

La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling



Mario Gomez Pedrido

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

Heidegger define desde *Sein und Zeit* (1927) en adelante a la “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” como “temporariedad (*Temporalität*)” del sentido del ser en general. En el presente escrito sostendremos que la estrategia seguida por el autor para desarrollar dicha temporalidad consiste en redefinir el concepto clásico de “eternidad (*Ewigkeit*)”, concepto que es asociado en la filosofía clásica a la ausencia de tiempo y a la cancelación del mismo. A tales efectos, mostraremos que en su curso de 1936 dedicado al escrito de Schelling titulado *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* de 1809, Heidegger encuentra un concepto de eternidad que es definido y analizado ya no como un ahora supratemporal o permanentemente intemporal, sino, por el contrario, ésta se revela como el origen temporal del tiempo; la asociación entre eternidad e instante desarrollada por Schelling para explicar la aparición del mal en el hombre es el criterio que Heidegger apropia hermenéuticamente del autor idealista para redefinir, así, el concepto clásico de eternidad, convirtiendo a ésta última en el origen temporal del cual emana la totalidad del tiempo. Por lo tanto, en el presente escrito reconstruiremos cómo la movilidad temporal originaria de lo eterno postulada por Schelling será, a juicio de Heidegger, el modo en que se expresa la temporalidad originaria entendida como temporalidad del sentido del ser en general.

Palabras clave

temporalidad originaria
eternidad
ontología
Dios

Abstract

From *Sein und Zeit* (1927) onwards, Heidegger defines the “original temporality (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” as “temporality (*Temporalität*)” of the sense of the being in general. In this document we are going to uphold that the strategy followed by the author to develop such temporality consists of redefining the classic concept of “eternity (*Ewigkeit*)”, a concept that in classic philosophy is related to the absence of time and the cancellation thereof. To such purpose, we are going to show that in his course of the year 1936 related to the Schelling’s document titled *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, which is dated 1809, Heidegger finds a concept of eternity that is defined and analyzed not as a supratemporal or permanently timeless present, but, on the contrary, it is revealed as the temporal origin of the world; the association between

Keywords

original temporality
eternity
ontology
God

eternity and instant developed by Schelling to explain the appearance of evil in humanity is the criteria that Heidegger hermeneutically appropriates from the idealistic author to redefine, in this way, the classic concept of eternity, turning this latter into the temporal origin from which the entirety of time derives from. Therefore, in this writing we are going to reconstruct how the original temporal mobility of the eternal proposed by Schelling is going to be, in Heidegger's opinion, the manner in which original temporality expresses, understood as temporality of the sense of the being in

Introducción

En el marco de la explicitación fenomenológica de la “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)” como “temporiedad (*Temporalität*) del sentido del ser en general” –explicitación que ciframos en los cursos dedicados por Heidegger a los filósofos provenientes del idealismo alemán y a Hölderlin en la década de 1930, la cual esta caracterizada por un progresivo desplazamiento de la primacía de esquemas para definir el proceso de temporalización y, complementariamente, por una exégesis del *Freiheitschrift* de Schelling, texto perteneciente a la producción media del autor¹- postulamos a modo de hipótesis conductora del presente trabajo que Heidegger interpretará la noción de “eternidad (*Ewigkeit*)” desarrollada por Schelling como la buscada “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)”. En este sentido, lo eterno no es concebido como la simple cancelación del tiempo sino como el origen temporal del tiempo. Heidegger fundamenta esta consideración en su interpretación fenomenológica de la concepción schellingiana de la eternidad como iso-cronía del tiempo bajo la forma del “instante (*Augenblick*)”. En este último todo el tiempo confluye y se orienta no como mera aglomeración o suma de momentos, futuros, pasados y presentes, una suerte de ahora ampliado, sino como el hacerse presente en un “golpe (*Schlag*)” de toda la estructura del tiempo.

El contexto que delimita esta hipótesis se centra en una dificultad que atañe a *Sein und Zeit*, obra en la que se pretendió, siguiendo el camino de una fenomenología hermenéutica del *Dasein*, articular dos modalidades del tiempo originario.² La primera modalidad se centraba en la “temporalidad estático-horizontal” entendida como aquella que provee su sentido al análisis de las estructuras ontológicas, los existenciarios, del ser del *Dasein*; la segunda modalidad se asentaba en la “temporiedad” comprendida como sentido del ser en general. El análisis de la “temporalidad extático-horizontal” como sentido del ser del *Dasein* debiera ser la antesala para el tratamiento de la “temporiedad como sentido del ser en general”. No obstante, en esta explicitación programática el propio Heidegger señala al final del texto en su Parágrafo 83 que este paso de la “temporalidad extático-horizontal” a la “temporiedad como sentido del ser en general” aún no se ha dado en dicho tratado: “¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?” (Heidegger, 2001: 437; los términos destacados en bastardillas son de Heidegger), esto es, no queda explicitado el pasaje definitivo de la una, la temporalidad extático-horizontal, a la otra, a la temporiedad como sentido del ser en la mencionada obra. En virtud de este estado de cosas nuestra hipótesis, mencionada arriba, señala que será en el tratamiento que Heidegger hace de la filosofía de Schelling, concretamente en el examen de la relación tiempo-Dios-eternidad, donde se encuentra una posible respuesta a esta cuestión. Con lo cual sostenemos que, en una obra posterior a *Sein und Zeit* como lo es el curso del *Sommersemester* de 1936 dedicado al *Freiheitschrift* de Schelling, la “temporiedad como sentido del ser en general” es aproximada por Heidegger, cada vez más, a la noción schellingiana de eternidad, constituyéndose así en la buscada temporalidad originaria. Es debido a este motivo fundamental que seleccionamos dentro del *corpus* heideggeriano su curso sobre Schelling,

1. Cabe aclarar que en la obra *Weltalter*, en las tres ediciones dedicadas al libro del pasado, versión 1811, 1812 y 1813, Schelling desarrolla temáticas afines al *Freiheitschrift* en lo concerniente al ámbito de la temporalidad y la eternidad, no obstante esta obra no es tomada en cuenta por Martin Heidegger en su exégesis.

2. Una consideración posible para interpretar la relación entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität* la encontramos en el valioso análisis del carácter horizontal y extático de la temporalidad y el abandono de la noción de éxtasis en el curso de 1929-1930 *Los problemas fundamentales de la metafísica* propuesto por Esteban Lythgoe, cfr. Lythgoe y Rossi (2016: 66-83).

por ser el único lugar donde la eternidad tiende a ser examinada como “temporariedad del sentido del ser en general”, revistiendo por lo tanto este análisis una novedad conceptual que no se encuentra en otros cursos de la misma época en los cuales hay también referencias a la noción de eternidad.

Teniendo en cuenta que la meta perseguida por la explicación schellingiana radica en dar cuenta de cómo un Dios viviente se revela teleológicamente en la historia y deviene causa explicativa del mal, examinaremos de qué modo la exégesis heideggeriana de esta propuesta de Schelling comprueba la hipótesis mencionada a través de alcanzar los dos siguientes objetivos: (a) asociando la noción de eternidad-instante presentada por Schelling con la noción de “temporariedad del sentido del ser en general” se modifica la definición clásico-metafísica de la misma concebida en términos de intemporalidad y supratemporalidad y (b) explicitando el carácter teleológico de esta nueva noción de eternidad se enriquece el concepto fenomenológico de horizonte temporal. Desarrollaremos los aspectos centrales que enmarcan el objetivo (a) en las secciones primera, segunda y tercera; el objetivo (b) será tratado en las secciones cuarta y quinta.

I. La multiplicidad de sentidos de la eternidad.

Heidegger desarrolló entre 1919 y 1940 una doble -y aparentemente antagónica- consideración de la noción de eternidad que condiciona su elaboración de la estructura temporal. En la primera de ellas, consideraba que: “... la filosofía jamás tendrá acceso a la eternidad (*Ewigkeit*) y, por consiguiente, en el empleo metodológico nunca podrá tomarla como un posible punto de vista para la discusión del tiempo” (Heidegger, 1989: 5). Esto es, eternidad y temporalidad se excluyen de suyo. No obstante, al comenzar a escribir una serie de reflexiones que solo verían la luz en forma póstuma, los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger, abriendo una segunda etapa en su tratamiento de la noción de eternidad, señala:

Lo eterno (*Ewige*) no es lo que perdura (*Fort-währende*), sino aquello que puede retraerse en el instante (*Augenblick*), para volver alguna vez. ¡Qué pueda volver, pero no como lo igual (*Gleiche*) sino como lo que transforma de nuevo, lo uno-único (*Eine-Einzige*), el ser, de modo que primero no es reconocido, en esta apertura, como lo mismo! ¿Qué es entonces la eternalización (*Ver-ewigung*)? (Heidegger, 1994: 371).

De esta forma, lo eterno es pensado en el marco de lo que retorna como unidad en el instante y, en este sentido, ya no es la mera ausencia de tiempo sino su esencia, prueba de ello es el cambio de nombre por eternalización. La eternidad como proceso de eternalización deja de ser lo contrapuesto al tiempo para convertirse en una movilidad esencial del mismo que retorna siempre y ese retornar como aquello que transforma tiene su contracción en el instante. Podemos considerar, entonces, que hay dos clasificaciones heideggerianas del tiempo, las cuales dependen directamente de cómo el autor tematice y describa fenomenológicamente el vínculo temporalidad-eternidad. Ahora bien, en función de las dos citas arriba mencionadas surgen una serie de preguntas: ¿cómo entender esta doble caracterización aparentemente contradictoria del mismo concepto: eternidad en un autor que tiene como eje central de su reflexión una ontología de la temporalidad? ¿Se desdice Heidegger hacia comienzos de los años treinta de lo afirmado originariamente en sus obras juveniles? ¿Se trata de dos interpretaciones inconexas, una que afirma el carácter intemporal de la eternidad y otra su carácter esencialmente temporal? ¿Es un mero cambio de posición que no se justifica filosóficamente? ¿Se trata de una dificultad para articular la relación de la temporalidad con lo otro de sí, lo intemporal?

