

organizadores

Jesús Ayala-Colqui

Ricardo Horneffer

Alberto Constante

Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger



UNMSM

Facultad de Letras y Ciencias Humanas



organizadores

Jesús Ayala-Colqui

Ricardo Horneffer

Alberto Constante

Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger



UNMSM

Facultad de Letras y Ciencias Humanas



| São Pulo | 2022 |



pimenta
cultural

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2022 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2022 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimário Pimentel Silva

Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand

Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah

Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos

Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins

Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Sentido, verdad
e historia del ser
en Martin Heidegger

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Sentido, verdad
e historia del ser
en Martin Heidegger

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeio
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taiza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

**Facultad de Letras de la Universidad
Nacional Mayor de San Marcos**

FONDO EDITORIAL

Av. Germán Amézaga n.º 375,
Ciudad Universitaria, Lima, Perú
(01) 619 7000, anexos 7529 y 7530
fondoeditorial.flch@unmsm.edu.pe



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

Direção editorial Patricia Biegging, Raul Inácio Busarello
Editora executiva Patricia Biegging
Coordenadora editorial Landressa Rita Schiefelbein
Diretor de criação Raul Inácio Busarello
Editoração eletrônica Naiara Von Groll. Peter Valmorbidia, Potira Manoela de Moraes
Imagens da capa Vikornsarathailand - Freepik.com
Revisão Juan Manuel Spinelli, Pablo Uriel Rodríguez
Organizadores Jesús Ayala-Colqui, Ricardo Horneffer, Alberto Constante

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S478

Sentido, verdad e historia del Ser en Martin Heidegger / Organizadores Jesús Ayala-Colqui, Ricardo Horneffer, Alberto Constante. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

(Estudios filosóficos, V. 2)

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-481-4

DOI 10.31560/pimentacultural/2022.94814

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã. 3. História. I. Ayala-Colqui, Jesús (Organizador). II. Horneffer, Ricardo (Organizador). III. Constante, Alberto (Organizador). IV. Título.

CDD: 193

Índice para catálogo sistemático:

I. Heidegger, Martin, 1889-1976 : Filosofia alemã

Janaina Ramos – Bibliotecária – CRB-8/9166

ISBN da versão impressa (brochura): 978-65-5939-482-1

ISSN da série Estudios Filosóficos: 2706-963X

PIMENTA CULTURAL

São Paulo · SP

Telefone: +55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 2

Agradecimientos

Los editores del presente libro quieren expresar su especial agradecimiento al Dr. Alonso Estrada, vicedecano de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por su apoyo en la edición del libro. Asimismo, nuestro más profundo agradecimiento a los autores contribuyentes por su diligente actividad puestas en el presente trabajo de investigación. Finalmente, una mención especial a los revisores ciegos que hicieron que el texto tenga un aspecto prolijo y terminado, así como a Ana Astocóndor Masgo por la detección de erratas y uniformización de formatos.

Sumario

Prólogo 14

Introducción..... 18

Alberto Constante

PARTE I

ADAGIO. A MODO DE COMIENZO

Capítulo 1

¿De qué trataba Heidegger?

Doce tesis 32

Thomas Sheehan

Capítulo 2

Heidegger no es un filósofo

del tiempo, o bien: novas repeto vias 59

Giuseppe Raciti

PARTE II

ANDANTE. COMPRENSIÓN Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Capítulo 3

Diferencia ontológica y constitución

de sentido en Heidegger..... 79

Luis Paz Rodríguez Suárez

Capítulo 4

La unidad ontológica..... 93

Aldo Guarneros



An abstract painting with a complex, layered texture. The color palette is dominated by deep reds, blues, and purples, with some lighter, almost white, areas. The brushstrokes are thick and expressive, creating a sense of depth and movement. The overall effect is one of intense energy and emotional resonance.

Parte I

ADAGIO. A MODO
DE COMIENZO



2

Giuseppe Raciti

Heidegger no
es un filósofo
del tiempo, o bien:
novas repeto vías

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.02](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.02)

Resumen:

El trabajo gira en torno al siguiente razonamiento: una cosa es pensar *el* tiempo, y otra pensar *desde* el tiempo. En el primer caso, el tiempo es objeto de la teoría, es decir, un contenido sustancialmente inalterable; en el segundo caso, el pensamiento es un *evento*, o sea, un vector móvil siempre abierto a las exigencias de la interrogación filosófica, cuyo objetivo, continuamente desplazado, no es sino renovar el nacimiento del tiempo. Es el gran tema del "nuevo inicio". En este sentido, *Sein und Zeit* no tematiza el tiempo, sino que persigue otra finalidad, más radical: probar la posibilidad de un pensamiento cuya estructura temporal no admite ningún contenido en su interior.

Palabras clave: Tiempo; ser-ahí; posibilidad; decisión; teoría.

El título que he elegido para este artículo tiene el sabor de la paradoja, dado que Heidegger es conocido universalmente como el autor de *Sein und Zeit*. Sin embargo, para impedir que la paradoja oscile hacia el equívoco, considero que es suficiente con entender el siguiente punto: un filósofo del tiempo es quien elabora una *teoría* del tiempo, el que convierte el tiempo en *objeto* de su análisis; mientras que una teoría heideggeriana que ponga el tiempo como objeto, como *contenido*, o bien, más en general, un *concepto* heideggeriano del tiempo, no existe y de hecho no *puede* existir, si es cierto que el pensamiento de Heidegger ha destituido de fundamento a la teoría, también a los conceptos que se refieren a ella, específicamente los «contenidos conceptuales». En efecto, Heidegger no trabaja *con*, sino *sus* conceptos. Es decir, él reformula decisivamente la noción metafísica de concepto. Digamos, entonces, que el tiempo es fundamental en Heidegger, pero *precisamente por este motivo* no es una teoría ni un contenido conceptual. Así pues, la afirmación con la que hemos comenzado y que trataré de desarrollar en las páginas sucesivas significa: *al poner el tiempo como fundamento, Heidegger no ha elaborado una teoría y un concepto (un contenido) del tiempo.*

