquier intento de examinar críticamente la posibilidad de una ontología de la naturaleza en la obra temprana de Heidegger que asuma la forma de una tercera vía frente (i) a la concepción de la naturaleza como *Umweltnatur* y (ii) a la interrogación teórico-científica del objeto natural como cosa ahí-delante debe, en todo momento, resguardar el principio arriba apuntado, según el cual todo lo que comparece en la temporalidad de la cotidianidad lo hace en un “vivir fáctico (*Dasein*)” — *Faktisches Leben (Dasein)*—, esto es, como “ser en el mundo” (*Sein in einer Welt*) y, por tanto, como ente intramundano (*innerweltliches Seiendes*).

Conclusiones

El énfasis en el futuro al interior de la temporización de la temporalidad constituye un rédito filosófico en la obra temprana de Heidegger que se atestigua con notable estabilidad en todo el periodo

²⁶ Por supuesto, el problema no reside para Heidegger en la distinción entre “cosa natural” y “cosa dotada de valor”, distinción que ya Husserl había planteado con mucha claridad en su teoría estratificada del sentido, sino en el modo de entender la articulación o encabalgamiento entre ser natural y ser cultural. En efecto, la concepción que Heidegger está criticando comprende estas entidades como reinos separados superpuestos entre sí, esto es, como externos uno al otro. Se trataría, en este primer modelo, de una teoría de la “sobreveniencia” del sentido. En cambio, tanto Husserl como Heidegger conciben la articulación entre los dos planos como un fenómeno de entrelazamiento interno. Así, por ejemplo, Husserl (*Ideen I*, § 37) describe el objeto intencional en un sentido doble, como “mera cosa” y como “pleno objeto intencional”; así también muy especialmente en *Ideen II* (§ 56, apartado h), donde sostiene que el sentido espiritual está “fusionado” con el estrato físico y no meramente yuxtapuesto a él. Heidegger, en este punto, continua la tesis de su maestro, pero enfatizando que el entrelazamiento de tales órdenes de sentido (natural/espiritual) presupone un horizonte de comprensión previo dado en el vivir fáctico que es el mundo mismo como plexo de significatividad (*Bedeutsamkeit*). Por otra parte, que la diferencia entre ambos filósofos sea tal como Heidegger la describe es un asunto que no podemos tratar aquí. Digamos tan solo que, si bien es evidente que la carga existencial de Heidegger no se encuentra en el talante más noético-cognoscitivo de la exposición husserliana, ambos pensadores, de maneras diversas, movilizan sus proyectos hacia una analítica de la subjetividad trascendental concreta. Para un tratamiento más detallado de la compleja relación entre Husserl y Heidegger, cfr. Crowell (2001), Escudero (2016), Luft (2011, pp. 126-157) y Zahavi (2008, pp. 73-98).

fenomenológico de su pensar. Tanto en *SZ* como en las lecciones previas, la temporización del vivir fáctico como horizonte de comprensibilidad es descrito en términos semejantes. El Dasein es eminentemente proyectante y futurizo, puesto que descubre ejecutivamente al ente como estando vuelto hacia su mismo ser. Heidegger, en efecto, enfatiza repetidamente que el carácter remisional (*Bewandtnis*) de lo a la mano (*Zuhanden*), que constituye el todo respectivo de su significatividad, tiene “al ser del Dasein como al verdadero y único por-mor-de [*Worum-willen*]” (*ST*, 111/84). Así, en esta modalidad, la temporización caída de la existencia está delante de lo ineludible, lo urgente, lo esperable, es decir, todos aquellos proyectos que requieren nuestra atención, y en los que, paradójicamente, nuestra propia finitud tiende a verse a sí misma como una serie infinita de nuevos cursos de acción, como una promesa continua de “futuros ahora” de los que simplemente decimos que todavía-no-son.