Ante todo debe aclararse que Heidegger no se explayó de modo directo acerca de cómo interpretar y organizar sus diferentes reflexiones sobre el tiempo ya sea en términos de clasificación o de ensamblaje entre ellas. En este marco y para explicitar la noción de “temporariedad como sentido del ser en general” luego de *Sein und Zeit* señalamos el pasaje desde un tratamiento del tiempo, donde su movilidad originaria extático-horizontal presupone una confrontación con un concepto atemporal de eternidad, a otro tratamiento, en el cual ésta es pensada en su articulación con el instante; este pasaje no ha de pensarse en términos de mera oposición sino como transición. El criterio explicativo de la modificación del primer tratamiento de la eternidad en el segundo se inscribe en lo que Jean Greisch considera es el desplazamiento que Heidegger realiza de la distinción metafísica entre tiempo y eternidad (cfr. Greisch, 1996, 4: 18). Un análisis puramente negativo de la eternidad, esto es, lo eterno como una mera negación del tiempo, convierte a la eternidad en la alteridad, en lo otro del tiempo (cfr. Greisch, 1996, 4: 20, 24). Pero, si bien este criterio está presente en los textos de Heidegger, a juicio de Greisch no es el único análisis del concepto de eternidad que encontramos en el autor. En el marco de una revisión de este concepto puede afirmarse que hay un modo de comprender la temporalidad originaria por el cual se “libera (*frees up*) un nuevo camino para apropiarse de la idea de eternidad” (Greisch, 1996, 4: 22). De aquí se infiere que la noción de temporalidad extático horizontal no es el único concepto de temporalidad originaria y que la noción de eternidad tiene una “multiplicidad de significaciones” que impiden reducirla a “la inmutabilidad de un presente estable” (Greisch, 1996, 4: 22). En la sección siguiente procuramos precisar el modo en que se ubica la filosofía de Schelling en dicha interpretación no-metafísica de la noción de eternidad.

II. Schelling y la temporalidad originaria.

En primer lugar ha de mencionarse un estado de la cuestión en el cual se inscribe la distinción heideggeriana entre “temporalidad extático-horizontal” y “temporariedad como sentido del ser en general”, delimitando así dos consideraciones para acceder a la originariedad del tiempo y los problemas que ello trae aparejado. En *Sein und Zeit* la estrategia de Heidegger es desarrollar una temporalidad extático-horizontal, pero la caracterización de dicha temporalidad como extática tiende a abandonarse hacia 1929/30; en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* la temporalidad es presentada privilegiadamente como un horizonte en el cual se deniegan los entes, horizonte que está a la base del análisis de tres formas del aburrimiento. A propósito de ello dice Heidegger:

¿Qué sucede con este *horizonte del tiempo* que, por así decirlo, rodea a lo ente en su conjunto? ¿sido, presente, advenir: ¿son como la disposición de unos bastidores que están alrededor de lo ente y que de este modo constituyen para él el campo de acción?... ¿Qué sucede con este horizonte del tiempo? ¿Cómo llega el tiempo a tener un horizonte? ¿Topa con ello como con una gran envoltura que lo sobrecubre, o el horizonte pertenece al tiempo mismo? ¿Pero para qué, pues esto que delimita al propio tiempo? ¿Cómo y para qué se da y se configura tal límite? Y si el horizonte no es fijo, ¿a qué se atiene en su cambio? Estas son preguntas centrales pero —como vemos fácilmente— son preguntas que ahora no podemos ni queremos explicar sin ningún otro apoyo (Heidegger, 1992: 220; los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

De este modo la temporalidad originaria luego de su examen en *Sein und Zeit* adquiere, progresivamente y con matices, un carácter netamente horizontal por sobre su definición de extática. Es en este marco, caracterizado como dice Kisiel por la importancia de la noción de horizonte,³ en el cual ha de analizarse y evaluarse la interpretación que Heidegger desarrolla de la noción schellingiana de eternidad como

3. Señala Kisiel al respecto: “Pero en SS 1927, esta misma fuente, la *Zeitlichkeit* (t minúscula) de existencia, se considera como una especie de horizonte interno cuya cara exterior proyecta, a la vez, la *Temporalität* (T mayúscula) del ser, en una inversión que equivale a una ecuación tautológica de los tiempos verbales que solo se distinguen por una traducción del término teutónico en sus equivalentes latinos... En SS 1927, Heidegger describe la extrapolación de los éxtasis hacia horizontes como la (“única”) conclusión formal “lógica” que sigue al supuesto de la existencia, que, como una salida inconclusa para su futuro, llegó a definir el proyecto del último borrador de BT” (Kisiel, 1993: 448; los términos destacados en bastardillas y los términos entrecuadrados son del autor).

temporalidad del ser en general. Mencionamos a continuación los principales aspectos de la noción de tiempo originario que constituyen el trasfondo desde el cual se enmarca y adquiere sentido la rehabilitación de la interpretación schellingiana de la eternidad por parte de Heidegger.

1. *El tiempo originario en la historia del concepto de tiempo.* El tiempo tradicionalmente ha sido concebido o bien como una sucesión de ahora discretos que pueden ser numerados en el caso de Aristóteles (*cf.* Aristóteles, *Física*, Libro IV, 218 b 21 - 220 a 25), o bien como una distensión del alma en el caso de San Agustín (*cf.* San Agustín, *Confesiones*, Libro X). Es decir, el tiempo, por un lado, puede tener un origen objetivo y su esencia es el número, y por otro lado, puede tener un origen subjetivo y su esencia está en los movimientos del alma. Esto significa que el origen del tiempo puede ser esclarecido, en el primer caso, en el marco ontológico-físico de la Filosofía entendida como Filosofía de la Naturaleza y, en el segundo caso, en el marco ontológico-espiritual de la Filosofía entendida como Teología. En el contexto de esta discusión se destaca la importancia de la sistematización que realiza Paul Ricoeur en 1985 de la aporética de la temporalidad en la Primera Sección del Tomo III de *Tiempo y Narración* (*cf.* Ricoeur, 1996: 635-775). Para este autor encontramos dos planos de análisis del tema. En un primer plano tenemos sistematizada la clásica contraposición mencionada entre el tiempo del alma y el tiempo del mundo que es presentada como un debate entre San Agustín y Aristóteles (*cf.* Ricoeur, 1996: 641-661). En un segundo plano, encontramos una contraposición entre dos formas del aparecer del tiempo: el tiempo intuitivo y el tiempo invisible. El tiempo intuitivo remite a la tradición fenomenológica, en especial a Husserl, es decir, cómo el tiempo se vuelve fenoménicamente visible. Mientras que, en el segundo caso, se trata de una invisibilidad del tiempo, la cual remite a Kant (*cf.* Ricoeur, 1996: 662-717).⁴ Ambos planos, el debate sobre tiempo del alma y tiempo objetivo, y, el debate en torno al tiempo visible o intuitivo y tiempo no intuitivo o invisible, se revelan como aporéticos e irresolubles. Ante esta aporética Ricoeur destaca otra, de un orden, que comparativamente resulta más fundante. Se trata de una contraposición entre una temporalidad originaria en relación a una temporalidad derivada, la cual tiene su raíz en Martin Heidegger (*cf.* Ricoeur, 1996: 718-775). La temporalidad originaria está vinculada a temporalidad extático horizontal mientras que la historicidad y la temporalidad centrada en el concepto "ordinario" de tiempo se vinculan al problema de la derivación del tiempo. La significatividad y relevancia del planteo de Paul Ricoeur radica en que se amplía el criterio clasificatorio del tiempo y se especifica la posición de originariedad que tiene la concepción del tiempo desarrollada por Heidegger, entendido como filósofo que tiene una concepción fundamental en torno a las aporéticas del tiempo. Heidegger, por su parte, con la distinción temporalidad-temporariedad pretende dejar de lado la contraposición aporética entre tiempo-objetivo-tiempo subjetivo, tiempo visible-tiempo invisible.

2. *La dimensión originaria de la temporalidad originaria.* En el contexto del presente estado de la cuestión, cabe señalar que el tratamiento de la relación entre "temporalidad originaria" y "ontología" a partir de 1925 busca describirse, por parte de Martin Heidegger, a través del rodeo, de una mediación (*cf.* Kisiel, 1993: 362-397; 444-451). Ya no se trata de dar una descripción general del movimiento de la vida como clave de acceso temporal al ser en cuanto tal, como ocurría en sus cursos juveniles⁵, sino que se desglosa la vía de acceso temporal al ser en una doble pregunta. Por un lado, una interrogación por el sentido del "ser de la existencia (*Sein des faktischen Daseins*)"; por otro, una interrogación por el sentido del "ser en general (*Sein überhaupt*)". La respuesta a la primera pregunta, esto es, la descripción de la estructuras temporales del sentido del ser de la existencia constituye la antesala para responder a la segunda por el sentido temporal del ser en general. Encontramos varios autores⁶ que han trabajado en especificidad la descripción que Heidegger propone de los existenciaros

4. Para un análisis de la confrontación entre la temporalidad originaria y el intento de Heidegger de asociarla a los esquemas kantianos (*cf.* Kisiel, 1993: 421 y ss).

5. Para un examen de la influencia vitalista en el pensamiento de Heidegger en esta época, *cf.* Greisch (1996:131-152), para una caracterización general de la vida fáctica, *cf.* Kisiel (1996: 205-220), para una caracterización general del período en el cual se inscribe la reflexión juvenil heideggerina sobre la vida fáctica, véase Escudero (1995: 93-116). Para una comparación con las posiciones fenomenológicas clásicas véase Gander (2001).

