

# LA TEMPOREIDAD EXTÁTICO-HORIZONTAL COMO ORIGEN DE LA TRASCENDENCIA DEL DASEIN

ECSTATIC-HORIZONTAL TEMPORALITY AS THE ORIGIN OF DASEIN'S TRASCENDENCY

CARLOS DI SILVESTRE

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. carlosds@logos.uncu.edu.ar

RECIBIDO EL 17 DE AGOSTO DE 2010 Y APROBADO EL 30 DE SEPTIEMBRE DE 2010

## RESUMEN      ABSTRACT

El artículo examina un aspecto relevante de la interpretación heideggeriana del tiempo como temporeidad del Dasein: su determinación como *horizonte trascendental* de la comprensión del ser en general. Si bien es cierto que Heidegger abandona el proyecto ontológico, diseñado en *Ser y tiempo*, de una interpretación *temporaria* del sentido del ser, el artículo intenta mostrar que, en textos posteriores, mantiene y profundiza su concepción de la temporeidad como horizonte trascendental de comprensión. Para ello, ofrece una reconstrucción de la noción de *esquema horizontal* de los éxtasis tempóreos, a fin de aclarar en qué sentido el tiempo constituye el origen ontológico del ser-en-el-mundo (trascendencia) como ámbito abierto de manifestación significativa.

This article examines a eminent aspect of the Heideggerian interpretation of the time as temporality of Dasein: its determination as *transcendental horizon* of the comprehension of Being in general. In spite of the fact that Heidegger abandons the on *Being and Time* designed ontological project of a *temporal* interpretation of the meaning of Being, the article tries to show that in posterior texts maintains and deepens his conception of the temporality as transcendental horizon of comprehension. In order to do so, it offers a reconstruction of notion *horizontal schema* of the temporal Ecstases, in order to explain how the time is the ontological origin of the being-in-the-world (transcendence) as open space for the sense apparition.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

esquema horizontal, Heidegger, ser-en-el-mundo, temporeidad, trascendencia.

being-in-the-world, Heidegger, horizontal schema, temporality, transcendence.

El propósito fundamental del proyecto teórico contenido en *Ser y tiempo* es, como se sabe, la elaboración concreta de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Para ello, Heidegger se propone como meta *provisional* llevar a cabo una interpretación del tiempo como *horizonte de posibilidad* de toda comprensión del ser. Pero en la parte publicada de la obra, más exactamente, en su segunda sección, titulada “Dasein y temporeidad”, la interpretación heideggeriana no llega aún al punto donde se habría alcanzado la mencionada meta provisional. En efecto, la segunda sección contiene ciertamente una interpretación del tiempo como temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein, es decir, como fundamento ontológico de la estructura del cuidado (*Sorge*) y, en cuanto tal, como tiempo originario a partir del cual se deriva la comprensión usual, “vulgar”, y filosófica del tiempo como tiempo-ahora. Sin embargo, estos desarrollos no contienen aún la anunciada interpretación del tiempo como *horizonte trascendental* de la comprensión del ser en general, temática que debió ser expuesta en la tercera sección del tratado, titulada “Tiempo y ser”<sup>1</sup>. El mismo Heidegger aclara posteriormente que el plan diseñado en SZ no pudo ser cumplido a causa de dificultades insalvables, vinculadas fundamentalmente con la pervivencia del lenguaje de la metafísica en la Ontología fundamental<sup>2</sup>. Estas dificultades lo condujeron finalmente al abandono del proyecto ontológico de hacer comprensible el sentido del ser a través de una interpretación temporaria (*temporale*) del ser en cuanto tal, interpretación que debía transformarse a su vez en el hilo conductor para la destrucción de la historia de la ontología.

Sin embargo, el abandono del mencionado proyecto ontológico-histórico no implica que Heidegger haya abandonado también su concepción de la temporeidad como horizonte trascendental de la comprensión del ser. Antes bien, esta concepción de la temporeidad se mantiene posteriormente y es explicitada de un modo sistemáticamente consistente. Ella supone que el ser-en-el-mundo, en cuanto estructura de *trascendencia*, es un fenómeno que se constituye tempóreamente, es decir, que se origina en la temporización *extático-horizontal* del ser del Dasein. El presente estudio se propone aclarar este punto, apenas esbozado en SZ, y que, por ende, requiere de un examen de textos heideggerianos del período inmediatamente posterior al *Hauptwerk* de 1927. A partir de ellos explicaremos, en primer término, el sentido de la caracterización del ser-en-el-mundo como trascendencia. Luego,

<sup>1</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, 17a. ed., Tübingen, 1993. §§ 5, 8. En adelante SZ.

<sup>2</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin. “Brief über den Humanismus”. In: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, p. 328.

realizaremos una reconstrucción de la noción de *esquema horizontal* de la temporeidad y, finalmente, mostraremos cómo esta noción provee la base explicativa para la interpretación de la temporeidad como origen de la trascendencia.

## 1. EL SER-EN-EL-MUNDO COMO ESTRUCTURA DE TRASCENDENCIA

La noción de trascendencia ocupa un lugar relativamente marginal en SZ<sup>3</sup>. Sin embargo, luego va ganando en importancia hasta culminar en el escrito *Vom Wesen des Grundes*<sup>4</sup> de 1929, donde se convierte en uno de los ejes centrales de la reflexión. Por ello, en lo que sigue nos ocuparemos fundamentalmente de este texto para mostrar el fenómeno al que apunta la caracterización del ser-en-el-mundo como trascendencia.