De aquí se siguen toda una serie de cuestiones: ¿Es posible pensar el tiempo más allá de la teoría y de los conceptos de la metafísica?, y más abstractamente: ¿Es posible pensar sin elaborar una teoría y sin el auxilio de los conceptos?, ¿cuál será el «lugar» del pensamiento, una vez sobrepasado el horizonte teórico? La respuesta inmediata a esta pregunta debería consistir en circunscribir un campo de la «praxis», pero el movimiento es insuficiente, más aún, engañoso, porque la praxis es el correlato más explícito de la teoría; si hay una teoría, *deberá* traducirse en una praxis, o bien, aunque el movimiento es el mismo, deberá excluirla en línea de principio, a no ser que la recupere como una «extensión» egológica, como en el caso de la fenomenología de Husserl¹. Ahora bien, en la medida en que una teoría se

1 Véase Husserl (1950, p. 38).

relaciona *en todos los casos* con una praxis, la crítica heideggeriana de la teoría también impide la articulación de una praxis, especialmente en sus reflexiones éticas: la praxis como *voluntad* de aplicación de determinados contenidos conceptuales. Sin embargo, ¿qué «ante-pone» Heidegger al nexo entre la teoría y la praxis? Es evidente que no pretendo responder de manera exhaustiva a esta pregunta crucial; no tengo la fuerza para ello. No obstante, el problema no puede ser eludido. Probaré entonces a proporcionar al menos algunos indicios con la esperanza de que puedan ser de utilidad a quien quisiera recomenzar, después de la salida de los *Cuadernos negros*, a delinear una estrategia adecuada de la interpretación.

Una primera *indicación* –y aquí pongo el acento sobre esta palabra porque traduce el término *Anzeige*, que el filósofo superpone al significado teórico del *Begriff*² – es esta: Heidegger no habla *del* tiempo, sino *desde* el tiempo. El sentido de este pequeño enigma es que hablar del tiempo significa justamente hacer de él un «objeto», y específicamente el objeto de una teoría; significa hacer del tiempo una realidad *subsistente*, técnicamente una *Vorhandenheit*³, mientras

- 2 Heidegger (1983d) señala: «[Die Begriffe] sind anzeigend, darin ist gesagt: der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direct das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefördert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das *Dasein* zu vollziehen» (p. 430). El tránsito del *Begriff* a la *Anzeige* implica, por tanto, una verdadera y propia (diría kafkiana) «metamorfosis», en virtud de la cual el ámbito «universal» del sujeto teórico *designa* la posición del *Dasein*, o sea, al ámbito de lo «finito», cuya estructura es *formal*, toda vez que tiene lugar en ella la proyección de un mundo *insubsistente*, esto es, un mundo no exhibido previamente, como aquel que se corresponde con el concepto: *un mundo sin contenidos*.
- 3 Badiou (2015) liquida rápidamente la cuestión: «[Heidegger] pense le temps comme tel, et, bien entendu, la pensée du temps comme tel est toujours supra-temporelle» (p. 101). La observación es perfecta, pero solo si se refiere al tiempo *subsistente* o *teorético*; efectivamente, una cosa es la *pensée du temps*, y otra cosa distinta, como veremos, la *pensée par le temps*. Pero, en lo que respecta a la *Vorhandenheit*, creo que la traducción más apropiada de este término típicamente heideggeriano, quizás el término central de toda su filosofía, no se encuentra en un estudio erudito sobre el filósofo de Meßkirch, sino en un texto de William James, si bien el contexto (la diferencia entre el racionalismo y el pragmatismo) necesita, en ciertos aspectos, de una suerte de *epoché*: «The essential contrast is that for rationalism reality is ready-made and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making [...]. On the one side the universe is absolutely secure, on the other it is still pursuing its adventures» (JAMES, 1921, p. 257). *Vorhandenheit* como *ready-made*: ¡He aquí el molde adecuado!

que el tiempo heideggeriano es ciertamente una realidad, pero una realidad de otro tipo, o sea, una realidad que «trasciende» el simple *datum*⁴. Cuando Heidegger sostiene en un pasaje bien conocido de *Sein und Zeit* que «más alto que la realidad está la posibilidad» (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)⁵, está aludiendo a aquel otro tipo de realidad. Bien entendido, Heidegger no intenta en absoluto desacreditar la realidad, más bien hace todo lo contrario: él piensa que la realidad del *datum* es completamente abstracta, uniformante, y que la teoría, por consiguiente, capta algo irreal. Este razonamiento se entiende mejor si evitamos desde un principio contraponer la realidad y la posibilidad. Para Heidegger, la posibilidad no es el término opuesto a la realidad, ni siquiera es el paso que la precede; la posibilidad es más bien la realidad propiamente dicha, es decir, la realidad pensada más allá de los confines del concepto y de la respectiva teoría. Lo que en el lenguaje de Heidegger se llama posibilidad es en definitiva la realidad pensada *iuxta propria principia*⁶.

4 *El tiempo no está en el tiempo.*

5 Véase Heidegger (2006, pp. 122-124). El texto alemán citado es el utilizado por esta edición.

6 Este es el sentido que Heidegger atribuye al lema fenomenológico: *Zu den Sachen selbst*; se trata, en efecto, de entender la fenomenología «como posibilidad», véase Heidegger (2006, pp. 124-125). No obstante, por poco que esta interpretación de la fenomenología responda a su directriz eidética, es un hecho que no deja de sorprender al lector sensato (para las «reservas» en relación a Husserl, ya fijadas por Heidegger en los cursos precedentes o contextualizadas en *Sein und Zeit*, véase sobre todo Heidegger (1983b, pp. 183-185; 1983c, p. 29). Añádase, para una nota de «color», la irreverente carta de 1923 a Karl Löwith, en la cual Heidegger, llevando hasta las últimas consecuencias su sueño de *autonomía* (filosófica y *académica*), afirma que Husserl «no ha sido un filósofo ni un solo segundo de su vida» (HEIDEGGER; LÖWITH, 2017, p. 137). Por otra parte, la necesidad de restituir el heideggerismo a la raíz fenomenológica, es un procedimiento que obedece a lógicas implícitamente políticas, en el sentido de que más allá de la fenomenología, para explicarnos sin perifrasis, está el nacionalsocialismo. Así, cuanto más se demuestra la pertenencia de Heidegger a la fenomenología, más se depura su pensamiento de toda infiltración de carácter histórico; hasta tal punto que la invocación a la «fidelidad» fenomenológica se revela como un eficaz instrumento de neutralización. A propósito, ha sido justamente esta neutralización la que ha abierto las puertas al uso de la fenomenología en el contexto anglo-americano de las neurociencias. Con la advertencia de que el primado de la «neurona» ratifica –parafraseando el título del afortunado libro de Emmanuel Faye– la *introducción del liberalismo en la filosofía*.

