

Los problemas fundamentales de la modalización y el fenómeno del tiempo en Martin Heidegger

Felipe Arámburo Manilla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

E-mail: iniciafilos@gmail.com

Recibido 23/10/2019

Resumen

En el siguiente artículo se busca plantear la problemática de los *modos de ser* a partir del fenómeno del tiempo. Se presenta la exposición de los distintos problemas acerca de los modos de ser en la temática de la ontología fundamental. El primer problema se refiere a la modalidad primaria de presentación del Dasein como “punto de partida” en torno a los modos de ser en general. El segundo problema de la modalización consiste en la caracterización de los distintos modos de ser sobre la base del fenómeno del mundo: el mundo es el ámbito que hace posible la manifestación de los distintos modos de ser. El tercer problema fundamental de la modalización, de la que parte la propuesta del presente ensayo, se refiere al carácter temporal de los modos de ser, en este caso, tanto de los comportamientos referidos a estos modos, como de la propia comprensión del sentido de ser llevada a cabo en cada uno de ellos. El proyecto de la ontología fundamental consiste precisamente en una tematización que intenta acceder y comprender el sentido de ser a partir del horizonte del tiempo y así exponer las modalidades de ser del ente a partir de su carácter temporal. La investigación se centra en los modos de ser de la *existencia* [*Existenz*] del Dasein, el modo de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*] y lo que está ahí [*Vorhandenheit*]. Se requiere una doble interpretación, propuesta por Heidegger: *temporal* y *temporaria*. La propuesta es sostener que, en la etapa de la ontología fundamental, Heidegger ha hecho del tiempo “lo más anterior a todo”, esto es, el horizonte desde el cual se comprende toda modalidad del ente y aquello a partir de lo cual la ontología es posible como ciencia.

Palabras clave: Heidegger, tiempo, modo, ser, ontología

Abstract

The fundamental problems of modalization and the phenomenon of time in Martin Heidegger

The following article seeks to raise the problem of *mode of being* from the phenomenon of time. The presentation of the different problems about the mode of being in the theme of the fundamental ontology is presented. The first problem refers to the primary mode of presentation of Dasein as "starting point" around the modes of being in general. The second problem of modalization consists in the characterization of the different ways of being based on the phenomenon of the world: the world is the domain that makes possible the manifestation of the different ways of being. The third fundamental problem of modalization, from which the proposal of the present essay departs, refers to the temporal character of the modes of being, in this case, both of the behaviors referred to these modes, and of the comprehension of the sense of being carried out in each of them. The project of fundamental ontology consists precisely in a thematization that tries to access and understand the meaning of being from the horizon of time and thus expose the modalities of being of the entity from its temporary nature. The investigation focuses on the modes of being of Existence [*Existenz*] of Dasein, the mode of being of handiness [*Zuhandenheit*] and the objective present [*Vorhandenheit*]. A double interpretation is required, proposed by Heidegger: *temporal* and *Temporal*. The proposal is to sustain that, in the stage of fundamental ontology, Heidegger has made time "the most prior to everything", that is, the horizon from which all modality of the entity is understood and that from which the ontology is possible as a science.

Keywords: Heidegger, time, mode, being, ontology

eikasía

eikasía

Los problemas fundamentales de la modalización y el fenómeno del tiempo en Martin Heidegger

Felipe Arámburo Manilla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

E-mail: iniciafilos@gmail.com

Recibido 23/10/2019

Introducción

El presente ensayo busca, de acuerdo al proyecto de la ontología fundamental de Martin Heidegger, plantear la problemática de los modos de ser a partir del fenómeno del tiempo. La propuesta es comenzar poniendo en contexto la temática de los modos de ser a partir de los intereses metódicos del joven Heidegger, en especial, en el desarrollo de la llamada *hermenéutica de la facticidad*. A continuación propongo una exposición de los distintos problemas que se abren cuando localizamos a los modos de ser en la temática de la ontología fundamental. Uno de estos problemas se refiere al tiempo como aquel *horizonte* desde el cual se pueden articular y caracterizar los modos de ser en general. La investigación se centra en los modos de ser de la *existencia* [*Existenz*] del Dasein, el modo de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*] y lo que está-ahí [*Vorhandenheit*]. Para lograr dicha caracterización hablaré de la doble interpretación propuesta por Heidegger: *temporal* y *temporaria*. Señalaré además cómo el horizonte de la Presencia es directiva en la comprensión de aquellos modos de ser que no son el Dasein. Finalmente mi propuesta es sostener que, en la etapa de la ontología fundamental, Heidegger ha hecho del tiempo “lo más anterior a todo”, esto es, el horizonte desde el cual se comprende toda modalidad del ente y aquello a partir de lo cual la ontología es posible como ciencia.

1. La radicalización del problema de los modos de ser a partir de la hermenéutica de la facticidad

En primer lugar hay que situar la temática de los modos de ser en el pensamiento de Heidegger a partir de su raíz estrictamente metódica. La noción de “modo” [*Art*]

es un concepto operativo fundamental en *Ser y tiempo*, esencial para el desarrollo del método fenomenológico y para el proyecto de la ontología fundamental. El problema al que apunta dicha noción está referido a los múltiples *modos de significar al ser y la unidad de su sentido* manifiesta en las distintas modalidades de ser del ente, ya sea como: ente que está-ahí, ente a la mano o el existir del Dasein:

Pero llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismo somos, y el modo en que lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-asi, en la realidad, en el estar-ahí [Vorhandenheit], en la consistencia, en la validez, en el existir [Dasein], en el “hay” (Heidegger, 2001: 27)

Heidegger nos recuerda que la diversidad de los modos de ser y la organización del ente en regiones ha sido una de las preocupaciones tradicionales por parte de la filosofía y ha determinado la dirección ontológica en la que se ha movido tradicionalmente la labor filosófica (cf. 2006: 82). Cuando nos remitimos a “modos de ser” inmediatamente pensamos en subdividir y clasificar la totalidad del ente. Nos respaldamos en Aristóteles citando el libro gamma de la *Metafísica* donde nos dice: “el ente se dice de muchos modos” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, *Metafísica*, Γ 2,1003a 33). La dirección ontológica de la filosofía se enfocó en la clasificación del ente bajo el supuesto que el “ente” es una *generalidad* que abarca todo “lo que es”, por lo que esta totalidad es organizable de acuerdo a las distintas características definitorias donde son *pensados* los entes. Sin embargo Heidegger afronta de la cuestión de los modos de ser de una manera renovada y radical, sus preocupaciones metódicas están encaminadas en determinar un *modo de ser* en concreto, aquel que concierne a la vida fáctica. Desde los primeros cursos de Friburgo, el joven Heidegger enfoca su preocupación a determinar el tipo de acceso a la vida fáctica a través de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* que tiene como base el cuidado. El innovador proyecto ontológico iniciado por Heidegger es planteado en el *Informe Natorp* y según mi punto de vista constituye el replanteamiento radical del problema de los modos de ser:

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso (Heidegger, 2002: 46-47).