La palabra ‘trascendencia’ significa, indica Heidegger, sobrepasamiento [Überstieg]. Lo que trasciende, lo trascendente, es aquello que lleva a cabo algo así como un sobrepasar [übersteigen] y se mantiene en él. La trascendencia, entendida como sobrepasamiento, mienta un “acontecimiento” [Geschehen] constitutivo del ser del Dasein. Es decir, en cuanto perteneciente al Dasein, la trascendencia no es uno de los múltiples modos posibles de comportamiento respecto del ente, que pueden o no tener lugar fácticamente, sino que es “la constitución fundamental de este ente [el Dasein] que acontece antes de todo comportamiento”<sup>5</sup>. Formalmente, el fenómeno de la trascendencia como sobrepasamiento consta de tres momentos constitutivos: 1) el sobrepasamiento puede entenderse como una “relación” que se extiende “desde” algo “hacia” algo, 2) al sobrepasamiento así entendido le pertenece entonces aquello *hacia lo que* [Woraufzu] se dirige, que habitualmente recibe el nombre inadecuado de “lo trascendente”, 3) en el sobrepasamiento siempre hay algo que es a su vez sobrepasado.

En relación con el momento 3, Heidegger señala que “lo que es sobrepasado es precisa y únicamente *el ente mismo*, concretamente cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado para el Dasein, y

<sup>3</sup> La noción aparece sólo en el importante § 69 c) de SZ, titulado “El problema tempóreo de la trascendencia del mundo”, que analizaremos en la sección 2.

<sup>4</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen des Grundes”. In: Wegmarken, 1929. p. 123-175. En adelante WG. El texto fue publicado por primera vez en 1929 como contribución al tomo homenaje a Edmund Husserl con ocasión de su 70 cumpleaños.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 137.

por tanto *también y precisamente* ese ente como el cual 'él mismo' existe"<sup>6</sup>. De acuerdo con ello, el Dasein, en cuanto trasciende, se sobrepasa a sí mismo como ente que existe y, a la vez, sobrepasa a todo ente que no es él mismo, pero que de algún modo se muestra o puede ser descubierto por él. En cuanto a aquello hacia lo cual el Dasein trasciende (momento 2), Heidegger señala: "Pero si el ente *no* es aquello *hacia lo que* tiene lugar el sobrepaso [*Überschritt*], ¿cómo tiene que ser determinado, buscado en general este 'hacia lo que'? Nosotros llamamos el *mundo* a aquello *hacia lo que* el Dasein como tal trasciende y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*"<sup>7</sup>.

El mundo es aquello hacia lo cual el Dasein, mientras existe, trasciende. En la medida en que el mundo forma parte de la estructura ser-en-el-mundo, el concepto de mundo es un *concepto trascendental*. Por ende, la comprensión adecuada de la trascendencia como ser-en-el-mundo depende de que se comprenda el mundo en un sentido trascendental, por oposición a su sentido filosófico usual. ¿Qué significa pues 'mundo' en sentido trascendental?

El término 'mundo' significa, en un sentido prefilosófico, la totalidad del ente real, donde la unidad del todo es concebida como una simple adición o sumatoria de sus partes. Frente a este modo habitual de entender el mundo, Heidegger define en *WG* cuatro rasgos fundamentales del concepto trascendental de mundo, obtenidos a partir de una serie de referencias a la historia del concepto<sup>8</sup>:

- 1) mundo (*kósmos*) no significa este o aquel ente, ni tampoco el todo del ente como suma de sus partes, sino más bien un *cómo del ser* [*Wie des Seins*] del ente,
- 2) este cómo determina al ente *en totalidad* [*im Ganzen*], lo cual significa que el mundo constituye, en cuanto límite y medida [*Grenze und Maß*], la posibilidad de todo cómo del ser del ente en general,
- 3) este cómo que determina al ente en totalidad es en cierto modo *previo* [*vorgängig*],

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 142-155.

4) este previo cómo del ser del ente en totalidad es *relativo al Dasein*, a pesar de que dicha totalidad abarca a todo ente, incluso al Dasein.

Esta caracterización preliminar del concepto trascendental de mundo tiene que ser comprendida como una reformulación del concepto ontológico-existencial de mundaneidad desarrollado en SZ. El mundo no es un ente ni la unidad de la totalidad de los entes, sino una estructura trascendental de ser, que en cada caso determina el modo (cómo) de mostrarse del ente, es decir, de hacerse comprensible (rasgo 1). En este sentido, el mundo puede ser considerado como el *horizonte significativo* (cómo del ente en totalidad), *sólo* a partir del cual todo ente puede comparecer, esto es, puede mostrarse de un modo determinado, puede mostrarse en un *cómo* de su ser (rasgo 2). El sobrepasamiento hacia el mundo como aquello hacia lo que se dirige la trascendencia implica entonces la comprensión o apertura *previa* del horizonte significativo que posibilita la manifestación del ente en totalidad (rasgo 3). En efecto, “el comprender en cada caso anticipativo-abarcante [*das je vorgreifend-umgreifende Verstehen*] de esta totalidad es el sobrepasamiento hacia el mundo”<sup>9</sup>.

Ahora bien, el rasgo característico esencial del concepto trascendental de mundo es el mencionado en último término: el mundo en cuanto relativo al Dasein o, más concretamente, en cuanto forma parte de la estructura ser-en-el-mundo. La siguiente cita ilustra y aclara esta determinación:

En el ser de este ente [el Dasein] *le va su poder-ser*. El Dasein es de tal modo que existe *por-mor-de sí*. Pero si en el sobrepasamiento hacia el mundo ante todo se temporiza [*sich zeitigt*]<sup>10</sup> la mismidad, entonces el mundo se muestra como aquello por mor de lo cual el Dasein existe. El mundo tiene el carácter fundamental del por-mor-de (...) y esto en el sentido originario de que el mundo ante todo predona [*vorgibt*] la posibilidad interna de todo por-mor-de ti, de él, de eso, etc., determinado fácticamente<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>10</sup> Heidegger introduce en WG el verbo *sich zeitigen* sin ninguna aclaración terminológica previa acerca del significado rector de la expresión en el contexto de su concepción del tiempo como temporeidad del Dasein. Por ello, los traductores apelan al significado habitual de *zeitigen* para la versión castellana: ‘madurar’ y ‘producir’ (Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. H. Cortéz y A. Leyte (Trads). Madrid, 2000. n. 83, p. 135). Sin embargo, en el marco de este estudio podemos traducir con pleno sentido *sich zeitigen* como ‘temporizarse’.