6. En especial se destacan tres de ellos, el primero Blust, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, contiene una caracterización general y detallada del proceso de temporalización (*cf.* Blust, 1987); en esta misma dirección de análisis se encuentra el artículo de Heinz, Marion, "Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge" (*cf.* Heinz, 2001: 169-198) y de la misma autora cabe destacar su tesis doctoral ya clásica titulada *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Frühwerk Martin Heideggers*, en la cual rastrea los orígenes de la noción de temporalidad originaria con un sentido crítico en la obra temprana de Martin Heidegger hasta *Ser y Tiempo* (*cf.* Heinz, 1982).

o estructuras ontológicas del ser del *Dasein* en las cuales el tiempo se temporaliza. Cabe destacar la mediación que la noción de “sentido del ser” implica: no se pregunta por el “ser de...”, sino, por el “sentido del ser”. Se introduce una distancia entre el ser y el tiempo donde la temporalidad ya no es idéntica con el ser sino que deviene su sentido u horizonte.

Es en el marco de esta estrategia que encontramos una discusión sobre la caracterización y conceptualización del término “originario” en el tiempo originario. Por un lado encontramos las posiciones que interpretan lo originario como un concepto neutral (Haar, 1996; Dahlstrom, 1995) o, en una tesis más débil, como “formalmente indiferente” (Blattner, 1999). Heidegger descubre una propiedad esencial del proceso de temporalización en un curso inmediatamente posterior a *Sein und Zeit* recogido con el nombre de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: la neutralidad,⁷ se trata del “esquema de la presencia” (cfr. Heidegger, 1997: 433-435; Walton, 1993: 45-46). Este tema es analizado por Michel Haar (cfr. Haar, 1996: 67-90), para este comentarista la noción de “presencia (*Praesenz*)” de los útiles en el mundo remite a un aspecto que denomina “objetivo” (cfr. Haar, 1996: 88), entendiendo por ello el aspecto temporal implicado en el uso práctico de un útil en el mundo circundante. Este aspecto temporal que es objetivo y pragmático resulta, a juicio de este comentarista, un aspecto complementario del llamado “proyecto resuelto de sí” del *Dasein*, en referencia al proyecto de precursar, resolverse hacia las propias posibilidades, dado que dicho proyecto de resolución se fundamenta por el primado del advenir.⁸ De esta forma el complemento consiste en una unidad temporal entre presencia como modo de aparecer los útiles en el mundo del *Dasein* y el advenir como fundamento de la resolución del *Dasein* hacia su existencia más propia. A juicio de este comentarista el proceso de temporalización no se identifica con ninguna de sus formas de manifestación, propias, impropias, sino que deviene un proceso formal que expresa el movimiento temporal. Por otro lado, también tenemos una consideración a la cual ha de prestarse su debida atención, a saber, el tratamiento de la temporalidad originaria como una temporalidad propia.⁹ Esta posición cuenta entre sus defensores más importantes a Friedrich von Hermann, Marion Heinz, Werner Marx entre otros (cfr. Heinz, 1982; Von Hermann, 1987; Werner, 1971). De la tensión que genera la explicación de los originarios o bien como un concepto neutro, lo originario como neutro, o bien como propio, lo originario como propiedad de la existencia, se derivan una serie de dificultades que cabe mencionar.

II.1. La noción de “esquema de la presencia”, máximo exponente de la estrategia kantiana (cfr. Heidegger, 1995: 257-292 y 386-403),¹⁰ no alcanza como destaca Günter Figal (cfr. Figal, 1988: 273-402)¹¹ el resultado esperado. Si bien dicha noción permite redefinir la función del presente como meramente dependiente del pasado y el futuro, no obstante Heidegger no desarrollará los respectivos esquemas para el futuro y el pasado (cfr. Heidegger, 1997: 435), lo cual dificulta completar una esquematización de todos los éxtasis temporales. Cabe señalar aquí la mención de Kisiel a la relación entre esquematismo y trascendencia como un aspecto central de este problema (cfr. Kisiel, 1993: 448-451).

II.2. Otra de las principales dificultades es no poder explicar el tránsito de la temporalidad originaria hacia la temporalidad vulgar. Si la temporalidad es originaria no puede ser vulgar y la temporalidad vulgar no debiera incluirse dentro de la originaria sin que ésta deje de serlo, entonces, ¿cómo se explica la fundación de la temporalidad vulgar a partir de la originaria sin que la originaria deje de ser tal? Este problema ya fue mencionado y analizado de una manera singular y novedosa por Jacques Derrida quien se refirió a él como “un cierto platonismo del *Verfallen*” (Derrida, 1994: 98). También es analizado en una óptica más sistemática hacia el interior de la doctrina heideggeriana de la temporalidad mostrando sus aporías durante la época de *Sein*

7. Cabe destacar que la formulación específica de la noción de neutralidad como caracterización del proceso temporal fue hecha por Heidegger en Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), *Gesamtausgabe* 26: en especial Einleitung, Zweites Hauptstück, Erster Abschnitt und Zweiter Abschnitt und Beilage. Especialmente para la formulación del concepto de Neutralidad en cuanto tal véanse las páginas, 172-174.

8. De modo específico se considera en Heidegger (2001: 325; 336-337; 329).

9. La relación entre lo originario y lo propio en relación al proceso de temporalización analizado por Paul Ricoeur en Ricoeur (1996: 726-727).

10. Para una evaluación crítica de la apropiación heideggeriana de Kant cfr. Düsing (1980: 1-34); Bouton (1999: 47-69), y considerando el problema de horizonte en la apropiación que Heidegger hace de Kant puede confrontarse el análisis de Theodor Kisiel sobre la primera conferencia dedicada al concepto de tiempo dictada en Julio de 1924, cfr. Kisiel (1993: 315-321).

11. Merece destacarse la diferenciación que Figal establece entre “temporalidad, (*Zeitlichkeit*)” y “temporariedad, (*Temporalität*)” partiendo de la noción de esquema temporal, en especial cfr. 332, 338, 340 y muy especialmente 333.

und Zeit por Alberto Rosales (1978: 83-96). Según Rosales, Heidegger tiene que eliminar de la temporalidad originaria, la sucesión y el fluir que tradicionalmente han sido características del tiempo cotidiano. De esta forma la temporalidad en su forma original antes de modificarse en tiempo vulgar no implica ni sucesión ni flujo. La temporalidad contiene fenómenos que no se explican desde sí misma sino que sólo se comprenden desde el tiempo sucesivo con lo cual tiene que admitir en sí misma la sucesión que pretende negar (Rosales, 1978: 88).

En virtud de las dificultades enumeradas la temporalidad originaria deviene, como señala Margot Fleischer (1991), una suerte de supuesto metaontológico: la temporalidad originaria es la estrategia heideggeriana de unificación de los existenciaros del *Dasein*. La reiteración de la pregunta por la unidad de ser del *Dasein* luego del párrafo 44 de *Sein und Zeit* como criterio que justifica la introducción de la temporalidad originaria como garante de dicha unidad, reabre en realidad un problema ya resuelto (cfr. Fleischer, 1991: 14).¹²

3. *La relación de la temporalidad originaria como "temporariedad del sentido del ser en general" con la eternidad.* Una vez establecido este estado general de la cuestión donde se inscribe la estrategia de Heidegger, cabe señalar que desde 1919 hasta 1927 se constituye la noción de tiempo originario extático-horizontal. El cual se caracteriza por la pretensión de elaborar una ontología del tiempo centrada en un diálogo deconstructivo con el pensamiento griego siguiendo un doble aspecto. Por un lado, especificar la relación entre temporalidad y movilidad y, por el otro, la elaboración de sus éxtasis y horizontes. Este camino marcado fundamentalmente por la influencia aristotélica en el pensamiento fenomenológico de Heidegger (cfr. Figal, 2007: 53-76; Sommer, 2007: 221-237; Taminiaux, 1989: 147-190) sufre modificaciones a la luz de su segunda doctrina del tiempo. Desde 1927-1928 en adelante el problema del tiempo como horizonte ontológico se aborda en el marco de una interpretación fenomenológica de Kant. El esquema general de análisis reviste la siguiente estructura: hasta *Sein und Zeit*, el énfasis radica en la búsqueda de la "temporalidad extático-horizontal" luego de *Sein und Zeit* en la explicitación de la "temporariedad del ser en general". La mediación del pasaje de la noción de *Zeitlichkeit* a la de *Temporalität* estará dada por un tratamiento de la noción de "eternidad (*Ewigkeit*)" donde la influencia kantiana constituye la base de la exégesis heideggeriana del pensamiento idealista alemán. Una de las principales motivaciones que animan el tránsito hacia la segunda doctrina del tiempo es la dificultad que Heidegger encontró para reconducir su concepción de la temporalidad extático horizontal hacia una doctrina del esquematismo temporal. La estrategia kantiana (cfr. Heidegger, 1995: 257-292 y 386-403), que Heidegger centraliza en el "esquema de la presencia", no alcanza (cfr. Figal, 1988: 273-402)¹³ el resultado esperado (cfr. Heidegger, 1997: 435). Esta doctrina del esquematismo revisita un carácter ambiguo dado que, por un lado, pretende ser el punto de arribo de la deconstrucción hermenéutica del concepto de tiempo heredado de la tradición griega, pero, por otro lado, simultáneamente, en tanto término tomado de la filosofía trascendental kantiana,¹⁴ ya muestra la vinculación de la primera doctrina del tiempo con la segunda doctrina orientada hacia una confrontación con el idealismo alemán.¹⁵ Las dificultades encontradas en la esquematización del tiempo extático horizontal llevan a Heidegger a un tratamiento fenomenológico específico de la "temporariedad (*Temporalität*)" como sentido del ser en general, abriéndose así el desarrollo de una profundización en la noción de tiempo originario.