Heidegger reconduce así la problemática ontológica de los modos de ser en dirección del problema de la facticidad. La hermenéutica fenomenológica de la facticidad tiene como meta aclarar el tipo de acceso, determinar el uso de los conceptos que lo permiten, así como caracterizar los fenómenos que dicho acceso hace posible. La estratégica metódica se centra en determinar los rasgos que constituyen el modo de ser de la vida que tienen que ver con su realización, esto es, con su modo de ejecución [Vollzug]. *La vida está condicionada por el factum de tener que ser, ella debe hacerse cargo de sí misma, así, en cuanto fáctica y en la temporización de su ser, ha de ocuparse de su propio ser en cada ocasión.* Como se puede constatar la expresión “modo de ser” no tiene en Heidegger un uso clasificatorio, sino se refiere a la manera de expresar el *ser mismo en cada caso*, así lo expresa en el curso *Ontología, Hermenéutica de la facticidad* de 1923: “Y fáctico por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cuanto expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” (Heidegger, 2008a: 26). A partir de esta cita podemos decir que *el carácter de cómo se es, modo de ser, ser en cada caso y ser “ahí”*, son expresiones que apuntan al mismo fenómeno. El uso metódico del término “modo” se refiere estrictamente al ejercicio del caso, de cómo se realiza algo en tanto ser. La hermenéutica fenomenológica de la facticidad tiene como propósito permitir el acceso al modo de ser así entendido de la vida en su facticidad, articulando la comprensión que la vida tiene de sí misma desde el mundo circundante donde vive, y así, establecer desde el discurso sus categorías fundamentales. A partir de esta manera de entender la vida fáctica, se puede descubrir la importancia metódica que tiene para Heidegger el término “modo” [Art]. *Modo* es la manera en que algo como la vida lleva a cabo sus posibilidades de ser en actos y situaciones concretas, a través de las

cuales se comprende como el ente que es; podríamos decir que el “cómo es” antecede al “qué es”. Un *modo* viene a ser entonces la concreción y conformación de un sentido de ser y al mismo tiempo la posibilidad misma de comprensión de ese sentido.

2. Exposición de los tres problemas fundamentales de la modalización en la ontología fundamental

Por su parte, las bases del proyecto ontológico de *Ser y tiempo* consisten en radicalizar el planteamiento fenomenológico en vistas a una fundamentación metódica de la ontología. La comprensión del ser como fenómeno es el tema de la ontología fenomenológica. *El proyecto de la ontología fundamental es una tematización que intenta articular el sentido de ser en función de los modos de ser del ente.* Para lograr dicha articulación, la estrategia metódica consistirá en introducir las nociones de sentido y modo de ser con el fin de renovar el significado del concepto de fenómeno para la fenomenología.

De acuerdo a la definición de fenómeno de *Ser y tiempo*, Heidegger menciona que por fenómeno debe entenderse: “*lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*”, entendiéndose que con esta expresión Heidegger incluye a los *modos de mostración* del ente: “el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él” (2001: 49). Fenomenológico será todo aquello inherente a este modo de exposición [*Art der Aufweisung*] de los fenómenos, es decir, no de los fenómenos como entes, sino a través de ellos, de su fenomenalidad misma como ser del ente. A partir de la definición de fenómeno propuesta en *Ser y tiempo* se aclara el significado y el uso del concepto de modo: “modo” indica el carácter mostrativo sin más del ser del ente, previo a toda variedad del ente y a la regionalización de involucra dicha variedad. La fenomenología se hará cargo del fenómeno en su puro carácter mostrativo, sin tener que ocuparse de tal o cual tipo de entes sino del *modo* de ser del ente. La fenomenología no es una ciencia acerca de una determinada región del ente, no es como tal una ciencia regional. La fenomenología será un peculiar modo de preguntar, dirigirse, apropiarse y llevar al concepto este carácter mostrativo del fenómeno como *modo de ser*.

De acuerdo al replanteamiento heideggeriano de la noción de “modo”, propongo distinguir tres problemas fundamentales de la modalización, que articulan algo que quisiera llamar *ontología de los modos de ser*:

1. El primer problema se refiere a la *modalidad primaria* de presentación del Dasein como “punto de partida” en torno a los modos de ser en general. Se requiere determinar el punto de partida de la investigación en base a la modalidad de un ente *privilegiado* donde pueda ser comprendido el sentido del ser. Como sabemos, Heidegger elegirá este punto de partida a partir de la modalidad de la *existencia* que caracteriza al Dasein. El Dasein será tomado como ente ejemplar, punto de partida de la investigación fenomenológica y *modalidad primaria* que articula la cuestión del sentido del ser en general.