<sup>11</sup> Cfr. HEIDEGGER. *Vom Wesen des Grundes*, Op. cit., p. 157.

El mundo en cuanto aquello hacia lo que el Dasein trasciende tiene primariamente el carácter de aquello *por mor de lo cual* el Dasein existe y, en este sentido, es “relativo” al Dasein. En cuanto horizonte significativo para la manifestación del ente, el mundo no es un dominio abierto que, por así decirlo, se limita a extenderse por delante del Dasein. Antes bien, en la trascendencia hacia el mundo se constituye o, mejor, se temporiza la propia *mismidad* del Dasein. Esto implica que, en cuanto horizonte de manifestación, el mundo provee al Dasein la posibilidad interna para la apropiación significativa no sólo del ente que se muestra, sino también de sí-mismo, es decir, de las propias posibilidades en las que el Dasein se proyecta. Por ello, el texto señala que el mundo predona la posibilidad interna de todo *por-mor-de*, de toda posibilidad fáctica del Dasein. “El mundo como totalidad no ‘es’ un ente, sino aquello a partir de lo cual el Dasein *se da a entender* respecto de qué ente y cómo *puede* comportarse. Que el Dasein ‘se’ da entender a partir ‘de su’ mundo, significa entonces: en este llegar-a-sí a partir del mundo se temporiza el Dasein como un *sí-mismo* (...)”<sup>12</sup>.

La trascendencia hacia el mundo acontece entonces como la apertura previa de un horizonte significativo a partir del cual el Dasein puede comprenderse a sí mismo y a todo ente que se muestra dentro del horizonte. En este sentido, la apertura previa del mundo en cuanto tal provee el “ámbito de irrupción”<sup>13</sup> para las posibilidades fácticas proyectadas en cada caso por el Dasein. Pero la trascendencia hacia el mundo, entendida como el acontecimiento que predona dicho ámbito de irrupción, no puede ser concebida a su vez como la proyección de una determinada posibilidad de existencia. Heidegger se refiere al acontecer de la trascendencia como proyección, pero no como una proyección entre otras, sino como “el proyecto originario [*ursprüngliche Entwurf*] de las posibilidades del Dasein”<sup>14</sup>. La trascendencia hacia el mundo consiste pues en el proyecto originario del horizonte o ámbito de irrupción para el pleno ejercicio de la existencia.

Por su parte el ente, en cuanto aquello que siempre es sobrepasado en la trascendencia, no es sobrepasado en el sentido de que es simplemente pasado por alto. Por el contrario, en el proyecto del mundo el ente es lo

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Heidegger utiliza esta expresión para referirse al mundo: “El acontecer de la trascendencia (...) es la construcción del ámbito de irrupción [*Einbruchspielraum*] para el respectivo y fáctico *mantenerse* del Dasein fáctico en medio del ente en total” (*Ibid.*, p. 170).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 158.

que propiamente se manifiesta, es decir, lo expresamente aprehendido, lo *temático*, mientras que el mundo en cuanto horizonte es aquello que permanece siempre *atemático*. En el trato inmediato con el ente, el mundo no es aprehendido como tal, sino sólo tácitamente, permanece, por así decirlo, en el trasfondo, precisamente para que el ente respectivo pueda manifestarse a partir de él. Por ello, Heidegger caracteriza el proyecto del mundo como *sobreproyecto* [*Überwurf*]:

Pero el proyecto del mundo es, en la medida en que él no aprehende propiamente lo proyectado, también siempre *sobreproyecto* del mundo proyectado más allá del ente. Sólo el proyecto previo posibilita que el ente como tal se manifieste. Este acontecer del sobreproyecto proyectante, en el que se temporiza el ser del Dasein, es el ser-en-el-mundo<sup>15</sup>.

El fenómeno al que se refiere la caracterización del ser-en-el-mundo como trascendencia consiste entonces en el sobreproyecto originario del mundo como horizonte de manifestación del ente en totalidad<sup>16</sup>. Y en consideración de este fenómeno, Heidegger caracteriza al Dasein trascendente como *Weltbildend*, como aquel que configura el mundo<sup>17</sup>. El Dasein trascendente puede configurar o formar [*bilden*] el mundo en un triple sentido: 1) como aquel que hace acontecer el mundo, que en cierto modo lo produce, 2) como aquel que, mediante la “producción” del mundo, provee una imagen [*Bild*] originaria (el cómo), que no es aprehendida como tal, 3) como aquel que, mediante dicha imagen originaria, provee el modelo [*Vorbild*] para todo ente que se manifiesta, incluso el Dasein mismo<sup>18</sup>.

En los textos citados anteriormente, Heidegger pone en conexión, si bien de modo tangencial, el fenómeno de la trascendencia con la temporización del ser del Dasein. Esta conexión no es casual sino que tiene un fundamento sistemático. Si la trascendencia o el sobrepasamiento, concebido como el proyecto originario del mundo, constituye el acontecimiento fundamental del ser del Dasein y si

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>16</sup> En WG Heidegger interpreta la trascendencia no sólo como proyecto originario del mundo, determinación a la que sin embargo le corresponde un “puesto privilegiado” (*Ibid.*, p. 165): al fenómeno pertenecen también la implicación en el ente (Cfr. *Ibid.*, p. 166-167) y el comportarse del Dasein respecto del ente (*Ibid.*, p. 168). Estas determinaciones son de hecho reformulaciones de los momentos ser-ya-en y ser-cabe de la estructura del cuidado expuesta en SZ § 41.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 158.