En definitiva, luego de las tres consideraciones mencionadas –el lugar del tiempo originario en el marco de la historia de la concepto de tiempo, la definición y alcance de la noción de originario en el concepto de "tiempo originario" y la relación tiempo originario y eternidad–, podemos señalar que la búsqueda de Heidegger de la "temporalidad originaria" como una "temporariedad del sentido del ser en general"

12. La autora, Margot Fleischer, se refiere en especial a las páginas 192-196 de *Sein und Zeit*.

13. Merece destacarse, complementariamente, la diferenciación que Figal establece entre temporalidad, (*Zeitlichkeit*), y temporariedad, (*Temporalität*) partiendo de la noción de esquema temporal, en especial cfr. Figal (1988: 332-333; 338-340).

14. En este período se puede constatar que Heidegger está mediando su crítica al concepto de tiempo en Kant, no solo con su lectura de Hermann Cohen, sino también con la de Frederick Henry Heinemann, cfr. Heinemann (1913).

15. En especial a los efectos de especificar esta relación entre Heidegger y el idealismo alemán cfr. Heidegger (1999: 59-122); Heidegger (1993: 55-62; 153-206); Heidegger (1997); Wiemel (1987/1988: 41-60); Bouton (1990: 47-69); Düsing (1980: 1-34); Taminiaux (1989); De Fariás Blanc (1995: 67-92); Malabou (1996); Dastur (1996: 113-130).

se orienta en la década de los años treinta cada vez más hacia una exégesis de las doctrinas especulativas en torno al origen de la temporalidad. En especial se destaca aquella que Heidegger reconstruye partiendo de la filosofía de la identidad de Schelling (cfr. Pascal, 1998; Peetz, 1995; Pérez-Bourbujo Álvarez, 2004), pues, a su juicio, esta concepción especulativa e idealista de lo eterno cumple una función privilegiada para la nueva descripción fenomenológica del tiempo que pretende desarrollar (cfr. Wieland, 1956). En esta nueva descripción el tratamiento schellingiano de la relación eternidad-instante cobra toda su significación para definir el tiempo originario como “temporalidad del sentido del ser en general” al plantear al ser como un devenir teleológico.

III. La movilidad del devenir eterno como dirección teleológica del tiempo

A los efectos de caracterizar a la “temporalidad como sentido del ser en general” en su relación con el instante de la eternidad analizaremos y reconstruiremos los tópicos específicos con los cuales Heidegger interpreta la constitución de la temporalidad como problema central en el escrito de Schelling de 1809 dedicado a la libertad humana,¹⁶ las reflexiones en cuestión están publicadas en el tomo 42 del curso impartido en el *Sommersemester* de 1936 y, parcialmente, en las notas recogidas en el tomo 49 (cfr. Heidegger, 1995). Heidegger concibe el sistema de la libertad como un sistema cuya nota central es la noción de indiferencia y explica cómo esta nota distintiva subyace a la Metafísica del mal que fundamenta la pregunta por el ser. Heidegger entiende que ese sistema de la libertad, así postulado, sólo es posible si Dios es concebido como un Dios vivo que deviene, por lo tanto, la pregunta ontológica fundamental tiene una imbricación temporal dado que ella debe ser explicitada y respondida bajo la modalidad de ese sistema del tiempo que implica la totalidad del proceso de temporalización entendido como eternidad:

El devenir en el cual Dios en cuanto fundamento llega a ser Dios mismo en cuanto existente, no puede ser representado como “temporal (*zeitliches*)” en un sentido cotidiano. Por ello se acostumbra atribuir la eternidad al ser de Dios (*dem Seyn Gottes die Ewigkeit zuzusprechen*). Pero ¿qué quiere decir “eternidad (*Ewigkeit*)” y cómo ha de llegarse a ese concepto? El devenir divino (*Das Werden Gottes*) no puede ser puesto en fila, en trozos separados, según la sucesión del tiempo habitual, sino en ese devenir todo “es” “simultáneo” (*alles “ist” “gleichzeitig*”); pero simultáneo no significa aquí que el pasado y el futuro abandonan su esencia y se convierten en el puro presente (*zur reinen Gegenwart*); por el contrario la isocronía originaria (*Die ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*) consiste en que el ser sido y el porvenir se afirman y se engranan de un golpe uno en el otro con el ser presente en la plenitud esencial del tiempo mismo. Y ese golpe de la *temporalidad propia*, ese instante, “es” la esencia de la eternidad (*Und dieser Schlag der eigentlichen Zeitlichkeit, dieser Augenblick “ist” das Wesen der Ewigkeit*), y no el presente que tan sólo se ha detenido y permanece parado, el *nunc stans*. La eternidad solo puede ser conceptualizada verdaderamente, es decir, de modo poético, si la concebimos como la temporalidad más originaria (*Die Ewigkeit läßt sich wahrhaft, d.h., dichterisch, nur denken, wenn wir sie als ursprünglichste Zeitlichkeit begreifen*), pero jamás al modo del sentido común, que dice: la eternidad es lo contrario de la temporalidad (...)(Heidegger, 1995: 136).

Heidegger entiende siguiendo a Schelling¹⁷ que la eternidad solo puede ser pensada verdaderamente, es decir, de un modo poético, si la concebimos como la temporalidad más originaria, por eso aclara que jamás debe ser concebida al modo del sentido común como lo contrario de la temporalidad (cfr. Heidegger, 1995: 136). A esta

16. Para un marco de la recepción del texto de Schelling en la filosofía contemporánea cfr. Henningfeld (2001).

17. Para un examen comparativo de la noción de temporalidad entre la filosofía media y la filosofía tardía de Schelling cfr. Jankélévitch (1933).

altura de su producción, Heidegger sigue pensando que el origen del tiempo debe ser concebido temporalmente pero, ya no como temporalidad extático horizontal contrapuesta a una eternidad intemporal, sino, desde un núcleo más radical y originario: la eternidad como movilidad divina.¹⁸ La eternidad expresa así la esencia del tiempo bajo la forma del instante en el cual todo el tiempo confluye no como mera suma de momentos, futuros, pasados y presentes, una suerte de ahora ampliado, sino, de un golpe como la totalidad móvil del tiempo (*cfr.* Heidegger, 1995: 136) simultánea iso-crónica y originaria del devenir divino.¹⁹

Es, en este sentido, que Heidegger se interesa en la noción de devenir de Dios en tanto fundamento que unifica el proceso temporal de manera teleológica.²⁰ El proceso temporal es teleológico porque para Schelling existe un nexo esencial en Dios entre fundamento y existencia por el cual Dios es entendido temporalmente como devenir (*cfr.* Schurr, 1974). La esencia de las cosas en tanto no son lo mismo que Dios sino diversas de él son, por ende, infinitamente diversas de la esencia temporal de Dios mismo y no les corresponde el “devenir infinito en cuanto eternidad” (Heidegger, 1995: 140). La eternidad como clave explicativa de la esencia del tiempo no es algo que acaezca de manera originaria en el ámbito cósmico sino en el divino y desde allí funda un desarrollo teleológico que especifica el modo de ser de las cosas sin confundirse o entremezclarse con ellas. Las cosas no pueden temporalizarse en aquello que Dios es en sí mismo, su existencia, sino, en aquello que siendo Dios no es Dios mismo, o sea su fundamento. El fundamento es así fundamento temporal de las cosas, es decir, las cosas devienen a partir de Dios no en tanto existencia suprema deviniendo sino en tanto fundamento:

¿Cómo podemos entender esto? Para ello hay que pensar más claramente la esencia de Dios, y por cierto a Dios en tanto él no es el mismo, es decir a Dios en tanto es el fundamento de sí mismo, como el Dios propiamente inicial, que está aun totalmente en su fundamento, tal como él es cuando aún no ha salido de sí hacia sí mismo. Este todavía-no del fundamento no desaparece después de que Dios ha llegado a ser existente, y no es eliminado como un mero ya-no-más; antes bien, como ese devenir es algo eterno, el todavía-no permanece, en Dios *permanece* el eterno pasado de sí mismo como su fundamento (Heidegger, 1995: 140).

El devenir eterno de Dios como su fundamento permite condensar -de manera unitaria- su pasado inmemorial, su ser actual y su permanente devenir-ser. Lo eterno, la eternidad como temporalidad propia, se revela como la unidad misma del tiempo en su movilidad constitutiva y establece el criterio teleológico de su destinación a partir de diferenciar fundamento, la posibilidad de la existencia de lo otro de Dios, de la existencia de Dios en tanto tal, es decir, en su devenir divino (*cfr.* Scheier, 1996: 28-39). La distinción entre fundamento y existencia resulta clave para comprender el devenir eterno y subyace a su exégesis.