El tratado de 1924, *El concepto del tiempo*, contiene, en lo fundamental, el mismo planteamiento.²⁷ La cosa, aunque sin duda tenga que hacerse presente, lo hace —como señala Heidegger en *CT*— por medio de un “presentar” (*Gegenwärtigen*), cuya temporización consiste esencialmente en que ella “está a la espera” (*gewärtigend*) (cfr. *CT*, 84-85; *GA* 64, 65). Por ello, el vivir fáctico del Dasein trata con las cosas a la mano “estando a la espera” según las posibilidades interpretativas de sí mismo.

Evidentemente, esto no implica necesariamente una mala subjetivización (relativista) del sentido del ser. La ontología de la facticidad que toma la forma de los existenciaros describe formas universales, aunque estas siempre estén naturalmente inscritas en la figura de un yo histórico concreto. Con todo, a mi juicio, sí resulta extremadamente relevante preguntar, al interior de la estructura temporal de la comprensión-interpretante, por el momento que sirve de guía para el despliegue de la interpretación. En este sentido, resulta muy atinente traer aquí a consideración la sección final de *CT*, “Temporalidad e historicidad”, donde Heidegger afirma, en plena correspondencia con *SZ*, que el sentido del ser que guía la interpretación no puede ser extraído más que del trato circunscriptivo: “Pero en la medida en que

²⁷ Von Herrmann (en *GA* 64, 132-133) tiene indudablemente razón al señalar que “se puede afirmar con todo derecho que el tratado *El concepto de tiempo* del año 1924 constituye el texto embrionario de *Ser y tiempo*”. Respecto de la génesis de *SZ*, la obra canónica es la de Kiesel (1995, pp. 116 y ss.).

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 mismo también se obtiene de ahí. El trato con el mundo la descubre" (CT, 128; GA 64, 101). El ser del mundo, la ontología del mundo, es descubierta a partir de las posibilidades interpretativas que determina el poder-ser del Dasein, el cual, a su vez, ha quedado ya determinado como ser-temporal.²⁸ A este respecto, Heidegger defiende insistentemente que el momento que sirve de guía para el despliegue de la estructura formal de la comprensión interpretante (el "en tanto que") es el "para-qué" (*Wozu*), momento de la estructura remisional que descubre al ente, incluyendo el ser natural, en vistas a su utilidad, empleabilidad, posibilidad o destinación humana (cualquiera que ella sea), es decir, como ente humanizado y culturalizado.

Ahora bien, asumiendo que el carácter de ser del ente solo se descubre *a través* (*dadurch*) del carácter de ser del Dasein, y que este se temporiza, a su vez, hacia y desde el futuro, la pregunta que nos parece decisiva hacernos, en este punto, es la siguiente: ¿qué dimensión en la estructura formal de la comprensión es la que nos sirve de guía (retroactivamente) hacia lo que el ente ya-es, hacia su ser-sido, hacia el perfecto ontológico? 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

²⁸ Esta proposición, que afirma la primacía óntico-ontológica del único ente que es ontológico está ya ejemplarmente expresada en los *Prolegómenos* (1925): "Ese carácter de ser de lo ente que llamamos mundo y que vamos ahora a desentrañar lo recogemos en el término de *mundanidad* —para evitar la imprecisión, se ha de saber que por 'mundanidad' no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino *¡el carácter de ser del Dasein* y solo a través de él [*dadurch*] también el de lo ente!" (2007, p. 213; GA 20, 228; cursivas en el original).

real subsistente — puede descubrir al ente en su “puro ser-para-consigo-mismo” (*in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst*) (cfr. GA 21, 415)?²⁹

En el segundo artículo nuestro esfuerzo se dirigirá a establecer una cierta *oscilación aspectual*, comprendida siempre al interior de la situación hermenéutica inicial y del *a priori* de correlación Dasein-mundo, según la cual la constitución del sentido del ser del ente —y del principio que le sirve de guía para su interpretación— fluctuaría ambiguamente entre dos caracterizaciones: la primera y principal, expuesta en este artículo, regida por los caracteres ontológicos del Dasein y su ser-proyectante; y una segunda, que trataremos en el próximo artículo, regida por los caracteres de ser del ente mismo dado “en y desde el puro presente de la existencia hacia su mundo” (*in und aus der puren Gegenwart des Daseins zu seiner Welt*) (1976, pp. 325-326; GA 21, 415).