<sup>18</sup> Para un desarrollo más extenso de la idea del Dasein como *Weltbildend*, Cfr. HEIDEGGER, Martin. Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. 2a. ed., Frankfurt a. M. 1992, §§ 64-76.

este ser se funda ontológicamente en la temporeidad, entonces la trascendencia debe tener de algún modo su origen en la temporeidad. Esto implica que la trascendencia tiene que mostrarse también como un modo fundamental de temporización de la existencia. En este sentido, “la trascendencia tiene su raíz en la *esencia* del tiempo, es decir, en su constitución extático-horizontal”<sup>19</sup>. Sin embargo, fuera de esta breve aunque importante indicación, en WG Heidegger no avanza en el examen del origen tempóreo de la trascendencia. En efecto, en nota a pie de página se lee: “la interpretación tempórea [*zeitliche*] de la trascendencia se deja completamente al margen, de modo intencionado, en la presente consideración”<sup>20</sup>. Tenemos pues que abandonar WG para encontrar un análisis del origen tempóreo de la trascendencia.

## 2. EL CARÁCTER HORIZONTAL DE LA TEMPOREIDAD

Un tratamiento expreso y relativamente detallado de la conexión entre trascendencia y temporeidad lo encontramos en las lecciones universitarias sostenidas por Heidegger con posterioridad a la publicación de SZ<sup>21</sup>. Al respecto, la tesis heideggeriana es: “La trascendencia del ser-en-el-mundo se funda en su totalidad específica en la originaria unidad extático-horizontal de la temporeidad”<sup>22</sup>. “La posibilidad interna de la trascendencia es, así lo afirmo, el tiempo como temporeidad originaria”<sup>23</sup>.

Ya en el § 69 c) de SZ encontramos una primera indicación, breve pero muy significativa, acerca del origen tempóreo de la trascendencia. En este contexto, la interpretación está guiada por la siguiente pregunta conductora: “¿cómo es ontológicamente posible algo así como un mundo en su unidad con el Dasein?”<sup>24</sup>. Esta pregunta interroga por la condición de posibilidad de la apertura del mundo a partir de la aperturidad [*Erschlossenheit*] del Dasein. Por ello, lo que está en cuestión no es la determinación de las condiciones existenciales de posibilidad de *un modo* determinado de ser-en-el-mundo, sino el fundamento ontológico

<sup>19</sup> Op. cit., p. 166.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, nota 60.

<sup>21</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). 3a. ed., Frankfurt a. M. 1997, §§ 20, 21. En adelante *GPh*. También *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt a. M. 1978, §§ 12, 13. En adelante *MAL*.

<sup>22</sup> HEIDEGGER. *Grundprobleme der Phänomenologie*, Op. cit., p. 429.

<sup>23</sup> HEIDEGGER. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Op. cit., p. 252.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 364.

de la *unidad* de la estructura ser-en-el-mundo *en cuanto tal*, es decir, de la unidad del ser-en o aperturidad con el mundo entendido como significatividad. En relación con este problema, es preciso destacar que el concepto de significatividad no se refiere sólo a la conexión mutua de los respectos remisionales que conforman el contexto pragmático, sino que también comprende “la conexión originaria de los respectos-para [Um-zu-Bezüge] con el por-mor-de”<sup>25</sup>. La pregunta por la condición de posibilidad de la apertura del mundo interroga precisamente por el *fundamento* ontológico de esta conexión originaria. El fundamento de la unidad de la significatividad, es decir, de la unidad de la estructura ser-en-el-mundo, no puede ser otro que la temporeidad, pero en un determinado sentido:

*La condición tempóreo-existencial de posibilidad del mundo reside en que la temporeidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte. Los éxtasis no son simplemente salidas hacia [Entrückungen zu] (...). Más bien pertenece al éxtasis un ‘hacia qué’ [Wohin] de la salida. A este ‘hacia qué’ del éxtasis lo llamamos esquema horizontal*<sup>26</sup>.

En este texto Heidegger introduce una nueva e importante determinación de la estructura de la temporeidad: le pertenece un *horizonte* [Horizont]. De acuerdo con ello, la temporeidad se temporiza como *unidad extático-horizontal*. La tesis heideggeriana dice entonces que la unidad extática de la temporeidad es la condición existencial de posibilidad de la apertura del mundo *en la medida en que a tal unidad extática le es constitutiva un horizonte*. A su vez, la unidad extática de la temporeidad tiene un carácter horizontal debido a que a *cada éxtasis*, en cuanto salida hacia..., le pertenece esencialmente un hacia-qué de la salida, que no es propiamente un *terminus ad quem* determinado sino un *esquema horizontal*. El § 69 c) de SZ explicita también el específico esquema horizontal que corresponde a cada uno de los tres éxtasis tempóreos:

El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el Dasein viene *venideramente* hacia sí, de un modo propio o impropio, es el *por-mor-de sí*. El esquema en el que en la disposición afectiva el Dasein está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el *ante-qué* de la condición de arrojado o, correlativamente, como el a-qué del estar entregado. Caracteriza la estructura horizontal del *haber-sido*. Existiendo por mor de sí en el estar

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>26</sup> *Cfr. Ibidem.*

entregado a sí mismo como arrojado, el Dasein, en cuanto ser-cabe..., es también presentante. El esquema horizontal del *presente* se determina por medio del *para*<sup>27</sup>.

El cuadro siguiente presenta los éxtasis tempóreos y sus correspondientes esquemas horizontales:

Éxtasis tempóreo	Esquema horizontal
Futuro	Por-mor-de sí [ <i>Umwillen seiner</i> ]
Haber-sido	Ante-qué [ <i>Wovor</i> ] de la condición de arrojado
Presentación	Para [ <i>Um-zu</i> ]

Cada una de las nociones que, en este estadio avanzado de SZ, Heidegger presenta como esquemas horizontales de los éxtasis tempóreos, había sido ya presentada y analizada en la primera sección de SZ. El por-mor-de sí mienta una estructura fundamental del ser del Dasein: el ser-posible en cuanto aquello que, abierto en el comprender proyectante, *le va* en cada caso al Dasein existente<sup>28</sup>. El ante-qué de la condición de arrojado [*Geworfenheit*] mienta también una estructura fundamental del ser del Dasein: la facticidad, abierta en la disposición afectiva, en el respectivo estado de ánimo, y *ante* la cual el Dasein está siempre ya arrojado o a la cual está siempre ya entregado<sup>29</sup>. El “para” se refiere, en cambio, a un carácter de ser del ente intramundano, más exactamente, a la estructura remisional de los útiles<sup>30</sup>. En vista de este nuevo paso de la interpretación, cabe entonces preguntar: ¿en qué sentido cada una de estas estructuras ontológicas tiene que ser comprendida *como horizonte* del éxtasis respectivo? ¿Qué significa la tesis de que ellas constituyen un *esquema* horizontal? Para responder estas preguntas debemos examinar antes lo que caracteriza en general al concepto de esquema horizontal. En *MAL*, Heidegger ofrece una serie de indicaciones al respecto<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 84, 143-145.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, § 29.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, § 15.