De modo complementario la destinación teleológica tiene su vinculación con el ámbito humano. Para que Dios devenga es necesario que el hombre exista; en tanto, la temporalización del Dios deviniendo necesita de su correlato humano implica que su temporalización reviste un aspecto antropomorfizante (*cfr.* Heidegger, 1995: 141- 143). Este hecho antropomorfizante obedece a que el hombre actúa no sólo bien sino también mal, con lo cual el mal cobra una relevancia ontológica que debe ser explicada; es elevado a estatuto metafísico y su consecución fundamental dentro del sistema de la libertad será la de redefinir el sistema del tiempo. Probar la posibilidad del mal se vincula directamente con la posibilidad de mostrar en qué medida el hombre tiene que ser; el fundamento del mal es el fundamento del tener que ser hombre y este fundamento tiene que yacer en el interior de Dios mismo. El mal, en este sentido, tiene un fundamento positivo, no es privación y mera falta sino algo

18. Resulta útil a los efectos de resaltar la originalidad de este análisis del vínculo eternidad-instante en la filosofía de Schelling, un autor idealista, comparar este tratamiento con un análisis semejante realizado también por Heidegger de la noción de eternidad en el concepto de eterno retorno de Nietzsche: “La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina del eterno retorno de lo mismo (*Die metaphysische Grundstellung Nietzsches ist durch seine Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen bezeichnet*)” (*continúa en página 63*)

19. Estableciendo nuevamente una confrontación con el análisis que el propio Heidegger lleva adelante del mismo concepto en la filosofía de Nietzsche ha de señalarse que el devenir entendido como eterno se constituye, para Nietzsche, en una constancia, en una constancia. El devenir del mundo es finito y al mismo tiempo al volver sobre sí, se convierte en “un devenir constante, es decir, eterno (*ein ständiges Werden, d.h. ewig*)” (*continúa en página 63*)

20. Se destaca aquí, nuevamente, la diferencia entre dos nociones de eternidad encontradas por Heidegger, una en la filosofía de Schelling y otra en la filosofía madura y positiva de Nietzsche. Diferencia entre la teleología móvil de la eternidad reconstruida en el análisis de la filosofía de Schelling con respecto a la eternidad del concepto de eterno retorno de Nietzsche, el cual para Heidegger se consume como una mera constancia fija, una permanencia no teleológica, ni móvil. Señala el autor: “El término “retorno” piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el devenir de lo que deviene en la *permanencia de su devenir*. El término “eterno” piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que se vuelve a sí y se adelanta hacia sí. Pero lo que deviene no es lo que continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin. Lo que deviene es lo mismo (*das Gleiche selbst*) es decir lo uno y lo mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia en el repetirse de lo idéntico (*Nietzsches Gedanke denkt die ständige Bestätigung des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit es Sichwiederholnes des Identischen*)” (Heidegger, 2008b: 5). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorridos son de Heidegger.

afirmativo corresponde a la más alta esfera espiritual (cfr. Heidegger, 1995: 143-144). Entonces Dios debe ser concebido como un ser deviniendo cuyo fundamento no coincide con su existencia para explicar, a partir de ello, cómo de su seno emerge el mal sin que él quede identificado al mal.²¹

Según Heidegger “al retroceder al fundamento de ese devenir (*Indem auf den Grund zurückgegangen wird*)” (Heidegger, 1995: 147) encontramos que Dios es el ser originario previo a la distinción entre fundamento y existencia. Heidegger recuerda que Schelling llama a ese momento originario previo a todo dualismo, “fundamento originario o más bien *no fundamento (Urgrund oder vielmehr Ungrund)*” (ibíd.) o, en otra expresión, Dios es la “*indiferencia absoluta (absolute Indifferenz)*”.²² En esta definición “ser fundamento es un modo del eterno devenir de Dios en total (*das Grundsein Gottes ist eine Weise des ewigen Werdens des ganzen Gottes*)” (ibíd.) y en tanto “es un devenir sin comienzo” (ibíd.) funda la cadena de destinación teleológica a partir de su unidad indiferente originaria.

El ser del Dios existente es el devenir en la isocronía originaria de la temporalidad absoluta, llamada eternidad (*Das Seyn des existierenden Gottes ist das Werden in der ursprünglichen Gleichzeitigkeit der absoluten Zeitlichkeit, genannt Ewigkeit*). El ser de las cosas es un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del ser divino a la patencia de los contrarios, aún ocultos (Heidegger, 1995: 148).

Dios, en su devenir, es eterno en tanto contiene la isocronía originaria del tiempo, esto es, en tanto es la forma orgánica de todo lo que se temporaliza. Pero, este modo de ser del tiempo no es una unidad cerrada en sí misma sino que ha de organizarse y justificar su relación con aquello que no es de su misma esencia pues el devenir de Dios no es lo mismo que el devenir de las cosas. Esto es, en tanto “el ser de las cosas es un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del ser divino” el ser de las cosas no es lo divino, pero sale, proviene, se despliega desde lo divino. A partir de aquí la interpretación de Heidegger busca vincular ambos modos del devenir por medio de una explicación teleológica que los conecte.

De tal modo que en el proyecto schellingiano de la esencia de la movilidad de la naturaleza creada y creadora (*beim Verfolg des Schellingschen Entwurfs des Wesens der Bewegtheit der schaffenden geschaffenen Natur*), tenemos que tener a la vista la pregunta metafísica por el ser, y no debemos recaer en el comportamiento de una curiosidad ingenua, a la que le gustaría descubrir en esa oportunidad el secreto de la obra. Pero ese, “aquella vez” (“*damals*”) no existe en absoluto pues el acaecer es eterno, es decir, también ahora instantáneo (*weil das Geschehen ein ewiges, und da besagt: auch ein jetzt augenblickes ist*) (Heidegger, 1995: 148).

El propósito de este modo de entender el tiempo es mostrar como se estructura la movilidad divina que crea la naturaleza. Por todo ello la creación no puede ser temporalmente entendida como un proceso de fabricación artesanal sino que debe ser elucidada como una creación del eterno devenir del tiempo. Si concebimos la creación de las cosas y de la naturaleza en general como mera producción, entonces, no se puede explicar su proceso constitutivo. De lo que se trata es de resumir la movilidad de las cosas, su proceso de creación, como un devenir desde Dios, esto es, desde el eterno devenir del tiempo en el cual, pese a que el devenir de las cosas es un devenir desde Dios, ellas no se identifican con él. El tiempo entendido como movilidad del devenir se bifurca así en la exégesis heideggeriana en dos direcciones distintas. Por un lado, en el devenir eterno de Dios, esto es, en el acaecer eterno e instantáneo, o dicho de otro modo, en la eternidad como momento instantáneo donde el tiempo todo se muestra como devenir de la naturaleza creadora (cfr. Lindner, 1996: 299-304). Por el otro, el devenir de las cosas desde Dios sin identificarse con Dios: el devenir de la naturaleza creada.

21. Para un análisis completo de este punto se debe considerar la influencia mística renana en sus posibles vinculaciones con el pensamiento de Schelling. En especial los análisis de la mística en el idealismo alemán en general, la tradición pietista, la gigantomachia suaba, y la relación de Schelling con la biblia. En este marco se distinguen cinco influencias fundamentales. En primer lugar, y ante todo, el descubrimiento de mística medieval especulativa de habla germana de Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse y Jan van Ruysbroek; en segundo lugar en conexión con este descubrimiento está el de Jacob Böhme, la mística protestante del siglo XVIII y los continuadores de Böhme en la mística inglesa del siglo XVII, como ser Jean Leade, Bromley, Pordage y en la mística francesa del siglo XVIII, especialmente San Martin; en tercer lugar es importante el redescubrimiento de la mística filosófica naturalista de Paracelso del siglo XVI y de Oetinger del siglo XVIII; en cuarto lugar se destaca la influencia del visionario sueco Emanuel Swedenborg y su mística visionaria la cual otorga un significado especial para una representación idealista y romántica de la filosofía, a partir de reconocer la importancia de la vida luego de la muerte, de la perduración de la amistad y el amor por sobre la muerte; en quinto lugar se destaca la mística hindú cuyo descubrimiento tiene una significación para la filosofía idealista en general y para Schelling en particular, cfr. Benz (1955: 7-72).

22. Las expresiones están tomadas por Heidegger del texto de Schelling, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, 406.

El eterno devenir de Dios que es, en tanto eterno, indiferenciado no se confunde con el devenir de las cosas que tienen su fundamento y determinación en él. Dios les da solamente su orientación temporal.

Hemos oído que el ser de las cosas es un devenir (*Das Seyn der Dinge ist ein Werden*). El ser creado no significa por ello el ser fabricado, sino el *estar en la creación* como en devenir (*Stehen in der Schopfung als ein Werden*). Por ello, todo depende de aprehender la movilidad deviniente de ese devenir (*Werdebewegheit dieses Werdens*) (Heidegger, 1995: 158).

Se trata de “aprehender la movilidad deviniente de ese devenir”, es decir, de dar cuenta de un proceso temporal en el cual se expone el origen esencial de lo creado de las cosas, de la naturaleza a partir de lo absoluto, del estar de lo ente “en la creación como en devenir”. Para dar cuenta de ese proceso de creación que se escalona “en devenir” hay que aprehender su “movilidad deviniente”. Dicha aprehensión está en vista de un objetivo final: la determinación de la esencia del hombre (cfr. Heidegger, 1995: 162-163). Por ello Heidegger señala que en el texto schellingiano aunque no se anuncie y explicita directamente hay una cuestión que “vibra (*mitschwingt*)” (Heidegger, 1995: 158) en él referida al principio de individuación. Esto es, la aclaración schellingiana de este proceso de devenir temporal desemboca en que la pregunta por el devenir del ser creado es la pregunta por el devenir del hombre.²³

El origen esencial de lo creado (*Der Wesenursprung des Geschaffen*) puede hacerse visible sólo a la luz de la movilidad del crear (*im Lichte der Bewegtheit des Schaffens*), de su esencia. Al exponer todo esto se trata de un proyecto esencial (*Wesensentwurf*) (Heidegger, 1995: 162).

En la separación de fundamento y existencia se hace visible que el devenir especificado como movilidad es el concepto central explicativo del proceso temporal de creación y manifestación teleológico de Dios (cfr. Buchheim, 1996: 223-239). Exponer ese proceso de la movilidad del crear es el proyecto esencial que permite ligar a la temporalidad con los diversos ámbitos en que ella se manifiesta. Dios, la naturaleza, todo el ámbito de lo ente, el ser y el hombre se convierten en una movilidad creada producto del devenir eterno del tiempo son el “origen esencial de lo creado”.²⁴ La movilidad así entendida es un esencia que deviene jerárquico en su proceso de manifestación y tiene una estructura donde un nivel es el devenir de Dios, otro el devenir de lo natural, otro el de las cosas y, por último, el devenir del hombre donde el mal es posible. Esta suerte de gradación teleológica desde Dios hacia la posibilidad del mal (cfr. Schulte, 1991) en el hombre que se especifica en diferentes niveles de articulación entre el devenir divino como movimiento creador y el devenir de lo otro de Dios como movimiento de lo creado es lo que el proceso de temporalización debe explicar especificando la esencia de la movilidad. En este sentido:

Lo que Schelling quiere aprehender aquí en su esencia es *la movilidad de un viviente en general* (*Bewegtheit eines Lebendigen überhaupt*), la estructura esencial del movimiento vital, que no es captable de antemano por medio de las ideas habituales de movimiento (Heidegger, 1995: 165).