A primera vista, esta tesis heideggeriana no parece muy «original». Bergson y Musil, por ejemplo, sostienen, en aquellos años, algo análogo. En un célebre ensayo de 1930, el primero resume de este modo los términos del problema: «[...] c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel» (BERGSON, 2015, p. 936). Para Bergson, como es sabido, la posibilidad de lo real concierne al orden de la «cualidad». Musil se aproxima a la conclusión opuesta partiendo de los mismos argumentos. En un punto del *opus magnum*, sostiene que el acto de pensar sincrónicamente el sentido de la realidad y el sentido de la posibilidad permite acceder a una condición existencial de una «textura más sutil» (MUSIL, 2006, p. 16), en la cual el sujeto, una vez que ha penetrado hasta el fondo en ese estado de rarefacción –hasta el punto de percibirse a sí mismo como una posibilidad–, experimenta «un buen día», la condición del «hombre sin cualidad» (MUSIL, 2006, p. 18). Sin entrar a profundizar en este potencial conflicto entre Bergson y Musil, donde la cuestión gira en torno a sus distintas definiciones del orden cualitativo, advertimos que la *posibilidad del sujeto* tiene poco que ver con el *sujeto de la posibilidad*, en el sentido de que la primera no «subyace» a ningún contenido y mucho menos lo determina, sino que se corresponde exactamente con el dominio heideggeriano de lo «formal», donde los «conceptos filosóficos» se muestran a contraluz (o con una *textura más sutil*) como *formal anzeigend*, «formalmente indicadores» (HEIDEGGER, 1983d, p. 430). Aquí, sin embargo, es necesario entender que, si los conceptos pueden indicar algo, en lugar de contenerlo, es porque se han vaciado de todo lastre metafísico. Así, lo que los conceptos indican una vez «liberados» de un contenido subsistente, es la «metamorfosis» del sujeto en *Dasein*⁷. La construcción del *Dasein* es así la verdadera e irreductible distinción que Heidegger introduce entre su pensamiento y las filosofías de lo posible contemporáneas.

7 «[...] die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen [...] Sie zeigen in das *Dasein* hinein» (HEIDEGGER, 1983d, p. 429).

Esto aflora particularmente en las célebres páginas de *Sein und Zeit* dedicadas a la discusión sobre el *Da-sein als Verstehen* (§ 31, sec. I). «El ser-ahí, argumenta Heidegger, no es algo a la mano [*ein Vorhandenes*] que posea el requisito añadido de poder algo, sino que es, en sentido primario, un ser-posible [*Möglichsein*]» (HEIDEGGER, 2006, pp. 414-415). Esta aproximación –una «indicación»: ni un contenido ni un *datum*– había sido ya bosquejada en el curso del veinticinco: «El único fundamento de la posibilidad de plantear la cuestión del ser en general es *el ser-ahí mismo como ser-posible, su poder-ser descubierto* [*Entdecktheit*] *en las posibilidades*» (HEIDEGGER, 1983b, pp. 184-185). ¿Qué es lo que hay realmente en juego en estos rápidos pasajes? Ante todo, Heidegger no plantea clásicamente la relación entre lo posible y lo real. La relación entre los dos términos, independientemente de su articulación, es ya engañosa, es ya *metafísica*. En nuestro caso, efectivamente, no solo es que lo real sea lo posible, sino que detrás de esta identidad no se da ningún «posicionamiento», ya se llame sujeto, hombre o individuo. Que lo real sea lo posible puede constatarse en el darse mismo del *Dasein*; si hay *Dasein*, si se produce la «metamorfosis» del hombre en el *Da-sein*⁸, entonces lo real es la posibilidad misma. Como no se da ninguna realidad más allá de la posibilidad, so pena de desvirtuar el *transcendens* en clave teológica, entonces el ser es *Möglichsein*, ser-posible. De la indiscernibilidad del «ser-ahí» y del ser se sigue el carácter *finito* del uno y del otro. Aquí, para despejar todo posible malentendido sobre este aspecto fundamental, es de recibo evocar la última palabra de Heidegger, aquella que se encuentra en un texto que hoy, y no solo por motivos cronológicos, tiene el sentido de un auténtico testamento filosófico, vale decir el seminario conclusivo de Le Thor (11 de septiembre de 1969): «Si [...] el ser tiene necesidad del hombre para ser, entonces necesita asumir una *finitud del ser*»⁹.

8 Según lo afirmado por Heidegger en el pasaje de los *Grundbegriffe* citado más arriba.

9 Heidegger (1983a) menciona: «Wenn das Sein derart den Menschen braucht, um zu sein, so muß demnach eine *Endlichkeit des Seins* angenommen werden; daß also das Sein nicht absolut für sich sei, ist der schärfste Gegensatz zu Hegel» (p. 370).

En otras palabras, plantear la relación entre lo real y lo posible, también en los términos *aparentemente* coherentes de Bergson y Musil, implica mantener un posicionamiento que excluye de forma preliminar al *Dasein*. Significa excluir el *advenimiento* del *Dasein*. Significa excluir el *acontecimiento* (*el acontecimiento es el «ser-ahí» en el hombre*). No es ciertamente un hecho extrínseco, incluso editorial, que los magnéticos *Beiträge* –un texto al que Heidegger concedía una particular importancia– lleven dos títulos, de los cuales aquel «esencial» dice: *Vom Ereignis* (Del acontecimiento)¹⁰. En efecto, no se puede hablar del acontecimiento sin poner en marcha un proceso de objetivación en el que interviene fatalmente la teoría. Así, para la estructura de la realidad vale aquello que se ha dicho del tiempo: Heidegger no habla de la realidad, sino desde la realidad. Pero la acción de la *Frage* es imparabile, corrosiva, y en su *Vorgang* embiste también las otras palabras fundamentales de la filosofía heideggeriana. Ante todo, *Ser y ontología*.