<sup>31</sup> Cfr. HEIDEGGER. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Op. cit., p. 269-275.

La noción de horizonte, tal como es comprendida habitualmente, mienta el límite o la periferia del campo de visión que se tiene desde una determinada posición del “espectador”. Frente a este concepto habitual, Heidegger señala que la noción de horizonte, término que procede del griego ὀρίζειν, no está referida primariamente al ver o al intuir, sino que significa simplemente “lo que delimita, lo que rodea, la *circunscripción* [Umschluß]”<sup>32</sup>. Esta caracterización inicial orienta la interpretación heideggeriana de la horizontalidad en una dirección definida: la noción de horizonte no es determinada a partir de la intuición, de la percepción o, en general, a partir de la relación sujeto-objeto en cuanto relación de conocimiento, sino a partir del ser del Dasein como *cuidado*. El horizonte en cuanto horizonte de los éxtasis tempóreos no circunscribe el campo de la mirada “teorética” –ni tampoco el campo de la acción “práctica”–, sino el ámbito del proyecto del cuidado. En este sentido, Heidegger observa expresamente que los éxtasis tempóreos no son “ningún saber algo, ninguna conciencia, y menos aún un ver”<sup>33</sup>.

La noción de horizonte como hacia-qué de la salida extática implica una importante determinación de la estructura de los éxtasis tempóreos. En efecto, a partir de la noción de éxtasis como salida hacia..., como “rpto” o “impulso” [Schwung]<sup>34</sup>, no es posible en principio determinar aquello hacia lo que los éxtasis se dirigen o, más exactamente, aquello que los éxtasis *abren*. Sin esta determinación del hacia-qué, los diversos éxtasis no podrían ser diferenciados en su específico modo de apertura y, en última instancia, serían inconcebibles. Por ello, la concepción de la temporeidad extática sólo puede ser suficientemente comprendida cuando el respectivo hacia-qué de los éxtasis es incluido expresamente en el concepto pleno de temporeidad. Los éxtasis de la temporeidad:

(...) no son simplemente salidas hacia (...), no son en cierto modo salidas hacia la nada, sino que ellos tienen en cuanto salidas hacia (...), a causa de su respectivo carácter extático, un *horizonte perteneciente al éxtasis mismo* y prefigurado [vorgezeichnet] a partir del modo de la salida, es decir, a partir del modo del futuro, del haber-sido y del presente”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Cfr. *Ibid.*, p. 263: “Espera, retención y presentación no son sólo el modo de aprehensión del luego, entonces y ahora, el modo de la conciencia de ello, sino ellos mismos el origen; la espera no es un modo de la conciencia del tiempo, sino el tiempo mismo en un sentido originario y propio”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>35</sup> HEIDEGGER. Grundprobleme der Phänomenologie, Op. cit., p. 428.

Los esquemas horizontales *pertenecen* a la estructura de los respectivos éxtasis tempóreos. Pero esto sólo implica que los esquemas están *ahí, abiertos* con la respectiva apertura extática. En este sentido, la relación de los éxtasis y sus respectivos horizontes no debe ser comprendida como un modo de la relación intencional, esto es, de la relación entre *intentio* e *intentum*<sup>36</sup>. Pues, por un lado, la apertura extática del Dasein no tiene el sentido de una conciencia-de, de un *consciente* estar dirigido hacia, y, por otro lado, los horizontes no son propiamente un correlato de los éxtasis, esto es, *algo determinado* que se presenta y se opone a los éxtasis. Por ello, la trascendencia hacia el mundo, en cuanto fundada en la temporización extático-horizontal, implica también, como hemos visto, un sobrepasamiento de todo ente determinado. En y con la apertura extática, los horizontes están simplemente abiertos como aquello que *delimita* o *circunscribe* los éxtasis. “Todo éxtasis se circunscribe [*umschließt*] a sí mismo, y por cierto precisamente como ἔκστασις”<sup>37</sup>. El horizonte, en cuanto aquello que circunscribe el respectivo éxtasis, constituye una suerte de “figura abarcante”<sup>38</sup>, que en sí misma es indeterminada en cuanto a su contenido, que está en cierto modo “vacía”, pero que sin embargo determina de antemano el ámbito de lo que puede ser abierto o descubierto por el Dasein, de lo que en general es *comprensible* a partir de ella. Heidegger ilustra esta función posibilitante y a la vez delimitante de los esquemas horizontales del siguiente modo:

Ciertamente, en el estar a la espera mismo no se encuentra en sí nada determinado, ella [la espera] por sí no puede nunca decidir inequívocamente lo que sobre su base puede ser esperado y el modo como se lo espera. Sin embargo, la salida como tal predona [*vorgibt*] algo: lo futuro [*das Künftige*] en cuanto tal, la futuridad en general, es decir, la posibilidad pura y simple. El éxtasis no produce a partir de sí algo posible determinado, sino más bien el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual puede ser esperado algo posible determinado<sup>39</sup>.

Y así como el éxtasis del futuro en cuanto estar a la espera predona o prefigura la posibilidad en general (el por-mor-de sí) como su horizonte,

<sup>36</sup> Para la interpretación heideggeriana de la intencionalidad y la determinación de sus momentos estructurales como *intentio* e *intentum*, Cfr. Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs (1925), 2a. ed., Frankfurt a. M. 1988, § 5, Grundprobleme der Phänomenologie, Op. cit., §§ 9, 15 y Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Op. cit., § 9.