2. El segundo problema de la modalización consiste en la caracterización de los distintos modos de ser sobre la base del fenómeno del mundo. *El mundo es el ámbito que hace posible la manifestación de los distintos modos de ser*. La temática de los modos acceso y modos de aparecer del ente se inscribe en la fenomenalidad del mundo visto como *mundanidad*. En la noción de “modo de ser” está correlacionada una multiplicidad de las modalidades de acceso con las modalidades del aparecer del ente mismo articuladas en la mundanidad del mundo. Por un lado tendríamos *modalidades primarias*, que como el Dasein, tienen un modo de ser “privilegiado” de acuerdo al modo de ser de la *existencia* [*Existenz*], que sirve como punto de arranque para la cuestión del sentido de ser. También se distinguen *modalidades originarias*, como aquellas en las que se descubre el fenómeno de la mundanidad, este es el caso del modo de ser de *lo a la mano* [*Zuhandenheit*]. Igualmente se dan *modalidades derivadas*, que tradicionalmente llegan a imponerse en la interpretación “media” acerca del ser y se vuelven dominantes en la caracterización de los modos de ser en general, estas interpretaciones niveladoras pueden llegar a “deformar” e incluso ocultar las modalidades primarias y originarias de presentación, nos referimos a la modalidad de *lo que está-ahí* [*Vorhandenheit*]. El proyecto de la ontología fundamental, cuyo objetivo es llevar a concepto el ser, tiene que aclarar su “sentido, modificaciones y derivados” (Heidegger, 2001: 55). Considero que esta exigencia nos permite distinguir *niveles de modalización*. Las modalidades del ente son descubiertas en el

ámbito de manifestación del mundo, tomando en cuenta que el mundo no es una determinación del ente mismo, sino del Dasein que existe y comprende el ser.

3. El tercer problema fundamental de la modalización, de la que parte la propuesta del presente ensayo, se refiere al carácter temporal de los modos de ser, en este caso, tanto de los comportamientos referidos a estos modos, como de la propia comprensión del sentido de ser llevada a cabo en cada uno de ellos. La búsqueda se referirá a un *horizonte* que de cuenta del ámbito previamente abierto del mundo y, por lo tanto, de un horizonte de comprensión de las modalidades del ente de manera que puedan llegar a *presentarse*. El tercer problema de la modalización se refiere a integrar en la temática ontológica la *presencialidad* de cualquier modalidad del ente, lo cual significa poner de manifiesto el carácter temporal de los modos de aparecer (o presentarse) del ente. Los comportamientos descubridores del ente tienen el carácter de un presentar y, por lo tanto, de un traer a la presencia el ser del ente. El concepto de tiempo aparece como la condición ontológica última de los modos de presentación del ente. La comprensión del ser del ente como presencia (en el sentido del venir a la presencia) significa comprender el ser desde el tiempo. El tiempo se configura así como el horizonte que hace posible la comprensión de toda modalidad del ser del ente, por lo que gracias a dicho horizonte puede ser planteada la “diferencia ontológica” a nivel de las modalidades del ente. La pregunta que debe plantearse es la siguiente: ¿cómo el tiempo llega a tener la función primordial de constituirse en el horizonte de la comprensión del ser y de los modos de aparición del ente? *El proyecto de la ontología fundamental consiste precisamente en una tematización que intenta acceder y comprender el sentido de ser a partir del horizonte del tiempo y así exponer las modalidades de ser del ente a partir de su carácter temporal.* A continuación desarrollaré la problemática del tiempo y los modos de ser.

3. El tiempo y la presencialidad del fenómeno

En *Ser y tiempo* Heidegger se propone replantear la pregunta por el ser, dicha cuestión la renueva y radicaliza preguntando por el *sentido* del ser. La tesis de Heidegger ya conocida en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, motivo del título de la propia obra y además meta del proyecto ontológico de su investigación, es que el

horizonte de dicha comprensión, donde puede ser planteada la pregunta por el sentido del ser, es el *tiempo*. La tarea última de la ontología, como ciencia del ser, que se propone la accesibilidad y comprensibilidad del sentido del ser, tiene su base en el concepto del tiempo. Lo cual implica que la posibilidad de *aparición* de las modalidades del ente deben ser igualmente accesibles y comprensibles sobre dicho horizonte temporal. Los modos de ser del ente serán, por lo tanto, caracterizados de acuerdo al *fenómeno* del tiempo.

En las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger había destacado que la unidad estructural del fenómeno involucra varios momentos de sentido: sentido de contenido, de referencia y de ejecución (cf. 2006: 84). Heidegger alude al sentido de ejecución [*Vollzugssin*] como aquel ejercicio donde propiamente se lleva a cabo la donación del sentido. El sentido de ejecución es el originario “cómo” en que el sentido de referencia es ejercido, esto es, la *temporalidad* que nos da el cómo se lleva a cabo la movilidad de la vida y cómo se *conserva* en esa forma peculiar de movilidad. *El sentido de ejecución lleva consigo la temporalidad del fenómeno, por lo que en dicho sentido la intencionalidad de la vida es temporalmente consumada.* Retomando el lenguaje de *Ser y tiempo* podemos decir que la vida fáctica o *existencia* está conformada por los comportamientos por los cuales el Dasein descubre al ente, cada uno de ellos constituidos por la temporalidad; *son descubridores en tanto presentifican el sentido de ser en las modalidades de aparecer del ente.* Así, en la medida en que la fenomenología destaca el sentido temporal del fenómeno es como se puede acceder al sentido de ser en todo comportamiento que *presentifica* al ente.

Recordemos que para Heidegger la fenomenología llega a ser método para la ontología en la medida en que ella se desplaza de los entes hacia el ser, por lo que se dirige al carácter del ser del ente y no al ente mismo. La fenomenología es *interpretación* del ente en dirección de su ser, por ello el ser ha de ser *leído* en el ente, de manera que la investigación fenomenológica fija su *vista* en el ser mismo. Si se considera el nivel de las “cosas mismas”, esto es, en el sentido de ser, la investigación deberá entonces sujetarse al ente, no visto como esencia, categoría, noema, apariencia, etc., sino radicalmente: *el ente en vistas del ser.* La fenomenología conduce a un giro o conversión de la mirada que apunta ahora al ser del ente y a sus *modos* de aparición. La fenomenología nunca tratará solamente con “meros fenómenos”, su

mera presencia, sino con “estructuras fenomenales”. La fenomenología no trata de fenómenos aparecidos o aparentes, más bien trata del “modo de exposición” de estos fenómenos, *de su fenomenalidad misma*. El fenómeno no alude al ente sin más, sino a la *estructura de ser* del ente, equivalente a la *fenomenalidad del fenómeno*.