La reflexión sobre cómo el tiempo está a la base de una escala de constitución desde Dios hasta el hombre no es otra cosa, a su juicio, que una especificación de la esencia de la movilidad del viviente en general (cfr. Theunissen, 1991: 197-281; Habermas, 1992: 15-34). La movilidad reinterpretada en el marco de la redefinición de la noción de eternidad como devenir divino instantáneo de Dios es la clave última del proceso explicativo de la emanación temporal en sus niveles diferenciales: Dios -el ser en su totalidad-, naturaleza -el todo del ente-, el hombre -el ente proclive al mal.

23. La caracterización de este estado de cosas producido por el emanar de Dios en el mundo hacia el interior de la filosofía de Schelling implica diferenciar los aspectos immanentes y trascendentes de la emanación temporal de Dios cfr. Siembeck (1996: 40-50).

24. En este mismo sentido señala Heidegger: “Dios, la naturaleza y el hombre se experimentaran de antemano de manera diversa, y en cuanto tales deben entrar por primera vez y a la vez en el proyecto-esencial (*Wesens-entwurf*) de su devenir. Ese devenir es la esencia del ser. Por ello ese ser no puede ser comprendido tampoco como el estar delante (*Vorhandensein*) de algo fabricado, sino como la juntura (*Fuge*) de fundamento y existencia. La juntura no es una rígida armazón de determinaciones, sino que -esenciando ella misma en sí misma en referencia recíproca (*selbst in sich wesend im Wechselbezug*)- esencia como voluntad (*west als Wille*)” (Heidegger, 1995: 163).

(...) de aquí que lo decisivo (que jamás ha sido acometido seriamente) respecto de la naturaleza viviente: es el proyecto esencial del movimiento de la vida *en tanto movilidad (der Wesensentwurf der Lebensbewegtheit als Bewegtheit)*... Sabemos que el proyecto del devenir movilidad del crear lo creado (*Entwurf der Werdebewegtheit des Schaffens des Geschaffenen*) está dirigido a la tarea, que apunta más allá (*weiterweisende*), de poner de relieve la posibilidad metafísica del hombre (Heidegger, 1995: 167-168).

Resolver el problema de la movilidad, el “enigma de la movilidad” utilizando la expresión empleada por Heidegger en *Sein und Zeit*, se convierte en la clave explicativa del desarrollo del devenir temporal en tanto éste remite de manera directa a esa movilidad donde el despliegue divino se actualiza como naturaleza creada (*cf.* Courtine, 1998). El último eslabón del devenir divino que justifica su orientación y finalidad, por la cual podemos ratificar la interpretación teleológica de estos pasajes, se consuma en una interpretación del viviente en general. Esta interpretación se especifica en una pregunta metafísica acerca del hombre que reza de la siguiente forma: “... exponer, a su vez, en qué consisten las condiciones de la posibilidad interna del mal” (Heidegger, 195: 168). Lo cual significa que la pregunta por la esencia del tiempo es una interrogación por cómo la eternidad, comprendida como la esencia del tiempo, permite explicar los diferentes estratos de su movilidad que discurren desde su primera emancipación hasta su arribo en el hombre que es en quien acontece el mal. Con lo cual la pregunta por el tiempo se convierte en una interrogación por la posibilidad metafísica hacia el mal en la cual se revela la temporalización humana como lugar de actualización de la instantaneidad de la eternidad como “golpe (*Schlag*)”.²⁵

25. A propósito de lo cual señala Heidegger de modo específico: “Lo más futuro de todo estar decidido (*Das Künftigste aller Entschiedenheit*) de la esencia humana en su singularidad es lo más pasado (*das Vergangenste*). Si el hombre es libre y si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, constituye la esencia del ser hombre, entonces el hombre individual sólo puede ser libre si se ha decidido inicialmente a la necesidad de su esencia (*zur Notwendigkeit seines Wesens entschieden hat*). Esa decisión no ha sido tomada alguna vez, en un punto de la serie temporal, sino ella cae, en tanto decisión, en la temporalidad. Por esto, allí donde la temporalidad esencia presente propiamente, en el instante, en el cual el sido y el futuro se cierran conjuntamente de golpe en el presente, donde destella al hombre su esencia plena como esa esencia suya, allí experimenta éste que tiene que haber sido siempre ya el que él es, como el que se ha determinado a ser éste (*Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich west, im Augenblick, wo Gewesensein und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen, wo dem Mensch sein volles Wesen als dieses aufblitzt, da erfährt der Mensch, daß er der, der er ist, immer schon gewesensein sein muss, als der, der sich zu diesem bestimmt hat*)” (Heidegger, 1995: 186-187).

IV. La influencia del instante-eternidad teleológico en la “temporariedad del sentido del ser en general”

Reseñamos las principales influencias que tiene para la noción de “temporariedad del sentido del ser en general” la asunción que hace Heidegger de la noción schellingiana de eternidad a los efectos de complementar el segundo objetivo anunciado en la introducción.

1. En primer lugar ha de mencionarse un cambio en la matriz hermenéutica de Heidegger. La exégesis del pensamiento griego ya no constituye la única y privilegiada clave para pensar la metafísica del tiempo originario. Siguiendo el hilo conductor que hemos trazado Heidegger oscila desde su deconstrucción de la sustancia-ousía hacia su hermenéutica de los sistemas filosóficos del idealismo alemán como criterio o parámetro de elucidación del fenómeno del tiempo. Esto incluye de modo complementario una delimitación de la filosofía de Kant -lo que podríamos denominar un “criterio kantiano”-, entendiendo por él la explicación de la dinámica temporal por medio de la elaboración de esquemas temporales que den cuenta de cómo el tiempo se temporaliza (*cf.* Figal, 1996). De esta forma una “estrategia kantiana” representa, en la consideración heideggeriana, el punto medio en el pasaje desde su “estrategia deconstructiva del pensamiento griego”, esto es, la deconstrucción del concepto de tiempo entendido como pura presencia a partir de la noción de movimiento como modelo del tiempo -cuyo despliegue acaece desde la consideración de la movilidad temporal de la vida fáctica hacia movilidad de la temporalidad extático horizontal entendida como el ser del tiempo en general- hacia una estrategia que oficie de contra-modelo centrada en una reflexión sobre el modo de temporalizarse de la eternidad viviente cuya “movilidad” es un despliegue que ya no necesita esquematizarse pues se manifiesta y desarrolla de manera escalonada en su propio devenir. Se constituye así una temporalidad que parece revestir -al menos parcialmente- un carácter inextático (*cf.* Held, 2005: 251-271). La noción cara al idealismo alemán de “devenir”,

que Heidegger instrumentaliza en su exégesis, opera así como complemento de las nociones de “esquema” y “horizonte” en el tránsito hacia una definición acabada de la temporalidad. Esto es, hacia la postulación de una temporalidad que ya no necesita de esquematización y explicitación de horizontes entendidos como el “hacia donde” de cada éxtasis y que en tanto es movilidad deviniente que se actualiza en un instante sustituye la pregunta por su dirección temporal a favor de la explicación de su despliegue teleológico que lleva desde su originario emanar hasta su actualización.

2. A partir del análisis previamente desarrollado comienza a concebirse a la eternidad, en la descripción fenomenológica del tiempo llevada adelante por Heidegger, como un modo ambiguo del ser del tiempo. La noción de eternidad implica, por un lado, un proceso móvil como modo de ser de tiempo, pero, por otro lado, implica la mera ausencia de tiempo.²⁶ Esto es, hay una doble conceptualización de la eternidad que muestra la ambivalencia con la cual la tradición ha entendido a este concepto, y hay un esfuerzo por describir fenomenológicamente su modo de ser menos claro y explicitado en dicha tradición: la eternidad como temporalidad originaria. La eternidad en tanto obstáculo para pensar la temporalidad expresa su noción clásica y heredada en la cual constituye el nombre específico de lo intemporal y de lo atemporal. En este sentido, la temporalidad originaria debe ser concebida en contrapunto contra aquello que no es temporal y, por ende, lo intemporal, esto es, Dios no deviene y no se mueve. La eternidad en el sentido de eternalización representa el incesante fluir del tiempo originario, un eterno devenir, donde desde lo divino hasta el hombre como sede última del movimiento hay una serie de estratos y niveles a ser considerados y descriptos (cfr. Rosales, 1978: 83-96).

3. Complementariamente al punto dos ha de destacarse la modificación de la función que el instante cumple en la argumentación heideggeriana. En este análisis de la relación instante-eternidad el instante ya no es interpretado como el modo de ser de la temporalidad propia tal como era concebida en *Sein und Zeit*, esto es, como un momento del éxtasis del presente entendido en su temporalización propia por diferencia de su temporalización impropia, la mera presentación (cfr. Haar, 1996: 88-90). La noción de instante cobra ahora otra relevancia, pues, expresa el modo de ser más originario en el cual la temporalidad se da como un todo, de una sola vez y de un solo golpe. El instante deja de ser un modo de temporalizarse del tiempo que era concebido de forma dual, temporalidad propia y temporalidad impropia, para convertirse en la condición de mostración y descripción de la temporalidad en su conjunto,²⁷ es decir, como “temporalidad del sentido del ser en general”.