En los Cuadernos negros¹¹, que se deslizan junto a la obra heideggeriana «como un sueño», abundan las referencias al hecho de que el «ser-ahí» es el punto de evocación, o mejor aún: de potenciamiento¹²

10 Sobre el título «público» [*öffentlich*] y «esencial» [*wesentlich*], Heidegger (1983f) escribe: «Nicht mehr handelt es sich darum, "über" etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem "vernünftigen Tier" (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt. Die gemäße Überschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen: Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort "des" Seyns» (p. 3). Desde el acontecimiento: este podría ser el título general de la obra heideggeriana, incluso más apropiado, creo, que aquel elegido por el filósofo como colofón de la *Gesamtausgabe*: *Wege – nicht Werke*.

11 Una rápida consideración sobre estos textos mal afamados. A cuarenta años de su muerte, cuando ya había sido derramado desde hace tiempo el crisma de la autoridad científica sobre las grandes monografías, cuando los grandes concursos académicos habían sido ya celebrados, Heidegger constriñe a sus contemporáneos a empezar de cero. Sí, porque ahora la exégesis heideggeriana está toda por reescribir. Efectivamente, ha recibido un doloroso suspenso *post mortem*. En primer lugar, porque sin los *Cuadernos* es del todo insuficiente: ¿cómo se pueden excluir 3.000 páginas del balance crítico sobre un autor? Después, porque los *Cuadernos* corren paralelos al 80% de la obra impresa, lo cual no permite liquidarlos como un simple accidente en el camino. Finalmente, porque los *Cuadernos* arrojan una luz *ulterior* (ino *diversa*!) sobre textos contemporáneos, una luz que proviene indudablemente de la misma fuente. Estos textos, en otros términos, son hijos del mismo padre. ¿Cómo no tenerlos en cuenta? Parece entonces que el verdadero motivo, por el cual estos cuadernos son negros, es porque portan el luto por la crítica heideggeriana.

12 *Ermächtigung des Seins*, véase Heidegger (1983g, p. 36), por limitarnos a solo una de las múltiples ocurrencias textuales.

del ser; es el centro de erogación del Fragen, es decir, la concreción temporal, pero podría decirse incluso el acontecimiento, donde el impulso contrario, aquel opuesta a la «respuesta» –propiamente el impulso religioso o «reaccionario»– es eludida constantemente, dado que en presencia de una «respuesta», como precisa Heidegger, «el 'ser-ahí' está suspendido [aussetzt, que significa también "interrumpido", "reenviado", "abandonado"]»¹³. Sin embargo, esto, de nuevo, debe entenderse en el sentido elemental de que el ser no se da sin el «ser-ahí». No tanto porque el hombre sea el interlocutor privilegiado del ser (lo que degradaría al ser como mera subsistencia, en línea de continuidad con las ontologías y los «humanismos» de la tradición metafísica), sino porque el Dasein configura o «localiza» la estructura misma del ser (con la consecuencia de que la filosofía de Heidegger no es una filosofía del ser, sino del «ser-ahí») ¹⁴. Desde esta óptica, la afirmación central de Sein und Zeit: "Sein ist das transcendens schlechthin": «El ser es el puro y simple transcendens» (HEIDEGGER, 2006, pp. 122-123), puede ser reformulada en estos términos: Da-sein ist das transcendens schlechthin, donde la presencia del da, del «ahí», señala el sentido de la historia. En suma: el «ser-ahí» es el sentido histórico del ser y el ser es el sentido modal del «ser-ahí». Se entiende, entonces, por qué Heidegger realiza el mismo tratamiento con el término ontología en el conocido curso del treinta y cinco, un curso decisivo en muchos aspectos. Este término es observado:

[...] designa el esfuerzo de llevar el ser a la palabra, en virtud [...] de la pregunta: «¿Qué es el ser?» [...] Pero como esta pregunta no ha encontrado todavía ningún eco y todavía menos una respuesta, [...] sería mejor renunciar a los términos «ontología» y «ontológico» en el futuro. Aquello que efectivamente se encuentra a años luz [...] del mismo tipo de pregunta, no debe continuar portando el mismo nombre [soll auch nicht den gleichen Namen tragen] (HEIDEGGER, 1983e, p. 44).

13 «*Wirkliche Fragen* – Fragen als Vorgang – sind mächtiger als Antworten. Mit der Antwort setzt das Da-sein aus» (HEIDEGGER, 1983g, p. 251).

14 «Mis esfuerzos podrían denominarse como una *filosofía del 'ser-ahí'* [...]» (HEIDEGGER, 1983g, p. 281).

La argumentación se alinea con todo lo dicho hasta ahora: hablar desde la «cavidad» de las cosas, en lugar de adoptar la intencionalidad teórica y el punto de vista de la conciencia, por lo tanto, rompiendo¹⁵ con la perspectiva fenomenológica, supone un modo muy distinto de posicionarse ante el mundo, donde los términos clave de la tradición metafísica (posibilidad, ser, tiempo, realidad, ontología) experimentan un giro particular. No se trata, aclara Heidegger, de una simple acuñación de palabras, sino de *gramática*¹⁶. Está en cuestión el *modo* en el que las palabras se conectan entre ellas, teniendo en cuenta que el contexto obedece siempre a la *Umständlichkeit* (la *sinuosidad*, sugiere Marini) impuesta por el primado de lo posible¹⁷.