Ahora, esta aclaración en torno al concepto de fenómeno precisará nuestro entendimiento de lo que significa “presencia” en fenomenología. Si consideramos al fenómeno como lo que simplemente aparece, esto es, al ente, simplificaríamos el aparecer mismo a lo presente (presencia constante de algo), lo cual nos lleva a referirnos al ente pero sin ninguna consideración al ser; en cambio, al referirnos a la fenomenalidad del fenómeno, esto es, a la estructura de ser correspondiente, entonces no aludimos a la presencia de lo que aparece sino a su *presencialidad*; se enriquece así el significado de “presencia”, pues ahora no aludimos a *qué* es lo presente (presencia constante) sino a *cómo* algo llega a ser presente. La exposición fenomenológica destaca de esta manera la presencialidad del fenómeno como el acontecimiento fundamental de la donación del sentido. Además, la presencialidad del fenómeno se refiere al ser como lo trascendente por excelencia, aclarando que la trascendencia del ser no se aparta del ente, ni lo deja atrás, sino antes bien lo lleva a su fin, a su modalidad respectiva. La reducción fenomenológica toma ahora un nuevo significado, reducción es *conducción* de la aprehensión del ente hasta la comprensión del ser. La reducción no tiene que ver por lo tanto con la puesta entre paréntesis de la tesis de la existencia del mundo que conduce a la inminencia del fenómeno puesto ahí como presencia estable, sino a la conducción del fenómeno a su *presencialidad* como un *acontecimiento de venir a la presencia* del fenómeno. La reducción libera el *sentido de ejecución* del fenómeno sin quedarnos fijados al sentido de contenido ni de referencia, tomando en cuenta que el sentido de ejecución despliega la temporalidad del sentido donado en toda comprensión.

La fenomenología destaca estructuras de fenomenalidad que determinan la presencialidad de los fenómenos, dicha presencialidad sobrepasa la simple presencia permanente del ente. La mirada fenomenológica se sitúa en el acontecimiento del propio aparecer del fenómeno, de aquél *venir a la presencia* del ser del ente y sus modos de aparición. Decir que la fenomenología no trata con meros fenómenos presentes, sino de estructuras fenomenales que determinan la presencialidad del ente

en su modalidad, equivale a precisar el significado propiamente fenoménico de “presencia”: mientras que la pura presencia del fenómeno reduce al ser a la presencia permanente (substancia) de algo en su aspecto (idea), la *presencialidad* (como acontecimiento) apunta a la fenomenalidad (estructura del ser del ente) y nos conduce al sentido manifiesto del fenómeno en la modalidad del ente respectivo. Por eso, el rasgo del venir a la presencia del fenómeno en su modalidad originaria, no tiene nada que ver con que el fenómeno sea reducido a los confines de esa “presencia permanente”. La significado del fenómeno heideggeriano (su “profundidad” como lo refiere Marion) es que no se reduce al fenómeno “llano”, como el ente que se encuentra simplemente ahí-presente, sino a distintos *niveles de presencialidad* manifiestos en las modalidades respectivas. La profundidad del fenómeno supera toda evidencia constatadora de aquel momento de pura presencia del ente, por lo que: “El ser no se ofrece a ninguna lectura directa para la mirada de evidencia, y por lo tanto esta mirada nunca descubre [*entdeckt*] por definición más que entes presentes. Sin embargo, estos entes, además (más allá de) su presencia, ofrecen para leer lo que ellos ignoran e incluso ellos mismos disimulan: el modo de su llegada a la presencia, su fenomenalidad misma (cf. Marion, 2011: 96).

94

Sin embargo, cabe aclarar que la presencia del fenómeno no debe ser descartada sin más, al contrario, ella proporciona la presencia llana del fenómeno, o sea, el lugar a partir de cual se lleva a cabo la interpretación ontológica que apunta al ser, por lo que hay que leer en ese aparecer de la presencia del ente el sentido de ser, inalcanzable por actos de conciencia tematizantes del tipo de la evidencia, pero ciertamente mostrado en el *proyecto de la comprensión del ser en los distintos comportamientos que descubren al ente*, ya sea teóricos o prácticos. Del ser no se da una constatación directa con la mirada de la evidencia, pues lo único que nos proporciona todo mirar constatador no son más que entes presentes. Se trata de leer en la presencia del fenómeno de tal manera que se vaya *más allá de ella*, a su presencialidad y al horizonte donde ella es posible. Es la trascendencia del Dasein la que hace posible este sobrepasar al ente en dirección de su ser, es un sobrepasar que no se dirige a los entes mismos, sino al *ser* del ente. Para ello se requiere de un mirar [*Vorsicht*] que vaya más allá del ente y que mire anticipadamente en dirección al ser, a sabiendas que lo que anticipa en último término es la diferencia ontológica. La

mirada fenomenológica es previsor y apunta de esta manera al horizonte temporal donde el ente es proyectado en su ser como presente.

Cuando hablamos de “modo de ser” nos referiremos al concepto que *indica* el ser del ente respectivo. “Modo” es el indicador formal que hace posible para la interpretación fenomenológica poder leer el ser en el ente. Se refuerza así la tesis que he venido sosteniendo, que Heidegger usa la noción de “modo” de ser para resaltar los rasgos fenoménicos en toda comprensión del ser del ente. La exposición de los rasgos fenoménicos puestos de manifiesto en la interpretación fenomenológica, hacen posible la comprensión de toda caracterización y diferenciación de entes. El *modo* de ser deja de tener el significado de un acto clasificatorio, donde se destacan tipos de entes de acuerdo a sus rasgos generales (este significado de “modo” resulta derivado); el sentido originario de *modo* de ser es que indique primariamente el acontecimiento de *venir a la presencia*. La profundidad del fenómeno nos dice que no hay nada “atrás” del fenómeno, al contrario, la presencialidad del fenómeno revela ya la profundidad a la que apunta, al modo de ser manifiesto sin más. La ontología de los modos de ser activa esa profundidad del fenómeno, y no solo del fenómeno llano presente, sino de la fenomenalidad a partir de la cual su presencia es posible. Marion agrega al respecto: “el ser sólo puede abrirse (y por lo tanto convertirse en el desafío) de la fenomenología en tanto que los fenómenos son vistos como entes que entran en la presencia. El ser sólo se abre a partir del descubrimiento de los entes en el sentido en que la fenomenalidad se revela a partir del enigma del fenómeno” (2011: 97).