4. A lo dicho previamente habría que incorporar el enriquecimiento y diversificación de la categoría de movilidad que Heidegger ya había elaborado con fuerte sesgo aristotélico (cfr. Volpi, 1996: 33-66; Kisiel, 1993: 227-275) desde su definición de la vida fáctica como movilidad temporal (cfr. Geisch, 1996:131-152), en el *Natorp Bericht* (cfr. Heidegger, 1989; Heidegger, 1999),²⁸ a partir de la categoría de devenir que analiza en la filosofía temprana de Schelling en la cual la imbricación entre tiempo y movilidad no se refiere solamente a la relación del tiempo con su facticidad sino al modo en que el tiempo se despliega desde su origen esencial hasta su consumación en el existente humano, denominado en el curso sobre Schelling “hombre (*Mensch*)” y no *Dasein*.

5. La interpretación que Heidegger lleva adelante de la noción de “indiferencia (*Indifferenz*)”, específica de la filosofía de Schelling, puede pensarse como un complemento y una reasunción de una discusión que persiste en su criterio de análisis del tiempo originario. Concretamente nos referimos a la contraposición entre lo originario definido desde la neutralidad temporal específica del esquema de la presencia desarrollada por Heidegger en su curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* o lo originario concebido como propiedad, existencia propia temporalmente originaria. Esto es, la

26. Para un análisis de las ambigüedades de la noción de eternidad contenidas en los filósofos griegos y medievales cfr. Mesch (2003).

27. Este punto implica el problema de la superposición de lo originario y lo propio en relación al proceso de temporalización, cfr. Ricoeur (1996: 726-727).

28. Para un examen de la importancia de este primer período cfr. Kisiel (1993: 13-68).

concepción que el tiempo en su fuente originaria de movilidad o bien se da sin ninguna determinación y cualificación previa, el tiempo es pura temporalización de sí y cualquier determinación que adquiriera -tiempo propio, impropio, vulgar, cualitativo, cuantitativo, lineal, circular, etc. - es siempre *a posteriori* (cfr. Mámela, 2000). O bien, como también lo sugieren diferentes pasajes de *Sein und Zeit*, el tiempo en su dimensión originaria de temporalización ha de ser propio (cfr. Lythgoe y Rossi, 2016: 79 y ss.). Sintetizando estos cinco puntos se infiere el último aspecto a señalar.

6. Esta nueva conceptualización indica los elementos que llevan a consumir el “viraje (*Kehre*)”, pues la dirección de la indagación ontológica sobre la originariedad del tiempo se modifica. Expresado con mayor especificidad esa dirección se invierte pues ya no se trata de elucidar el modo humano de temporalizarse como clave para explicar una metafísica del tiempo (cfr. Lavelle, 2005) entendida como temporalidad del ser en general, es decir, ya no se trata de pasar de la “temporalidad extático-horizontal” como sentido del ser del *Dasein* en dirección a la “temporalidad como sentido del ser en general”, sino que la metafísica del tiempo en cuanto tal, la “temporalidad del sentido del ser en general” entendida como el instante isocrónico de la eternidad -cuya fuente última es su originario devenir indiferenciado- precede a toda reflexión sobre el modo humano de temporalizarse. En todo caso, cualquier elucidación del modo de ser del tiempo en el hombre, pongamos por caso su modo de temporalizarse, orientarse al mal y no al bien, sólo se puede explicar a partir de una teleología temporal previa cuya fuente de emanación es el núcleo del tiempo mismo (cfr. Courtine, 1990a: 203-236, 1990b: 237-259). Dicho de otra forma, a partir de reconocer que la esencia del tiempo es la eternidad como eterno devenir móvil del tiempo, explicar la temporalización, debe partir del núcleo de la temporalidad *per se* y desde allí explicar su actualización instantánea que culmina en el hombre. Si dicho proceso ha de ser la clave exegética que explique los diferentes niveles de estratificación de la temporalidad y no un mero espontaneísmo, entonces, una fenomenología de la eternidad como temporalidad originaria, como “temporalidad del sentido del ser en general”, que se consuma en la movilidad del viviente debe implicar la descripción de los diferentes estratos y entes en los cuales la teleología, que parte del devenir de Dios, llega a efectivizarse en la temporalización humana del mal.

V. El enriquecimiento de la noción de horizonte temporal

En virtud del análisis precedente que comenzó explicitando el desplazamiento en la estructura de la temporalidad originaria desde su carácter extático horizontal hacia el de horizonte en cuanto tal, podemos señalar que se produce, luego de la publicación de *Sein und Zeit*, una progresiva modificación terminológica y conceptual. Particularmente esta modificación se expresa en un viraje de la atención desde la noción de “temporalidad extático-horizontal” centrada en el *Dasein* hacia una noción de “temporalidad como sentido del ser en general” que ya no centrada en una forma de existencia o de subjetivación, sea definida como vida fáctica o como *Dasein*. De este modo, esta última tiende a convertirse, gracias a la exégesis del tratado de Schelling, en la temporalidad originaria en tanto Heidegger concibe a la eternidad progresivamente como núcleo temporal de todo proceso temporal de emanación del ser. Con lo cual la eternidad expresada en el instante se vuelve una temporalidad del ser en todo su proceso de manifestación, esto es, se vuelve una “temporalidad del sentido del ser en general”. Por lo tanto, conceptualmente “temporalidad originaria”, “temporalidad del sentido del ser en general” y “eternidad como dirección teleológica del devenir del ser” se convierten en tres términos que designan la dirección esencial del tiempo.

A nuestro juicio, una vez concebida la eternidad en esta función móvil puede ser considerada el horizonte temporal del sentido del ser en cuanto tal, con lo cual la

noción de “esquema temporal” queda relegada como explicación por resultar asociada exclusivamente a la temporalidad extático-horizontal. De allí que la transición hacia la temporalidad originaria comprendida como instante-eternidad en tanto sentido del ser en general, implique una mayor importancia asignada a dos nociones, la de horizonte, término netamente fenomenológico y la de devenir, término tomado de la filosofía schellingiana en su acepción teleológica; el privilegio dado a estos dos términos se orienta en detrimento de la noción de esquema. Por todo ello consideramos probada la hipótesis conductora señalada al comienzo de este trabajo que Heidegger interpreta la noción de “eternidad (*Ewigkeit*)” desarrollada por Schelling en 1809 como una forma específica de “temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*)”, particularmente como “temporariedad del sentido del ser en general”. El resultado de este proceso es un fortalecimiento del tiempo concebido como horizonte originario del ser en cuanto tal y de sus diferentes estratos de manifestación, divinos y humano-antropológicos.



Notas

- 18 Resulta útil a los efectos de resaltar la originalidad de este análisis del vínculo eternidad-instante en la filosofía de Schelling, un autor idealista, comparar este tratamiento con un análisis semejante realizado también por Heidegger de la noción de eternidad en el concepto de eterno retorno de Nietzsche: “La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina del eterno retorno de lo mismo (*Die metaphysische Grundstellung Nietzsches ist durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen bezeichnet*)... La doctrina contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad. La desolación y el desconuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente. Por ello, apenas la oímos, la rechazamos inmediatamente. Nos resistimos a ella con tanto más vigor en la medida en que encontramos que no se la puede “demostrar” del modo en que uno se imagina corrientemente una “demostración”. Por eso no es de sorprender que escandalice y que se trate, más mal que bien, de arreglar cuentas con ella con diferentes escapatorias. O bien se la expulsa simplemente de la filosofía de Nietzsche, o bien se la registra sólo forzosamente como integrante de la misma bajo la presión del hecho de su inoportuna presencia. En este caso se la explica como algo extravagante e inadmisibles, que solo debe valorarse como una profesión de fe personal pero que no pertenece al auténtico sistema de la filosofía nietzscheana. O por el contrario se la presenta como algo totalmente obvio, lo que resulta tan superficial y arbitrario como su eliminación, pues en esencia la doctrina sigue siendo algo extraño... Ante la variedad de confusión y perplejidad respecto de la doctrina nietzscheana del eterno retorno es necesario decir de antemano y en un primer momento sólo pude hacérselo en la forma de una afirmación: que la doctrina del eterno retorno de lo mismo es la doctrina fundamental de la filosofía de Nietzsche (*die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist die Grundlehre in Nietzsches Philosophie*). Sin esta doctrina como fundamento, su filosofía es cómo un árbol sin raíz”. Heidegger (2008 a: 225-226). Los términos destacados en bastardillas y entrecomillados son de Heidegger. Es decir, la noción de “eternidad” en el concepto de Nietzsche “eterno retorno de lo mismo” expresa, según Heidegger, la posición metafísica fundamental de Nietzsche, una preocupación por definir ontológicamente a la totalidad de lo ente desde una perspectiva metafísica clásica, esto es, substancialista, contrastando así este carácter metafísico con el que Heidegger le asigna a la noción de eternidad elaborada por Schelling: como un devenir imposible de ser fijado. (*En página 57*.)
- 19 Estableciendo nuevamente una confrontación con el análisis que el propio Heidegger lleva adelante del mismo concepto en la filosofía de Nietzsche ha de señalarse que el devenir entendido como eterno se constituye, para Nietzsche, en una consistencia, en una constancia. El devenir del mundo es finito y al mismo tiempo al volver sobre sí, se convierte en “un devenir constante, es decir, eterno (*ein ständiges Werden, d.h. ewig*)”. Pero este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, “acontece constantemente en un tiempo infinito (*in unendlicher Zeit ständig geschieht*)”, con lo cual no acaba una vez que se ha agotado sus posibilidades finitas. Desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y ha de seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro. Con lo cual la articulación del devenir como finito en un tiempo infinito da como resultado una fijación repetitiva de ese devenir, este tiene que volverse constante, y parece repetirse infinitamente siempre las mismas opciones finitas. El devenir eterno en la filosofía de Nietzsche contiene para Heidegger una interpretación metafísica de la noción de eternidad que contrasta con la interpretación que puede realizarse del concepto de eternidad en la filosofía media Schelling.