En los *Cuadernos negros* (así como en los *Beiträge*)¹⁸, el «insólito» propósito de hablar *desde el tiempo* toma forma en el «salto fundante al 'ser-ahí'»¹⁹. En el «salto» se condensa el sentido de la metamorfosis: el hombre se hace «ser-ahí», es decir, *hace* literalmente la historia, es historia. Más precisamente, se trata de un movimiento desde la «descripción del 'ser-ahí' existencial hasta el salto fundante al 'ser-ahí'»; o sea, de una «teoría» del tiempo, como aquella articulada en *Sein und Zeit* en el marco de la analítica existencial (el así llamado *tiempo impropio, uneigentlich*), a la fundación o «construcción» del tiempo *apropiado*, del tiempo *propio, eigentlich*, como efecto necesario del hacerse del «ser-ahí». Este pasaje es fundamental, en tanto que el tiempo, sin la relativa decisión, cuya naturaleza es necesariamente «política», se da exclusivamente en la forma objetiva y neutral de una teoría. *Propio* e *impropio* significan entonces: tiempo de la decisión (o también tiempo de la «historicidad») y tiempo de la teoría o teoría del tiempo. Respecto

15 Parcial o totalmente: dejamos el problema a los históricos de la filosofía.

16 Véase Heidegger (2006, pp. 124-125). Por este motivo, no tiene mucho sentido, sobre todo, cuando se trata de una traducción, alterar la grafía de los términos heideggerianos.

17 Véase Heidegger (2006).

18 Véase Heidegger (1983f, pp. 225-289).

19 Heidegger (1983g) señala: «*der gründende Einsprung in das Da-sein*» (p. 241).

a la decisión, toda teoría, especialmente una teoría del tiempo aparece *inapropiada*. Esto configura una «'metafísica' del (acontecimiento)», cuyo sentido, como subraya enfáticamente Heidegger, deberá ser entendido «ihistóricamente!»²⁰.

El «ser-ahí» decide sobre el tiempo. En el lenguaje de los *Grundbegriffe* esto se traduce en una afirmación a ojos vista singular: *el tiempo es raro*. ¿Qué significa concretamente esto? La respuesta es simple: el tiempo es raro porque *nunca* es meramente presente, subsistente. El tiempo nunca es una *Vorhandenheit*. Meramente presente, subsistente, es el tiempo objetivado y neutralizado de la teoría. Esto significa que más allá de la mera subsistencia, la teoría del tiempo, cualquier teoría del tiempo –por ejemplo, la teoría desarrollada por Bergson– se revela insuficiente. Así, la «rareza» del tiempo atestigua el fracaso de la teoría del tiempo: el tiempo teórico es, en efecto, un *continuum*, esto es, lo contrario de una cosa «rara». Dado que el tiempo es raro, Heidegger no ha elaborado (ni habría podido) una teoría del tiempo. Una teoría heideggeriana del tiempo es imposible porque contradice la característica esencial del tiempo, la rareza. Pero el problema tan solo ha sido desplazado. La cuestión ahora es: ¿por qué el tiempo es raro?

20 Heidegger (1983g) menciona: «Von der Beschreibung des existenziellen *Daseins* zum gründenden Einsprung in das *Da-sein*: "Metaphysik" des (Ereignisses); geschichtlich! D.h. aber zu-künftig» (p. 240). En rigor, una metafísica *del* acontecimiento no puede aprehender el sentido que emana *desde* el acontecimiento: por eso el término es puesto entre paréntesis en el texto oportunamente. Hablar desde el acontecimiento, desde el tiempo, desde la realidad, desde el «ser-ahí», desde la historia, en una palabra: *desde el nuevo (o segundo) inicio*, o bien «desde el final de la metafísica» es el proyecto político-retórico de los *Cuadernos*, véase Heidegger (1983f, p. 85). En *Sein und Zeit*, este era el tema del «precorrimiento», de la anticipación del final, de la afirmación de lo *finito*, la cual se vale de la imagen sugestiva (pero por eso mismo muy equívoca) del *Sein zum Tode*. Respecto al *opus* del veintisiete, en simbiosis febril con los hechos históricos acaecidos en Alemania y en Europa a comienzos de los años treinta, los *Cuadernos* «articulan» el *segundo inicio*. Ahora bien, el lúcido propósito de reducir estos textos a la polémica antisemita, denuncia algo más que un simple malentendido. Alimentada por la «técnica» periodística, arrastrada por los opulentos beneficios perseguidos por las políticas editoriales, la crítica académica ha preferido desistir de todo intento por indagar esta cuestión. Mejor desacreditar al gran pensador que emprender la fatigosa exploración filosófica de los *Cuadernos*. En términos de Nietzsche, este es un caso patente de *Ressentiment*.

El tiempo es raro porque se condensa en el *instante* [*Augenblick*]. Es el instante lo que define la rareza del tiempo. Para el «intelecto común» no existe el «instante sino solo el momento», es decir, una subsistencia que cede el paso a la subsistencia sucesiva (HEIDEGGER, 1983d, p. 427). De este sucederse perpetuo de los momentos se origina el *continuum* del tiempo. La «temporalidad de la cotidianidad» (p. 428) (el objeto de la teoría) no está hecha de *Augenblicke* sino de *Momente*. Los primeros son raros, los segundos se generan sin cesar. Pero el instante, aclara Heidegger, es en el tiempo lo que la decisión en la acción²¹. Lo raro no es la acción, es la decisión la que es rara, precisamente como el instante en el tiempo. Los momentos están en la acción como los instantes están en las decisiones. Corresponde entonces a la decisión romper el *continuum* del tiempo. No obstante, ¿no es este tal vez el presupuesto o, incluso, el movimiento del «nuevo inicio»?