Además, la importancia del concepto de “modo” en la temática ontológica es que establece (como un indicador formal) el vínculo entre la mera presencia del ente y la presencialidad donde se proyecta la comprensión del ser del ente. El modo expresa el *cómo* aparece algo en su presencia, por lo tanto tiene su sentido último en la temporalidad de ese acontecer. Lo cual nos lleva a concluir que *el modo de ser nos remite al horizonte temporal de toda comprensión del ser del ente*. Toca ahora aclarar la función ontológica del tiempo en el desarrollo de la investigación ontológica y cómo Heidegger destaca la comprensión de las modalidades del ente sobre el horizonte del tiempo.

4. La función ontológica del tiempo en la caracterización de los modos de ser

A partir de *Ser y tiempo*, Heidegger llega a madurar plenamente su idea del método fenomenológico, donde el esfuerzo es llevar al tiempo a un ámbito fenomenológico y sacarlo así de aquella interpretación que se arraiga en las categorías del ente y del ámbito de la objetividad. Comprender fenomenológicamente el tiempo es ir más allá de la interpretación vulgar de éste, es verlo como relacionado con el ser y no en la perspectiva del ente ni de su pura presencia. Por lo que una vez elaborada la pregunta por el sentido del ser, deberá mostrarse: “qué y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado.” (Heidegger, 2001: 39) Heidegger define así el proyecto de la ontología fundamental considerando al tiempo como el horizonte de la comprensión del ser y su sentido. La tesis fundamental de *Ser y tiempo* dice así:

El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein compresor del ser* (Heidegger, 2001: 39).

Tiempo y ser son dos conceptos que están estrechamente relacionados a través de la propia existencia del Dasein. El tiempo, visto como temporalidad se mostrará como el *sentido* del ser del Dasein, o bien, el sentido de ser de la modalidad del existir. El tiempo es el *cómo* de la propia existencia, el modo en que ésta se lleva a cabo, es decir, el *modo* de mostrarse en sí y desde sí misma, su sentido: *la modalidad de la existencia es tiempo*. Por eso el tiempo es considerado ahora más allá de de la propia subjetividad, pues no puede estar referido al puro devenir de las vivencias, no es algo inmanente a la conciencia. Ya desde la conferencia sobre *El concepto de tiempo* de 1924 Heidegger planteaba la problemática del tiempo en éstos términos:

La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo

mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de seriedad. Por tanto, este tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como el que es en cada caso mío. Desde un enfoque así planteado, el ser-ahí sería el blanco del preguntar (1999: 60-61).

El Dasein es el ente en cuya estructura se da la comprensión del ser, es el único ente ontológico, de ahí la necesidad de una analítica del Dasein preparatoria para la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. La ontología, como ciencia del ser, es la *radicalización* de la propia comprensión preontológica del ser como característica constitutiva del Dasein, de manera que el acceso al sentido del ser no se logra si no partimos de la modalidad primaria de aquel ente que comprende el ser. Por lo tanto, si tomamos a la temporalidad como sentido de ser del Dasein, podemos llegar a decir que todo comportamiento del Dasein fáctico, como aquellos modos de descubrir al ente respectivo, tienen su sentido en la temporalidad. La existencia es el lugar donde “se da” el tiempo, el sentido del Dasein es el tiempo, por lo que es más apropiado decir que el tiempo “surge” del Dasein y no simplemente “pasa” (Heidegger, 2001: 438). La respuesta está en el modo originario en que ahora se abordará la cuestión del tiempo, desde la propia modalidad del Dasein que es el existir.

El comprender forma parte del carácter de aperturidad del Dasein mismo. Sobre la base del comprender en cuanto proyectivo, el Dasein posee una “visión” de su íntegro ser-en-el-mundo y así es capaz de desarrollar el mirar-circunspectivo característico del comportamiento práctico, pero también el mirar-contemplativo propio del comportamiento teórico. En estos comportamientos comprensivos descubrimos al ente intramundano, ya sea como ente a la mano [*Zuhandenheit*] o ente que está-ahí [*Vorhandenheit*]. Pero en la medida en que la comprensión del ser es puesta en el horizonte del tiempo, el tiempo mismo se convierte en un factor determinante en la comprensión de aquellos entes que no tienen la modalidad del Dasein. El Dasein viene a ser el *lugar* ontológico para el acontecimiento de la venida a la presencia de cualquier modalidad del ente y en último término la manifestación del ser mismo.

El siguiente paso será determinar el carácter temporal de la comprensión de ser del ente y de los comportamientos que lo descubren para así caracterizar y diferenciar los modos de ser del ente a partir del fenómeno del tiempo. A partir del análisis de las estructuras del Dasein (analítica existencial) y su carácter temporal, nos ubicaremos en la línea de acceder y comprender el sentido de ser de todas aquellas otras modalidades del ente que no son el Dasein, pues: “si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se les considera desde la perspectiva del tiempo” (Heidegger, 2001: 39). El modo de venir a la presencia del ente en su ser y la manifestabilidad del ser en cuanto tal son accesibles sobre la base de la temporalidad del Dasein. De esta manera *el tiempo se planteará como el horizonte de comprensión de las modalidades del ser del ente en general.*

5. La temporalidad finita del Dasein

Desde los primeros cursos de Friburgo, en la llamada *hermenéutica de la facticidad*, Heidegger había caracterizado al Dasein como *cuidado* [*Sorge*]. El cuidado se convierte en la estructura determinante de la vida fáctica en la medida en que expresa el sentido fundamental de su movilidad. En *Ser y tiempo* Heidegger retoma la tesis básica del cuidado como *unidad estructural*, donde todas las estructuras y rasgos constitutivos del Dasein apuntan a esta unidad de sentido como un todo. Obtener la visión integral del Dasein como un todo es de suma importancia para referir la temporalidad al modo de ser del Dasein. De acuerdo a la pregunta que Heidegger se hace: “¿qué es lo que hace posible el ser del Dasein y con ello su existencia fáctica?”, respondemos ahora diciendo que el sentido del ser del Dasein fáctico es la temporalidad, lo cual significa que ella hace posible la estructura interna del cuidado. La temporalidad, a partir de sus tres éxtasis: futuro, haber-sido y presente, constituyen el sentido de cada uno de los momentos estructurales del cuidado. Heidegger determina la estructura del cuidado como un: “anticiparse-así-estando-ya-en-el-mundo-en-medio-de-entes” (Heidegger, 2001: 210). En esta expresión se encuentran los tres momentos constitutivos del cuidado que tendrán su expresión a partir del tiempo como el sentido de ser del Dasein.