<sup>37</sup> HEIDEGGER. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Op. cit., p. 269.

<sup>38</sup> Cfr. OPILIK, Klaus. Transzendenz und Vereinzelung. München: Freiburg, 1993. p. 115: “Der Horizont, der die Ekstasen jeweilig ‘umschließt’, verleiht ihr erst eine umrissene Gestalt (Schema)”.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 269.

también en los restantes éxtasis, haber sido y presentación, se encuentra prefigurado el respectivo esquema horizontal. En efecto, como quedó expuesto en SZ, el éxtasis del haber-sido abre en general la facticidad, la *condición de arrojado*, como su horizonte, sólo ante el cual el Dasein puede asumirse como el ente que ya es (repetición) o cerrando el cual el Dasein se olvida radicalmente a sí mismo. Del mismo modo, el éxtasis de la presentación abre de antemano la estructura de la *remisión* (el “para”) como su horizonte, sólo dentro del cual el Dasein puede descubrir el ente intramundano como útil. De esta manera, mediante el respectivo esquema horizontal queda delimitada y prefigurada la apertura de los éxtasis en una dirección específica, que distingue la apertura de cada éxtasis de la de los restantes.

En el existir fáctico, la vaciedad y generalidad de los horizontes está siempre ya determinada por lo que en cada caso queda abierto o descubierto en ellos: “Con el Da-sein fáctico queda siempre proyectado en el horizonte del futuro un poder-ser, en el horizonte del haber-sido queda abierto el ser-ya y en el horizonte del presente queda descubierto el objeto de ocupación [*Besorgtes*]”<sup>40</sup>. Sin embargo, en cuanto figuras vacías que circunscriben los éxtasis, los esquemas se distinguen de lo que puede ser abierto o descubierto fácticamente a partir de ellos, de todo lo que puede mostrarse “a su luz”. Así, en la medida en que se distinguen de todo ente, ningún esquema horizontal es espacio-temporal, es decir, “no está localizado ni espacial ni temporalmente en sentido habitual”<sup>41</sup>. Así como los éxtasis tempóreos no son estructuras “temporales”, tampoco los esquemas horizontales son horizontes “espaciales”, sino *espacios abiertos de significación*, de manifestación significativa, de comprensibilidad para todo ente.

Ahora bien, en el espacio abierto de manifestación lo que se manifiesta es el ente respectivo, no el horizonte mismo. En este sentido, Heidegger muestra que, en el trato ocupado con los útiles, la estructura de la remisión, si bien ha sido comprendida, permanece inmediatamente atemática y es el útil respectivo o la obra lo que se muestra en un primer plano<sup>42</sup>. Lo mismo ocurre en relación con la autocomprensión inmediata del Dasein: si bien el Dasein se proyecta constantemente en posibilidades, el ser-posible *en cuanto tal* permanece oculto, de modo

<sup>40</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 365.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Op. cit., p. 269.

<sup>42</sup> Cfr. Op. cit., § 15.

que el Dasein tiende a interpretarse pre-ontológicamente a partir del ente intramundano en cuanto ente real. Entonces, el horizonte permite “ver”, en el sentido más amplio, lo que se muestra en él, pero él mismo “no puede justamente ser, en tanto que directa y unívocamente temático, tema de un aprehender. El horizonte tiene que ser no-temático [*untematisch*], pero no obstante ser visto. Sólo así puede convertirse en tema lo que comparece en él como tal”<sup>43</sup>. El hecho de que permanezcan *inmediatamente* atemáticos, constituye pues un rasgo distintivo fundamental de los esquemas horizontales. En cuanto espacios de manifestación significativa, es inherente a los horizontes del tiempo originario permanecer inmediatamente atemáticos, a fin de que lo que se muestra en ellos pueda mostrarse temáticamente.

### 3. LA TEMPOREIDAD HORIZONTAL COMO ORIGEN DE LA TRASCENDENCIA

En la medida en que los esquemas horizontales forman parte de la estructura de los éxtasis tempóreos, ellos no *son*, sino que cada horizonte “se temporiza en y con el éxtasis, él es su *ekstema*”<sup>44</sup>. En este texto Heidegger utiliza la expresión ‘*ekstema*’ con el propósito de poner de relieve la derivación morfológica de : κστήμα a partir de ἔκστασις, de modo análogo a como se forman σύστημα a partir de σύντασις ο σύνημα a partir de σύνθεσις. De este modo, procura subrayar también la unidad fenoménica de éxtasis y esquema. Pero, ¿qué sucede cuando la unidad fenoménica de éxtasis y esquema es considerada desde la perspectiva de la unidad de los tres éxtasis?

Futuro, haber-sido y presentación se temporizan como una unidad extática. En esta unidad extática se funda a su vez la unidad originaria de los esquemas horizontales: la temporeidad se temporiza como una unidad extático-horizontal. Y puesto que los esquemas horizontales constituyen una unidad originaria, Heidegger habla de “el horizonte de la temporeidad total”<sup>45</sup>. Este *horizonte uno* de la temporeidad, constituido a partir de la unidad de los esquemas, es el horizonte de toda posible apertura del ser y descubrimiento del ente, esto es, “determina aquello *respecto de lo cual* [*Woraufhin*] el ente que existe fácticamente está esencialmente *abierto*”<sup>46</sup>. En este sentido, el horizonte

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1991. p. 123.

<sup>44</sup> HEIDEGGER. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Op. cit., p. 269.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, Sein und Zeit. Op. cit., p. 365.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

uno de la temporeidad comprende y posibilita la co-originaria apertura del propio ser del Dasein como ser-posible en el horizonte del futuro y como ser-arrojado en el horizonte del haber-sido y la apertura del ser del respectivo ente que comparece dentro del mundo en el horizonte de la presentación. Esto implica que la unidad de los horizontes de la temporeidad constituye el *horizonte trascendental* "de toda comprensión del ser en general"<sup>47</sup>, es decir, de toda posible apertura significativa del ser del ente por parte del Dasein.