El intelecto común, razona Heidegger, se muestra incapaz de ver la esencia del instante, «la cual radica en su rareza»; por tanto, no puede captarla en el modo en que es «vista en la totalidad del tiempo de un 'ser-ahí'» (HEIDEGGER, 1983d, pp. 427-428). La rareza del instante (y del tiempo) se ofrece al «ser-ahí», en el sentido de que el «ser-ahí» es fruto de esta misma rareza, de este *acontecimiento*. El «ser-ahí» no está nunca presente, es raro (como el tiempo: como el tiempo total, en contraste con el tiempo presente). El «ser-ahí» no ve el momento *fugitivo*, al contrario: ve el *Augenblick* y, de esta forma, alcanza la totalidad del tiempo. En la totalidad del tiempo toma forma, cuerpo, la estructura temporal de la decisión. En el instante de la decisión –en esta rara contingencia, donde se concreta el *acontecimiento* que detiene el tiempo uniforme–, el «ser-ahí» *dis-pone* de la totalidad del tiempo, lo cual es todo lo contrario del acto que *pone* el tiempo. El sujeto pone, el «ser-ahí» *dis-pone*. *Desde aquí* un «nuevo inicio» es posible.

21 Heidegger (1983d) dice: «Die Entschlossenheit ist als solche [...] was sie ist, immer nur als Augenblick, als Augenblick des wirklichen Handelns» (p. 247).

El tiempo es raro porque se forma *solo* en el instante de la decisión sobre el nuevo inicio, pero el nuevo comienzo no tiene la modalidad de un proceso, no se desarrolla por grados, y mucho menos por grados dialécticos. En efecto, la dialéctica implica un desarrollo, un proceso «hegeliano», cuyo progreso es tendencialmente *infinito*. La dialéctica no puede «funcionar» en un contexto *finito*, porque lo finito se caracteriza por la «in-consecuencia» [*In-Konsequenz*]²², pero la *in-consecuencia* de lo finito es el efecto de la rareza del instante. Esta in-consecuencia, por otra parte, concierne a la totalidad del tiempo: en el instante que decide sobre el nuevo inicio, el tiempo está dado en su totalidad, esto es, en su finitud. El nuevo o segundo inicio es *todo* el tiempo. O el tiempo se da de una vez en su totalidad, es decir, en el instante de la decisión, o bien transcurre dialécticamente en una perspectiva infinita. O el tiempo es decidido, o bien se teoriza. Los conceptos de la metafísica pertenecen a la teoría del tiempo. A este respecto, la «voz» de Le Thor resuena con suma nitidez: el concepto metafísico es la «representación de cualquier cosa en general», de tal suerte que el 'ser' es entendido «como 'objetividad'» (HEIDEGGER, 1983a, p. 303). La generalidad y la objetividad son los atributos teoréticos de lo subsistente. La temporalidad de lo subsistente es teorética y su desarrollo es dialéctico. En cambio, el escenario donde se da la totalidad del tiempo es totalmente distinto: esta comporta no ya una *revolución* (esto es, un proceso dialéctico), sino, precisa Heidegger, un *des-plazamiento* [*Orts-verlegung*] (HEIDEGGER, 1983a, p. 385). ¿En qué consiste esta nueva, inicial especie de movimiento? Se trata del «tránsito» de la conciencia al «ser-ahí» o, más precisamente, del desplazamiento de la filosofía de la conciencia hacia el «ser-ahí», en el sentido de que «el pensamiento que comienza con *Ser y Tiempo* desplaza hacia otro lugar lo que la filosofía ha situado *en la conciencia*» (p. 385). Este «otro lugar», que se corresponde con el «nuevo inicio», es el «ser-ahí».

22 Heidegger (1983d) menciona: «Zur Endlichkeit gehört – nicht als Mangel und nicht als Verlegenheit, sondern als wirkende Kraft – In-Konsequenz. Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich, erweist sie als Schein. Zur Endlichkeit gehört Un-folge, Grund-losigkeit, Grund-verborgenheit» (p. 306).

En otras palabras, no es posible hacer una revolución sin la metamorfosis preliminar del hombre en «ser-ahí». El hombre hace la revolución, el «ser-ahí» emprende el nuevo inicio. La revolución se ubica en el tiempo –para transformarlo, cierto: pensemos, por ejemplo, en el *calendrier républicain français* (1792-1805), o en la reforma de la semana proclamada por el estalinismo, e incluso en la «hora legal» de las tardodemocracias occidentales–, pero se trata de movimientos activos en el ámbito *del* tiempo. El «ser-ahí» actúa, por el contrario, *desde* el tiempo, para suscitar, desde la insubsistencia de lo real, desde la «nada» –por lo tanto, *vom Sein*– la totalidad del tiempo. No obstante, aquí es necesario dar un paso ulterior.

Sin el «ser-ahí», el tiempo transcurre como una simple presencia, es decir, como un dato objetivo, como un hecho impropio. Por tanto, *es inapropiado hablar de tiempo en relación con la conciencia*. Esta afirmación, que compromete fatalmente a toda la empresa husserliana, debemos tomarla al pie de la letra y extraer de ella todas las consecuencias: si el «ser-ahí» depone la conciencia, esto no debe ser entendido como una alternancia, como un simple cambio de posiciones²³. La idea radical de Heidegger es más bien esta: *sin el «ser-ahí», no hay tiempo*. Del sujeto, de la conciencia, *no* nace el tiempo; estos posicionamientos (como todos los posicionamientos teóricos) no deciden acerca del tiempo, más bien lo *ponen*. Pero aquí, justamente, no se trata de poner (idealistamente o en clave trascendental) el tiempo, sino de liberarlo en su totalidad. El «sentido del tiempo», que circunscribe con precisión la posición del *Dasein*, dado que *Sein und Zeit* no articula, en

23 Es el resultado de la lectura lukácsiana, desarrollada en las páginas justamente famosas de la *Zerstörung der Vernunft*. Pero como el análisis de estas páginas merecería un estudio aparte, me limitaré a realizar una observación elemental: la «falsa» objetividad que Lukács advierte en Heidegger se basa en el uso del término *Dasein*, que significa, como es sabido, *existencia* y «ser-ahí»; si el intento fuese realmente objetivo, argumenta Lukács, esta fluctuación semántica no tendría lugar, en el sentido de que el «ser-ahí» –aquí nada más que la «conciencia»– no podría alegar ningún derecho sobre la seriedad de la existencia. Así, la emergencia del «ser-ahí» tras la silueta material de la existencia se convierte en el índice de una «impostura gnoseológica» [*erkenntnistheoretisches Jonglieren*], véase Lukács (1974, p. 169). Pero hoy la sospecha de embrollo recae también sobre quién ha extendido la riqueza de un pensamiento sobre la cama de Procasto del sentido «común» o normativo de una palabra, sin ni siquiera probar a indagar (y tal vez, sí, criticar) el subyacente concepto.

rigor, la cuestión del ser, sino «solo» la cuestión del «sentido del ser»²⁴, es de este modo el «sentido» de la libertad. El «ser-ahí» libera el tiempo por primera vez, he aquí el sentido del segundo inicio. La primera vez (en la conciencia, en el sujeto) no hay tiempo; este se da «solo» la segunda vez (en el «ser-ahí»). En el primer caso, obra la «elección»; en el segundo, la «decisión». Este es el fruto de la lección schellingiana que Heidegger asume sin reservas²⁵.