En primer lugar tenemos la estructura del “anticiparse-a-sí” del Dasein de acuerdo a posibilidades propias de ser, es decir, la *existencia* [Existenz] en tanto poder-ser que se proyecta; en el proyectar sus posibilidades el Dasein se anticipa constantemente a sí mismo. En segundo lugar tenemos la estructura del “estar-ya-en-el-mudo” que es el carácter arrojado del ser en el mundo en el que ya siempre se encuentra el Dasein, es decir, su *facticidad* [Faktizität]. En tercer lugar y a la par de las otras dos estructuras del cuidado, el proyecto arrojado que es el Dasein es un habitar entre entes intramundanos, el cual Heidegger denomina la *caída* [Verfallen] en la que cotidianamente se encuentra el Dasein. El cuidado, como manera unitaria de comprender el ser del Dasein, expresa así el fenómeno del estar remitido del Dasein tanto a sí mismo como al propio ente intramundano. Existencia, facticidad y caída constituyen los tres momentos esenciales en la estructura unitaria del cuidado. Esta unidad, nos dice Heidegger, tiene su *sentido* en la temporalidad originaria del ser del Dasein.

El “anticiparse-así” del cuidado es posible porque el Dasein es futuro [Zukunft]. El futuro no es el “ahora” que todavía no se ha hecho efectivo y “después” llegará a ser real, sino aquel momento del tiempo referido al propio sí-mismo del Dasein, esto es, a la misma *existencia* que viene hacia sí misma o adviene. Los comportamientos del Dasein anticipatorios suponen al futuro como la manera originaria en que el Dasein adviene a sí mismo: “Este llegar hasta sí mismo a partir de la posibilidad más propia que se encuentra en la existencia del Dasein y de la que todo estar a la esperar es un modo específico, es el *concepto primario del futuro*. Este concepto existencial del futuro es el presupuesto para el concepto vulgar del futuro en el sentido del todavía-no-hora” (Heidegger, 2000: 319).

Por otro lado, el “estar-ya-en-el-mudo” del cuidado es posible porque el Dasein es haber-sido [Gewesenheit] y tampoco tiene que ver con el pasado como algo que fue y que “ahora” ya no es. Haber-sido es aquel momento de la temporalidad en que el Dasein adviniendo retorna hacia su propio haber-sido. El haber-sido no significa que el Dasein ya no sea, sino que *es* aquello que fue. No nos desprendemos entonces del pasado como si nos quitáramos algo de encima ya que la existencia no tiene un pasado, sino que es *su* pasado. El haber-sido está intrínsecamente unido al futuro del Dasein. El futuro es un abrir posibilidades fácticas, es decir, posibilidades que

implican un *retorno*. El futuro tiene prioridad ya que el haber-sido sólo *es* en la medida en que el Dasein se proyecta volviendo sobre sí. El haber-sido *es* en tanto está proyectado por el futuro, de ahí que se diga que el pasado “emerge” de cierta manera del futuro (cf. Heidegger, 2001: 341).

Por último, el “estar-en-medio-de-entes” del cuidado tiene su posibilidad en el presente [*Gegenwart*] como un momento de la temporalidad del Dasein por la cual presentifica al ente de acuerdo a una situación. El presente no debe ser entendido como el “ahora” homogéneo y puntual de la concepción vulgar del tiempo. Solamente proyectándose en una situación de sí mismo (propiamente) es como el Dasein se presentifica y presentifica a su vez a los entes. La presencia actual de algo [*Anwesenheit*] no es el presente de la existencia, sin embargo se comprende desde la presentificación [*Gegenwärtigen*] de una situación que ha elegido el Dasein, de un hacerse cargo de las condiciones desde las cuales se ejerce la existencia. De esta manera, *el Dasein no salta de un presente a otro, sino presentificando, en la unidad del futuro con el haber-sido, deja comparecer al ente en su presencia* (cf. Heidegger, 2001: 342).

Es importante resaltar que los momentos de la temporalidad: futuro, haber sido y presente tienen un carácter unitario. Los momentos de la temporalidad expresan un solo fenómeno unitario de la existencia (cf. Heidegger, 2001: 344), dicha unidad la podemos expresar diciendo que el Dasein es: *futuro que siendo sido es presentificante*. Además es una unidad dinámica donde los momentos hacen referencia uno a los otros como una movilidad de un estar “fuera de sí” [*außer sich*] o “arrebato” [*entrücken*] que da lugar al carácter extático del tiempo. En el curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se menciona que: “El Dasein, en tanto que futuro, *es arrebatado fuera de sí hasta su poder-ser pasado, en tanto pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber-sido, en tanto presente es llevado fuera de sí hasta otro ente*” (Heidegger, 2000: 321). En síntesis: futuro, haber-sido y presente son los tres éxtasis de la temporalidad. Además, hay que agregar que la aperturidad del estar “fuera de sí” implica que el arrebato no se proyecta a una nada, sino posee una dirección, esta dirección es el carácter horizontal del tiempo; la temporalidad será llamada por Heidegger la temporalidad extático-horizontal (cf. 2000: 322).

La temporalidad constituye el sentido del ser del cuidado, además constituye igualmente la aperturidad del “ahí” [*Da*], el mundo tiene que estar ya extáticamente

abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él. Finalmente la temporalidad, a partir del análisis del fenómeno de la muerte, muestra el carácter irreductible de la finitud del tiempo de la existencia. La muerte como la posibilidad más radical de la existencia: *propia e irrespectiva*, la más *cierta e indeterminada*, pero sobre todo *insuperable*.

De acuerdo a la determinación temporal de la modalidad de la existencia, se concluye que la temporalidad constituye el sentido del ser del cuidado, además hace posible igualmente la aperturidad del “ahí” del Dasein, por lo que el mundo tiene que estar ya extáticamente abierto desde la temporalidad para que el ente intramundano pueda comparecer desde él.