Dice Heidegger específicamente sobre este carácter constante de lo eterno en Nietzsche: “Ahora bien, el devenir del mundo transcurre en un tiempo sin fin (infinito), tanto hacia adelante como hacia atrás, tiempo que tiene un carácter real. Si el devenir finito (*endliche Werden*) que transcurre en ese tiempo infinito (*in solcher unendlichen Zeit*) hubiera podido alcanzar una situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación no ha sido alcanzada nunca; es decir, aquí: no puedo existir en absoluto. Por lo tanto, el devenir del mundo, al ser finito y al mismo tiempo al volver sobre sí, es un devenir *constante*, es decir, eterno (*Das Weltwerden ist daher als endliches und zugleich in sich zurücklaufendes ein ständiges Werden, d.h. ewig*). Pero puesto que este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en un tiempo infinito (*Da dieses Weltwerden jedoch als endliches Werden in unendlicher Zeit ständig geschieht*), y puesto que no acaba una vez que se ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro. Dado que la totalidad del mundo es finita en cuanto a las formas de su devenir, pero a nosotros nos resulta prácticamente inconmensurable, las posibilidades de variación de su carácter general son sólo finitas, pero para nosotros tienen siempre la apariencia de infinitud, puesto que son inabarcables, y por lo tanto la apariencia de algo siempre nuevo. Y puesto que la conexión de efectos entre los procesos del devenir individuales, finitos por su número, es cerrada, cada proceso, en su vuelta atrás, arrastra todo lo pasado, y, al actuar hacia adelante, simultáneamente lo empuja (*Und da der Wirkungszusammenhang zwischen den einzelnen, der Zahl nach endlichen Werdevorgängen ein geschlossener ist, muß jeder Werdevorgang im Rücklauf alles Vergangene nach sich ziehen, bzw., indem er vorauswirkt, zugleich vor sich her stoßen*). Esto implica: todo proceso del devenir tiene que volver a traerse a sí mismo; él y todo lo demás retorna como lo mismo. El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir del mundo tiene que ser un retorno de lo mismo (*Die ewige Wiederkunft des Ganzen des Weltwerdens muß eine Wiederkehr des Gleichens sein*)”. Heidegger (2008 a: 330-331). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger. (En página 57.)

Bibliografía

- » Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Biblioteca Clásica, Gredos.
- » Benz, E. (1955). *Schelling Werden und Wirken seines Denkens*. Zürich: Rhein-Verlag.
- » Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Blust, F.-K. (1987). *Selbsheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*. Würzburg: Königshausen-Neumann.
- » Bouton, CH. (1999). «Que m'est-il permis d'espérer?»: le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger. *Archives de Philosophie*, 62, 47-69.
- » Buchheim, T. (1996). Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur *Freiheitschrift*. En *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Stuttgart-Bad Cannstatt 5, 223-239.
- » De Farías Blanc, M. (1995). De l'idée à l'Ereignis: la lecture heideggeriane de l'ontologie de Hegel, en *Heidegger Studien*, Berlín: Duncker & Humboldt 11, 67-92.
- » Courtine, J. (1990a). Du Dieu en devenir à l'être à venir. En *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*. París: Editions Galilée.
- » Courtine, J. (1990b). Histoire supérieure et système des temps. En *Extase de la Raison, Essais sur Schelling* (pp.237-259). París: Editions Galilée.
- » Courtine, J. (1998). Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger. En Benoyst, J. et Merlini F. (Eds.). *Après la fin de l'Histoire, Temps, monde historicité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- » Dahlstrom, D.O. (1995). *Heidegger's and Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism. The review of Metaphysics, Washington D.C., Septiembre 1995, Vol. XLIX, Número 1, The Catholic University of America*, 95-115.
- » Dastur, F. (1996). Le projet d'une "cronologie philosophique" et la première interpretation de Kant. En Courtine, J. (Eds.). *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (pp. 113-130). París: J. Vrin.
- » Derrida, J. (1994). Ousia y Gramme. Nota sobre una Nota de *Sein und Zeit*. En *Márgenes de la Filosofía* (pp. 63-102). Madrid: Cátedra, 2. edición.
- » Düsing, K. (1980). Objektive und Subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kant Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption. *Kant Studien*, 1-34.
- » Escudero, J., A. (1995). Der Junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage. En *Heidegger Studien* (pp. 93-116). Volumen 11, Berlin: Duncker & Humboldt.
- » Figal, G. (1996). *Gegenständlichkeit, Das hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- » Figal, G. (2007). Heidegger als Aristoteliker. *Heidegger Jahrbuch 3* (pp. 53-76). Freiburg, München: Karl Alber Verlag.
- » Figal, G. (1988). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main: Beltz Athenäum.
- » Gander, H. (2001). *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- » Greisch, J. (1996). La "Tapisserie de la vie" le phénomène de la vie et ses interpretations dan les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger. En Courtine, J. (Ed.). *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (131-152). Paris: Vrin.
- » Greisch, J. (1996). The eschatology of being and the God of time in Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, 4:1, 17-42.
- » Haar, M. (1996). Le moment, l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927). En Courtine, J. (ed.). *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la acticité à la Métaphysique du Dasein* (67-90). Paris: Vrin.
- » Habermas, J. (1992). Kommunikative Freiheit und negative Theologie. En Angehrn, E. et Eitel, H. et Lohman, I. et Lohman, G. (Eds.). *Dialektischer Negativismus, Michael Theunissen zum 60. Geburtstag* (15-34). Berlín: Suhrkamp.
- » Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe* 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- » Heidegger, M. (1989). *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemayer.
- » Heidegger, M. (1997). *Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel und Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, (Sommersemester 1929)*, *Gesamtausgabe* 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, *Gesamtausgabe* 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, (Wintersemester 1929/1930)*, *Gesamtausgabe* 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Heidegger, M. (1995). Heidegger Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus, Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das menschliche Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände (1809)*, (I. Trimester 1941 / Seminar Sommersemester 1941), *Gesamtausgabe* 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Heidegger, M. (1999). *Hölderlin Hymnen „Germanien“ und „der Rhein“*, *Gesamtausgabe* 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- » Heidegger, M. (1992). *Hölderlins Hymne „Andenken“*, *Gesamtausgabe*, 52. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- » Heidegger, M. (1993). *Hölderlin Hymne „Der Ister“*, *Gesamtausgabe* 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- » Heidegger, M. (1989). *Intépretations phénoménologiques d' Aristote (Natorps Bericht)* (1922). Paris: T.E.R..
- » Heidegger, M. (2008 a). *Nietzsche I*, *Gesamtausgabe* 6.1. Stuttgart: Klett-Cotta.
- » Heidegger, M. (2008 b). *Nietzsche I*, *Gesamtausgabe* 6.2. Stuttgart: Klett-Cotta.
- » Heidegger, M. (1995). *Phänomenologische Interpretation Kants Kritik der reine Vernunft*, *Gesamtausgabe* 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- » Heidegger, M. (1995). *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Max Niemeyer.
- » Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*, *Gesamtausgabe* 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- » Heinemann, F. H. (1913). *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, Giesen, A. Töpelmann.
- » Heinz, M. (1982). *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie in Früherwerk Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen-Neumann.
- » Heinz, M. (2001). Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge. En *Martin Heidegger Sein und Zeit* (169-198). Berlin: Akademie, Berlin.
- » Held, K. (2005). Phänomenologie der „eigentlichen Zeit“ bei Husserl und Heidegger. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 4, 251-273.
- » Henningfeld, J. (2001). *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängende Gegenstände<*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Jankélévitch, V. (1933). *L'odyssée de la conscience dan la dernière philosophie de Schelling*. París: Arcan.
- » Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- » Kisiel, T. (1996). L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation. En Courtine (Comp.). *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (205-220). París: J. Vrin.
- » Lavelle, L. (2005). *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- » Lindner, K. (1996). Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*. En *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Stuttgart-Bad Cannstatt 5, 299-304.
- » Lythgoe, E. y Rossi, A. L. (2016). *Ser y Tiempo. Singularidad y Comunidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- » Malabou, C. (1996). Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojeve. En *Philosophie, Hegel: études*. París: Les Éditions de Minuit 52, 37-53.
- » Másmela, C. (2000). *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta.
- » Mesch, W. (2003). *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles und Plotin und Agustinus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Pascal, D. (1998). *De l'Absolu a l'Historie*. París: Presses Universitaires de France.
- » Peetz, S. (1995). *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling. El Sistema de la Libertad*. Barcelona: Herder Editorial S.L.
- » Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y Narración*. Madrid: Siglo XXI.
- » Rosales, A. (1978). Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en "Ser y Tiempo" de Heidegger. *Revista Venezolana de Filosofía*. Caracas, Universidad Simón Bolívar. Sociedad Venezolana de Filosofía, 8, 83-96.

- » Schelling, F. (1995). *Die Weltalter*. En *Ausgewählte Schriften*, Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft.
- » Schelling, F. (1998). *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaux*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Scheier, A. (1996). Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitschrift*. En *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana 5*, 28-39.
- » Schulte, CH. (1991). *Radikale Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- » Schurr, A. (1974). *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*. Bad-Cannstadt: Frommann-Holzboog.
- » Siemeck, M. (1996). Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff. En *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana 5*, 40-50.
- » Sommer, Ch. (2007). Mut und Angst vor dem Tode. Aristoteles und Luther in Heideggers *Sein und Zeit*. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Tomo 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 221-237.
- » Taminiaux, J. (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.
- » Theunissen, M. (1991). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Frankfurt am Main, Suhrkamp, Taschenbuch Verlag.
- » von Herrmann, F.W. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Volpi, F. (1996). La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d-Aristote. En Courtine, J. (Ed.). *Heidegger 1919-1929 De l'Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein* (33-66). Paris: Vrin.
- » Walton, R. (1993). *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto.
- » Werner, M. (1971). *Heidegger and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press.
- » Wieland, W. (1956). *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- » Wiemel, W. (1987/1988). Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung S.S. 1942, GA 53. *Heidegger Studien*, Berlin: Duncker & Humboldt, 3/4, 41-60.