24 Ha sido sobre todo Thomas Sheehan quien ha indicado en términos muy claros las bases sobre las cuales articular el tema del «sentido» en la filosofía heideggeriana. En el escrito *Dasein*, incluido en el volumen colectivo *A Companion to Heidegger*, Sheehan (2005) deplora la circunstancia de que muchos estudiosos «still insist that the central topic of Heidegger's work was 'being' or 'being itself' (*das Sein, das Sein selbst*) despite Heidegger's unambiguous assertion that it was not», afirma lo siguiente: «If 'being' or 'being itself' is not Heidegger's central topic, what is? The first page *Being and Time* makes it clear that Heidegger's basic question was not about being but about the meaning of being, *der Sinn von Sein*. The distinction between being and the meaning of being is utterly crucial – much more important, for example, than the ontological difference. It is the clue to distinguishing Heidegger's thought from both traditional metaphysics and Husserlian phenomenology. It is the key to unlock *die Sache selbst*». El «sentido del ser» desplaza el baricentro filosófico de la conciencia y de la objetividad trascendental al «ser-ahí», del elemento teórico al elemento preteórico, donde insiste la cosa misma.

25 El curso heideggeriano de 1936, dedicado a las *Philosophische Untersuchungen* de 1809, no deja lugar a dudas sobre la potente y precisa «opción» schellingiana. Independientemente de las indicaciones preliminares, en las cuales Heidegger, una vez establecidas las diferencias entre Hegel y Schelling decididamente en favor del segundo, véase Heidegger (1995, pp. 7-8), donde se aventura a realizar consideraciones como esta: «Basta con conocer el retrato del viejo Schelling para presagiar que en esta vida de pensamiento no se ha cumplido solamente un destino personal, sino que el espíritu histórico de los mismos alemanes se ha buscado una figura» (p. 8), es de recibo reconocer que todo el pensamiento schellingiano de la decisión, erigido en contraposición al concepto de elección, puede ser superpuesto con exactitud a la correspondiente reelaboración heideggeriana, especialmente en relación al modo en el que Schelling, entablando una discusión crítica entre Spinoza y Leibniz, insiste sobre el carácter necesario de la libertad divina en el acto de la creación. Si efectivamente dios «eligiese» entre una pluralidad de mundos, se basaría solamente en el concepto «formal» de posibilidad, del cual resulta una experiencia de la libertad del todo abstracta (o teórica) respecto a la decisión acerca del único mundo posible: para Spinoza, en definitiva, «toda posibilidad vale [...] solo con relación a la perfección divina, y evidentemente Leibniz acepta este concepto solo para encontrar una elección en Dios y alejarse de este modo lo máximo posible de Spinoza. 'Dios elige', dice él, 'entre los posibles y por eso elige libremente, sin ninguna necesidad: si se diese una sola posibilidad, no habría efectivamente elección alguna, ninguna libertad'. Si la libertad solo consiste en una posibilidad vacía [*eine solche leere Möglichkeit*], se puede conceder entonces que formalmente [*formell*], o sin considerar la esencialidad divina, infinitas cosas eran posibles y todavía lo son; eso significa, sin embargo, querer afirmar la libertad divina a través de un concepto que es en sí falso y que es posible simplemente en nuestro intelecto, pero no en Dios, en el cual no puede prescindirse de su esencia o de sus perfecciones. [...] Dios, a tenor de su perfección, solo puede querer una cosa. [*Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann*]» (SCHELLING, 1856-1871, p. 398); más aún: «Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That» (p. 396), donde la datidad o Begebenheit es precisamente la *Vorhandenheit* de Heidegger. La libertad creativa del «ser-ahí» está en el acto (o en el instante) que decide sobre el tiempo y lo funda en su totalidad.

En resumen, el sujeto *no* decide: de un posicionamiento, cualquiera que sea (sujeto, hombre, individuo, «dios»), no procede ninguna decisión, sino solo la «elección» en función de lo «mejor». Este posicionamiento es común tanto al dios de Leibniz como al sujeto de la metafísica. También el sujeto, en efecto, elige o cree elegir lo mejor, trátese de una hipótesis científica o de la mujer con quien casarse. Pero la cuestión por aclarar es ahora esta: lo mejor *no* es la *perfectio*. La libertad que subyace a la *perfectio* consiste en una única, necesaria decisión «creativa», cuya naturaleza es del todo incompatible con la elección entre una pluralidad de realidades igualmente subsistentes. El «ser-ahí» alcanza la *perfectio* en el sentido en que Schelling usa este concepto en relación a la divinidad; pero con una importante variante, típicamente heideggeriana: la *perfectio* del «ser-ahí» consiste en su constitutiva *imperfeción*, es decir, en su continuo, «sinuoso» comercio con la insubsistencia preteórica de lo real. Como dice Sheehan, el «ser-ahí» es *perfectamente imperfecto*²⁶.