6. Temporalidad y comprensión del ente intramundano

Pasemos ahora a determinar el carácter temporal de las otras modalidades del ente que no son el Dasein. Esto se logra aclarando la propia temporalidad de los comportamientos compresores del Dasein donde los entes son descubiertos y comparecen *en* el tiempo. En este sentido, podemos decir que la presentificación del Dasein conlleva cooriginariamente la presentificación del ente intramundano. Hacer comparecer al ente en una presentificación es resultado de ese futuro-sido. El Dasein no salta de un presente a otro, sino presentificando, en la unidad del futuro con el haber-sido, deja comparecer al ente en su presencia ya sea como ente a la mano o ente que está-ahí. Sobre la base de la temporalidad del Dasein, Heidegger plantea dos tipos de interpretación referidas a los modos de ser del ente: una interpretación *temporal* y otra *temporaria*. Comencemos con la interpretación temporal de los modos de ser, tal como es expuesta en *Ser y tiempo*.

La interpretación *temporal* del comportamiento práctico parte de aquel uso del útil donde anticipamos el para-qué, es decir, la comprensión del para-qué tiene la estructura temporal del estar a la espera. Estando a la espera del para-qué retenemos aquello mismo que está en condición respectiva, esto es, retornamos a ello. Por consecuencia, el estar a la espera del para-qué, a la par de la retención de aquello que está en condición respectiva, hace posible la específica presentificación del útil mediante el manejo (cf. Heidegger, 2001: 368). El dejar-ser es la clave para descubrir

el carácter temporal de todo comportamiento práctico. Sobre el fundamento de la temporalidad del dejar-ser es como lo a la mano mismo puede comparecer para el comportamiento práctico-circunspectivo como el ente que él es. Presentificando al útil, el Dasein se lo acerca de acuerdo al mirar circunspectivo. A este acercamiento Heidegger lo llama deliberación. La temporalidad de la comprensión en el comportamiento práctico se da como una presentificación deliberante. El acercamiento que se lleva a cabo en la deliberación del mundo circundante tiene, por lo tanto, su sentido en una presentificación (cf. Heidegger, 2001: 373).

¿Qué pasa con la temporalidad del comportamiento teórico? Puede suceder también que la presentificación “acerque explícitamente” el ente a la mano de modo que la deliberación se ajuste ahora “al modo de ser de aquello que ha de ser acercado” (Heidegger, 2001: 374). La estructura deliberativa del comportamiento práctico queda trastocada en un nuevo modo de presentificar al ente, lo vemos como algo que está-ahí. Esta no es una modificación al nivel del ente, como si lo a la mano ahora se convierte en algo que está-ahí; es una modificación a nivel de la comprensión del ser, la comprensión, como dice Heidegger, a sufrido un vuelco. El presentificar deliberante se ha trasmutado en un presentificar que *tematiza* de modo que el ente sea descubierto ahora en el comportamiento teórico y se convierta en “objeto” para el conocimiento. En dicha comprensión se proyecta ahora otra estructura de ser al grado que se suprimen los límites del mundo circundante, es decir, se rompen sus lazos de significatividad. La comprensión proyecta al ente ya no de acuerdo a un presentificar deliberante, sino a partir de un presentificar que lo tematiza, de manera que pueda ser descubierto ahora como presente para el comportamiento teórico y pueda así convertirse en “objeto” para el conocimiento (cf Heidegger, 2001: 377).

Cabe mencionar que la trascendencia del Dasein está en la base de todo comportamiento del Dasein. La temporalidad y su carácter extático son condiciones de posibilidad de la trascendencia del ser-en-el-mundo. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger menciona que la trascendencia hace posible que el Dasein esté referido a sí mismo, pero también y co-originariamente al ente intramundano que comparece en el mundo (2000: 358). El mundo es trascendente por estar fundado en la unidad extático-horizontal de la temporalidad,

y es así como el mundo está extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él. El mundo abierto por la temporalidad hace posible la comprensión del ente intramundano de modo que pueda comparecer por medio de una presentificación.

Resumiendo: la interpretación *temporal* nos dice que en cada comportamiento, ya sea práctico o teórico, hay un modo peculiar de *presentificar* al ente. En el comportamiento práctico, la presentificación es un estar a la espera del para-qué que retiene al útil en su condición respectiva de modo que el útil se haga él mismo presente. En el comportamiento teórico la presentificación se halla a la espera del descubrimiento de lo que está-ahí de manera que lo tematiza en el sentido de hacerlo presente como “objeto” para el conocimiento. Hasta aquí la interpretación temporal de los comportamientos comprensivos.

Heidegger habla también de una interpretación *temporánea* de los modos de ser y los comportamientos referentes a ellos, la cual es desarrollada en *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*. Como sabemos el tiempo tiene la función de hacer posible la comprensión del ser, es su horizonte. La filosofía ha ocultado la articulación entre ser y tiempo para centrar su atención en la presencia del ente en cuanto tal como base única para hablar del ser. Sin embargo en el núcleo del pensamiento de Heidegger está la convicción de no escindir ser y tiempo y reducir la cuestión del ser a la cuestión del ente *en cuanto tal* y su presencia; se debe dar paso a una *ciencia del ser en cuanto tal*. En la tercera sección de *Ser y tiempo* (sin publicar) se debía aclarar precisamente cómo el ser en cuanto tal es comprendido a partir del tiempo. En este sentido Heidegger hablaba de “temporaneidad” [*Temporalität*] para referirse a la propia temporalidad pero ahora como la condición de posibilidad de una comprensión del ser en cuanto tal. Comprender el sentido del ser a partir del tiempo significa hacer visible el ser en su carácter temporáneo [*Temporale*] y así apuntar a la relación positiva que tienen todos los modos de ser con el tiempo, o sea, diferenciados y articulados en éste horizonte (cf. Heidegger, 2000: 330).

En curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger intenta desarrollar este carácter temporáneo del ser, tomando como punto de partida la interpretación *temporánea* de los modos de ser, específicamente del modo de ser de lo a la mano. Hasta *Ser y tiempo* la temporalidad de la ocupación se había definido como

un presentificar que está a la espera y retiene. Pero en todo comportamiento comprensivo, ya sea teórico o práctico, ya se ha proyectado el ser en el tiempo. Surge la necesidad de llevar a cabo una interpretación ahora de carácter temporáneo del ser del ente intramundano; una interpretación donde la comprensión en cualquiera de sus modos de ser tome su sentido del carácter horizontal del tiempo.