La unidad de los esquemas horizontales así comprendida es entonces la condición *tempórea* de posibilidad de la apertura del mundo y, en cuanto tal, el fundamento de la unidad de la estructura ser-en-el-mundo, es decir, el origen ontológico de la trascendencia. "La unidad esquemática del horizonte de la temporeidad no es otra cosa que la condición tempórea de la posibilidad del mundo y de su pertenencia esencial a la trascendencia"<sup>48</sup>. En efecto, si la unidad del ser-en-el-mundo consiste en la conexión originaria de los respetos-para con el respectivo por-mor-de sí, entonces el mundo en cuanto significatividad sólo puede ser *proyectado* en y con la apertura tempórea del ser del Dasein. Y esto se debe a que la unidad originaria de los esquemas horizontales posibilita la conexión de los respetos-para (esquema de la presentación) con el arrojado por-mor-de sí (esquemas del futuro y del haber-sido) del Dasein. La unidad de los horizontes tempóreos constituye pues originariamente el *ahí* [*Da*], el ámbito de sentido abierto para el pleno ejercicio del ser del Dasein como cuidado.

A partir de la aclaración de la fundación ontológica del mundo en la temporeidad en tanto que extático-horizontal, es posible también comprender en todo su alcance el sentido de la tesis heideggeriana acerca de la pertenencia del mundo a la estructura de ser del Dasein. En efecto, puesto que la apertura del mundo se funda en la temporización extático-horizontal del Dasein, no es posible afirmar que el mundo *es* en los diversos sentidos de ser de lo intramundano, es decir, el mundo no es a la mano ni tampoco es algo real<sup>49</sup>. Antes bien, desde el punto de vista ontológico, sólo puede decirse que el mundo *existe* en el sentido de que *está ahí* [*ist da*], extático-horizontalmente abierto. "En la medida en que el Dasein se temporiza, *es* también un mundo (...) Él 'está ahí' [*ist da*] con el fuera-de-sí [*Außer-sich*] de los éxtasis. Si ningún Dasein existiera, tampoco estaría 'ahí' un mundo"<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>48</sup> HEIDEGGER. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Op. cit., p. 269-270.

<sup>49</sup> El mundo no es, sino que "mundeá" [*weltet*] a partir de la temporización extático-horizontal: "Lo esquemático se temporiza oscilando como un mundear [*welten*]" (*Ibid.*, p. 270).

<sup>50</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 365.

Heidegger se refiere al peculiar carácter ontológico del mundo también mediante la tesis de que el mundo es *nada* (*nihil*). Pero el mundo puede ser caracterizado como nada no en el sentido de un *nihil negativum*, esto es, como pura y simple negación vacía de algo. Antes bien:

El mundo es nada en el sentido de que no es ningún ente [*nichts Seiende ist*]. Ningún ente y sin embargo algo, que hay [*etwas, was es gibt*]. El 'es' [alemán], que da este no-ente, no es ello mismo ente, sino que es la temporeidad que se temporiza. Y lo que ésta temporiza como unidad extática es la unidad de su horizonte: el mundo. El mundo es la nada, que se temporiza originariamente, lo que en y con la temporización surge [*Entspringende*] pura y simplemente –nosotros lo llamamos por eso el *nihil originarium* [nada originaria]<sup>51</sup>.

Mediante esta concepción del mundo como *nihil originarium* y, en cuanto tal, como horizonte *que surge* en y con la unidad de los esquemas de los éxtasis, la interpretación de la temporeidad como origen de la trascendencia alcanza su punto más extremo. En este punto, Heidegger determina la temporeidad como *principio productivo* del ser del Dasein en un sentido ontológico-trascendental. “Así se muestra entonces la peculiar productividad interna de la temporeidad en el sentido de que el producto es precisamente una nada peculiar: el mundo”<sup>52</sup>. Desde el punto de vista sistemático, éste es el resultado más relevante de la introducción del carácter horizontal en la determinación de la estructura de la temporeidad<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Op. cit., p. 272.

<sup>52</sup> *Ibidem*. El término “productividad” que Heidegger utiliza en este contexto para caracterizar a la temporeidad extático-horizontal en cuanto origen de la trascendencia procede de Kant, quien concibe a la imaginación pura como una *facultad productiva* en sentido trascendental. “Kant se ha topado por primera vez con la productividad del ‘sujeto’ en su doctrina de la imaginación productiva trascendental” (*Ibidem*).

<sup>53</sup> En la concepción heideggeriana del tiempo como temporeidad, la introducción de los esquemas horizontales tiene también otra función sistemática, que en el proyecto ontológico diseñado en *SZ* (Cfr. Prólogo, §§ 5, 6) es ciertamente la más relevante: la de posibilitar la interpretación temporaria [*temporale*] del ser en cuanto tal, es decir, la determinación originaria del sentido del ser a partir del tiempo en cuanto horizonte trascendental de toda comprensión del ser, y, sobre su base, la destrucción de la historia de la ontología. Puesto que la tercera sección de la segunda parte y toda la tercera parte de *SZ*, que debían desarrollar este conjunto de problemas, no fueron publicadas posteriormente, el mencionado proyecto ontológico de *SZ* permaneció públicamente inconcluso. Sin embargo, en los §§ 20 y 21 de *GPh* Heidegger desarrolla un análisis del esquema horizontal del éxtasis de la presentación, al que comprende como *presencia* [*Praesenz*], a partir del cual esboza una interpretación temporaria del ser como ser a la mano y de la “tesis kantiana” sobre el ser como posición. Para el análisis de la génesis textual y de la articulación temática de *GPh* en conexión con el proyecto ontológico-histórico de *SZ*, Cfr. VON HERRMANN, F.-W. Heideggers ‘Grundprobleme der Phänomenologie’. Zur ‘Zweiten Hälfte’ von Sein und Zeit. Frankfurt a. M. 1991.