Bibliografía

- Aristóteles. (1995). *Física. Libros III-IV*. A. Vigo (trad.). Editorial Biblos.
- 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 Teologia*, 19(1),
195-205.
- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge
University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173155>
- Campbell, S. M. (2012). *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. Fordham University Press.
<https://doi.org/10.5422/fordham/9780823242191.001.0001>
- Colledge, R. (2023). The Incomprehensible “Unworlded World”: Nature
and Abyss in Heideggerian Thought. *Journal of the British Society for
Phenomenology*, 54, 1-16. <https://doi.org/10.1080/00071773.2023.2259435>
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*.
Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wc7b>

²⁹ La crisis y el giro [*Kehre*] con el que se da término al periodo fenomenológico parecen estar íntimamente vinculados a lo que Heidegger entendió (en parte frente a interrogantes de esta índole) como los límites de su proyecto crítico-trascendental. Pero ¿significa esto que, frente a tales aporías, también nosotros debemos saltar (*der Sprung*) con Heidegger hacia el segundo momento de su pensar, renunciando a las posibilidades abiertas por el mismo filósofo en el periodo aquí comprendido, a una aclaración de tipo trascendental (neokantiana) o aristotélica del problema en cuestión —por ejemplo, en la lección sobre el *Sofista* (1924/1925) y la *Lógica* (1925)?

- Dastur, F. (1992). The Ekstático-Horizontal Constitution of Temporality. En C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments I. Philosophy* (pp. 170–182). Routledge.
- Grondin, J. (2015). La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§ 1-6). En R. Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 15-35). M. Oliva Raiboó (trad.). Tecnos.
- Escudero, J. A. (2016). A la búsqueda de un diálogo entre Husserl y Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 5, 9-33.
- Escudero, J. A. (2021). El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger. *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, 93-119. <https://doi.org/10.5944/rif.5.2015.29812>
- 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. (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). 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. (1994). [GA 61]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995a). [GA 60]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995b). [GA 63]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.

- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- 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. (2002). [GA 13]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910–1976). Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. 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). [GA 62]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919–1944). Band 62. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de 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. (2009). *Tiempo e historia*. J. A. Escudero (trad.). Trotta.
- 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. (2016). [GA 80.1]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 80.1. Vorträge*. Klostermann.
- Husserl, E. (1952). [Husserliana Band IV]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). [Husserliana Band III/1-2]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff.

- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916609>
- Luft, S. (2011). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wch6>
- Mascaró, L. (2017). La articulación Naturaleza-Técnica en la filosofía del primer Heidegger. En D. Lawler, A. Vaccari y J. Blanco (eds.), *La técnica en cuestión* (pp. 149-164). Buenos Aires.
- McManus, D. (2012). *Heidegger and the Measure of Truth*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694877.001.0001>
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.
- Ruin, H. (2012). Thinking in Ruins: Life, Death, and Destruction in Heidegger's Early Writings. *Comparative and Continental Philosophy*, 4(1), 15-33. <https://doi.org/10.1558/ccp.v4i1.15>
- Silvestre, C. (2010). Ecstatic-Horizontal Temporality as the Origin of Dasein's Transcendence. *Discusiones Filosóficas*, 11, 255-273.
- Studia Heideggeriana. (2016). Vol. 5: Heidegger-Husserl.
- Vigo, A. G. (2021). *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*. Logos Verlag Berlin.
- Von Herrmann, F.-W. (2013). *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. K. Maly (trad.). University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442670150>
- Weigelt, C. (2017). The Now as Number, Point, and Limit: Reconsidering Heidegger's Verdict on Aristotle's Concept of Time. *The Review of Metaphysics*, 70(4), 727-765.
- Zahavi, D. (2008). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/1897.0>