En los comportamientos comprensivos la temporalidad es un presentificar que descubre al ente como aquello que está-presente [*Anwesenheit*]. Pero tomemos en cuenta que los éxtasis de la temporalidad, incluido el presentificar, son arrebatos que tienen una dirección determinada. No son arrebatos que se dirigieran a una nada o a algo indeterminado, tienen un horizonte. A este horizonte del éxtasis de la presentificación Heidegger lo llama la "Presencia" [*Praesenz*], ella constituye el horizonte temporal donde se proyecta la comprensión del ser de lo a la mano y lo que está-ahí. La Presencia es el horizonte que caracteriza la dirección del arrebato mismo, o bien, el éxtasis del presente *se proyecta* extáticamente en el horizonte de la Presencia. El éxtasis en tanto fundamento de este ir más allá de sí tiene una "prefiguración esquemática" de aquello a lo que apunta el más allá de sí. El éxtasis del presente está determinado por aquello mismo a lo que apunta como horizonte de acuerdo a esa prefiguración, es decir, a la Presencia. Heidegger aclara que la estructura completa del presente la constituye el mismo presente que se proyecta extáticamente así como el esquema horizontal de la Presencia donde este éxtasis se proyecta: "La presentificación, sea auténtica, en el sentido del instante, o sea inauténtica, *proyecta lo que presentifica*, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, en algo como la Presencia." (2000: 365).

Podemos decir que la constitución horizontal de la temporalidad hace posible que al Dasein le pertenezca siempre un mundo abierto y por lo tanto la comprensión de aquello que está-presente. Así, en la medida en que la Presencia se modifica de una cierta manera en el estar-presente del ente intramundano, es como el ente intramundano es proyectado de un modo esencialmente temporáneo. El ente intramundano puede venir al encuentro, comparecer como el ente que es en un mundo abierto, cuando el comportamiento que comprende el ser es iluminado por la Presencia. Como podemos notar, el éxtasis del presente es directivo en la temporalidad de los comportamientos referentes al ente intramundano, tomando en

cuenta que su esquema horizontal, la Presencia, hace posible la comprensión “de ser” de lo intramundano. Dicho en otras palabras, todo descubrimiento del ente intramundano en los comportamientos es posible gracias al esquema horizontal del éxtasis de la Presencia (cf. Heidegger 2000: 368).

La interpretación temporánea de lo a la mano nos dice que al ser de lo a la mano le pertenece un esquema primordialmente presencial. Podemos concluir entonces que el comportamiento práctico comprende el ser de lo a la mano porque la temporalidad de dicho comportamiento, en tanto éxtasis, se ha proyectado a sí misma sobre su horizonte, la Presencia. Hay que hacer notar que el esquema horizontal de la Presencia hace posible no solamente el trato con el útil sino también el contemplar teórico de lo que está-ahí. La percepción también presupone una comprensión del ser porque la presentificación comprende, en su horizonte (a partir de la presencia) lo que se presentifica. Es decir, la intencionalidad de la percepción, como estar dirigido-a, también es posible a partir del horizonte de la Presencia, gracias a ella, una comprensión de lo que está-ahí como presente es posible.

Conclusión

Finalmente cabe concluir que la temática de los modos de ser y el fenómeno del tiempo apunta al desarrollo integral de una *ontología de los modos de ser en general*. A través de este ensayo intenté resaltar cómo el proyecto del tiempo en la ontología fundamental de Heidegger resulta ser la condición última para articular y conceptualiza los modos de ser. Se constató cómo el éxtasis del presente y su prefiguración esquemática en la Presencia son *directivas* de los comportamientos descubridores de las diversas modalidades. La ontología proyectada como ciencia resulta ser *trascendental* y *temporánea* cuya meta radica en la comprensión del ser de acuerdo al proyecto del tiempo. Es trascendental, ya que la trascendencia es lo primero sobre lo que la ontología ha de proyectar el ser; la conceptualización de una investigación del ser se ha de llevar a cabo ante todo en la perspectiva de la trascendencia. También es temporánea, pues devela las estructuras y las posibilidades de ser a la luz de la temporalidad. Las bases de una *ontología de los modos de ser* depende que todas las proposiciones que desarrolle han de ser

temporáneas, en la medida en que son proposiciones referentes al ser a la luz del tiempo entendido correctamente (cf. Heidegger 2000:384). Para finalizar cabe recalcar la radicalidad de la reflexión heideggeriana a este respecto, se puede constatar que la posibilidad de la ontología recae en hacer del tiempo “lo más anterior a todo” (Heidegger 2000: 386), es decir, el tiempo es la posibilidad de todo lo anterior. El tiempo no es el primer ente, lo que *es* siempre o lo eterno (Dios). *El tiempo no es un ente, pero sí el horizonte de toda comprensión de ser.*

Referencias Bibliográficas:

- Lara, Francisco de. (2008). “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, en *Revista Eidos*, no. 8, Colombia: Universidad del Norte, pp. 234-256.
- Escudero, Jesús Adrián (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder.
- Escudero, Jesús Adrián (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger, Vol. I y II*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (1999). *El concepto de tiempo* (conferencia), trad. R. Gabás y J. Adrián, Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (curso verano 1927), trad. Juan José García Norro, Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2001). *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, trad. J. Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, Martin (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*, (curso invierno del 1920/21), trad. Jorge Uscatescu, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (curso de verano 1925), trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2008a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, (curso de verano 1923), trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2008b). *El concepto de tiempo*, (tratado de 1924), trad. J. Adrián Escudero, Barcelona: Herder.
- Dastur, Francois. (1996). *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marión, Jean-Luc. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, Ramón (2007). "La idea de una interpretación fenomenológica", en *Devenires*, vol. 8, no. 16, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 20-39.
- Rodríguez, Ramón (2010). *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis.
- Rodríguez, Ramón (2015). (Coordinador), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos.
- Vigo, Alejandro (2008). *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Vigo, Alejandro (2006). "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger", *Signos Filosóficos*, vol. VIII, no. 15, enero-junio, pp. 65-104.
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm (1997). *La segunda mitad de ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm (1999). "El concepto de tiempo según Heidegger", en *Revista de Filosofía*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 68-79.

eikasía