También en el inicio, en el sentido «historiográfico» del término (en perspectiva *historisch*, no *geschichtlich*), es decir, en los griegos, el tiempo es latente. «Para nosotros», argumenta Heidegger (1983a):

Es importante el hecho de que en Homero y en Hesiodo no se dé ninguna definición conceptual del tiempo en sentido teórico [*keine theoretisch begriffliche Bestimmung der Zeit... angesprochen wird*], sino que en ambos el tiempo es llamado en causa solamente a partir de la experiencia [*nur aus der Erfahrung*]. (p. 103)

Aus der Erfahrung, o sea: *vom Ereignis*. En este sentido, el nuevo inicio es la repetición del primero (los griegos), pero a condición de aclarar inmediatamente, con Heidegger, que por «repetición de un problema fundamental entendemos la explicitación de sus posibilidades originarias

26 *Dasein* «is whole and complete in its incompleteness. Its ontological perfection is to be imperfect, with no prospect of achieving an ideal perfection in the future. Like God, *Dasein* has always-already come into its own, but its own-ness is its human finitude. Ontologically *Dasein* is 'frozen' in its movedness or becoming (even though ontically it is always becoming this or that)» (Sheehan, 2005, p. 205).

todavía ocultas» (HEIDEGGER, 1983h, p. 204). Por tanto, la repetición no es meramente una nueva proposición de hechos ya ocurridos; lo que se repite no es el dato, sino algo distinto. Se repite la posibilidad conatural al dato, esto es, su aspecto propiamente *histórico-proyectivo*. Se trata entonces de *volver* a los griegos para recuperar el tiempo pre-teorético –«Vom Begriff zu reden», ratifica Heidegger hasta el final²⁷, «ist ungriechisch»–, pero esta operación solo es posible desde el segundo inicio. La segunda vez se despliegan las posibilidades implícitas en el primer inicio, las cuales, por eso mismo, devienen históricas. En otras palabras, no hay historicidad *antes* de la «reanudación» del pasado. Es en este sentido que los griegos nos preceden históricamente. Lo que es histórico no es el testimonio del pasado, sino el movimiento que libera y relanza «proyectivamente» sus posibilidades. *Novas repeto vias*²⁸.

La movilización del pasado, más que la atención «utopista» (o teórica) dirigida al futuro, se cuenta entre los rasgos característicos de aquella compleja galaxia filosófica rubricada apresuradamente bajo el título de «revolución conservadora». Heidegger lleva hasta sus últimas consecuencias las intuiciones de la segunda *Intempestiva* de Nietzsche (1874), y lo hace con un estilo de pensamiento análogo a aquel que «dobla» las prerrogativas del dios schellingiano a las nuevas necesidades del «ser-ahí». Necesidades políticas, dado el clima europeo de aquellos años cruciales. Así, bajo el signo del «ser-ahí», el entero

27 Hasta el final de su largo empeño académico: se cita del último seminario universitario, dedicado a Heráclito, que se remonta a los años 1966-1967, véase Heidegger (1983a, p. 48). En lo que respecta a la noción de «pre-teorético», debe ser recordado que esta noción está a la base de los primeros cursos de los años veinte en Friburgo (de los *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919-1920] a los *Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923-1924]), y se reafirma desde mediados de los años treinta a través del tema-guía del Ereignis, véase la reconstrucción ya clásica de J. van Buren (1994). «Mit dem Begriff 'Ereignis'», sintetiza F. Grosser (2011): «[...] markiert Heidegger gewissermaßen den Sehnsuchtsort seiner Überlegungen zu einer neuen Erschließung des 'Lebens'. Denn das 'Ereignis' zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm jeder Abstand von 'Subjekt' und 'Objekt' überwunden wird» (p. 238).

28 Traducción del italiano a cargo de Borja García Ferrer (Universidad Complutense de Madrid, España)

espectáculo de la historia de la filosofía occidental vuelve a escena por segunda vez, la vez *decisiva*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, Alain. **Heidegger. L'être 3 – Figure du retrait 1986-1987**. París: Fayard, 2015.

BERGSON, Henri. **Le possible et le réel** (vol. II). En Jean-Louis Vieillard-Baron (ed.), *Oeuvres*. París: Livre de Poche, 2015.

BUREN, John van. **The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King**. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

GROSSER, Florian. **Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969**. Múnich: Beck, 2011.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge**. En S. Strasser (ed.), La Haya: Nijhoff, 1950.

HEIDEGGER, Martin. «Seminare». En **Gesamtausgabe** (vol. 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a.

HEIDEGGER, Martin. «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [“Semestre de verano 1925”]». En **Gesamtausgabe** (vol. 20) (pp. 183-185). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983b.

HEIDEGGER, Martin. «Die Grundprobleme der Phänomenologie [“Semestre de verano 1927”]». En **Gesamtausgabe** (vol. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983c.

HEIDEGGER, Martin. «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit». En F. W. von Herrmann (ed.), **Gesamtausgabe** (vol. 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983d.

HEIDEGGER, Martin. «Einführung in die Metaphysik». En **Gesamtausgabe** (vol. 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983e.

HEIDEGGER, Martin. «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». En **Gesamtausgabe** (vol. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983f.

HEIDEGGER, Martin. «Überlegungen II-VI». En **Gesamtausgabe** (vol. 94). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983g.

HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem der Metaphysik». En **Gesamtausgabe** (vol. 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983h.

HEIDEGGER, Martin. **Schellings Abhandlung. Über das Wesen der menschlichen Freiheit** (H. Feick, ed.). Tübinga: Niemeyer, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Essere e tempo** (A. Marini, ed.). Milán: Mondadori, 2006.

HEIDEGGER, Martin; LÖWITH, Karl. **Carteggio 1919-1973** (G. Tidona, ed.). Pisa: ETS, 2017.

JAMES, William. **Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking**. Nueva York: Longmans, 1921.

LUKÁCS, Georg. **Die Zerstörung der Vernunft. Irrationalismus und Imperialismus** (vol. II). Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, 1974.

MUSIL, Robert. **Der Mann ohne Eigenschaften**. Hamburgo: Rowohlt, 2006.

SHELLING, Friedrich. **Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen**. En K. F. Schelling (ed.), *Sämtliche Werke* (vol. 7). Stuttgart: Cotta. 1856-1871.

SHEEHAN, Thomas. "Dasein". En H. L. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.) **The Blackwell Companion to Heidegger**, Oxford: Blackwell, 2005.