Pero la productividad de la temporeidad es una productividad *interna*, en el sentido de que queda excluido de antemano cualquier tipo de “fundamento” subyacente a la temporeidad misma, que a su vez pudiera producir la predonación de los esquemas horizontales y ser el origen del horizonte-mundo. El carácter productivo y originario de la temporeidad implica que la predonación del respectivo horizonte, la delimitación esquemática de los éxtasis, tiene lugar “en y con” la temporización de la temporeidad misma. En cuanto extática, la temporeidad pre-figura, pre-delinea, sus propios esquemas horizontales. En este sentido, Heidegger caracteriza la temporización de la temporeidad como “autoproyecto originario” [*ursprüngliche Selbstentwurf*]<sup>54</sup>. El acontecer de la trascendencia como sobreproyecto de un mundo encuentra entonces su origen ontológico en el autoproyecto originario de la temporeidad. En cuanto autoproyecto originario, la temporeidad es “*Origo der Transzendenz*”<sup>55</sup> o “*Ur-transzendenz*”<sup>56</sup>, origen de la trascendencia o trascendencia originaria: el pluridimensional salir extático hacia el horizonte respectivo que *ha sobrepasado ya* todo lo que puede ser abierto o descubierto en él, todo lo que puede ser significativamente apropiado por el Dasein. “Este oscilar [*Schwingen*] de los éxtasis que se temporizan es en cuanto tal la sobreabundancia [*Überschwung*], teniendo en cuenta todo posible ente que puede ingresar fácticamente en un mundo”<sup>57</sup>.

## OBSERVACIONES FINALES

A partir del examen del carácter horizontal de la estructura de la temporeidad puede verse claramente que las fórmulas “horizonte de posibilidad” u “horizonte trascendental”, con las que Heidegger caracteriza el tiempo originario en lugares clave de *SZ*, no son usadas de modo incidental, sino antes bien elegidas por razones estrictamente sistemáticas. En efecto, en la medida en que la unidad de los esquemas horizontales delimita de antemano el pluridimensional espacio de significación abierto en la temporización del ser del Dasein, el tiempo en cuanto temporeidad extática constituye el “horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general”<sup>58</sup>. A través de esta determinación del tiempo en *SZ* quedaron sistemáticamente conectadas, por un lado, la

<sup>54</sup> HEIDEGGER. Grundprobleme der Phänomenologie, Op. cit., p. 436.

<sup>55</sup> HEIDEGGER. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Op. cit., p. 272.

<sup>56</sup> Cfr. OPILIK. Op. cit., p. 123.

<sup>57</sup> Op. cit., p. 270.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Sein und Zeit. Op. cit., p. 1.

interpretación ontológico-existencial de la temporeidad como origen de la trascendencia y, por otro lado, la interpretación ontológico-temporaria del sentido del ser en cuanto tal, de manera que la interpretación temporaria del ser tenía que ser preparada por una previa interpretación existencial del tiempo.

Ahora bien, la caracterización del tiempo originario como *horizonte trascendental* en SZ tiene principalmente el propósito de señalar hacia la pregunta por el sentido del ser, hacia la problemática de la temporariedad del ser [*Temporalität des Seins*], y no hacia la cuestión del origen tempóreo de la trascendencia del Dasein, aún cuando en el § 69 c) la noción de esquema horizontal es introducida de modo sumario. Por ello, el hecho de que Heidegger haya renunciado a la publicación de "Tiempo y ser" y de la anunciada segunda parte de SZ, condujo a la convicción generalizada de que la concepción de la temporeidad como horizonte trascendental de la comprensión del ser había llegado a un punto de estancamiento irreversible y estaba, por así decirlo, exhausta.

Sin embargo, como hemos intentado mostrar en el presente trabajo, lo cierto es que Heidegger no sólo no abandonó sino que, antes bien, profundizó, en sus lecciones universitarias de los años posteriores a la publicación de SZ, la concepción de la estructura extático-horizontal de la temporeidad como base explicativa para la comprensión del origen ontológico de la trascendencia y de la aperturidad del Dasein. Y a pesar del abandono progresivo de la terminología característica de la Ontología fundamental, que incluye la prescindencia de términos de inequívoca raigambre metafísica como 'ontología', 'trascendencia', 'horizonte trascendental', 'condición de posibilidad' o 'esquema', la conexión sistemática entre temporeidad y trascendencia del Dasein en el sentido aquí analizado se afianza como una posición en la que Heidegger permanece. En este sentido, dicha conexión se convierte en el hilo conductor de la reflexión heideggeriana acerca del tiempo después de la llamada *Kehre* (viraje) en el planteo de la cuestión del ser. Así, tanto en los manuscritos de 1936-1938, denominados *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*, como en la célebre conferencia de 1962, titulada *Zeit und Sein*, Heidegger piensa el tiempo en cuanto origen del *ahí* como *espacio-tiempo* [*Zeit-Raum*]. En esta fórmula, el término 'espacio' no se refiere al concepto físico-categorial de espacio, sino que mienta el ámbito abierto en y con los éxtasis tempóreos: el *ahí* o, de acuerdo con la fórmula preferida en este contexto tardío, *el claro* [*Lichtung*] *del ser*:

El espacio-tiempo como la unidad de temporización y espacialización [*Räumung*] originarios es él mismo originariamente el sitio-instantáneo [*Augenblicks-Stätte*], éste la abismal y esencial espacio-temporeidad de la apertura de la ocultación, es decir, del ahí<sup>59</sup>.

Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto, que se ilumina [*lichtet*] en el extenderse mutuo [*Einander-sich-reichen*] de futuro, haber-sido y presente. Solamente esto abierto y sólo ello concede su posible extensión al espacio que nos es conocido habitualmente. El iluminador extenderse mutuo de futuro, haber-sido y presente es él mismo pre-espacial; sólo por ello puede espaciar, es decir, dar espacio<sup>60</sup>.

#### REFERENCIAS

- HEIDEGGER, Martin. (1925). Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs. 2a. Ed. Frankfurt a. M. 1988.
- \_\_\_\_\_. (1927). Die Grundprobleme der Phänomenologie. 3a. Ed. Frankfurt a. M. 1997, §§ 20, 21.
- \_\_\_\_\_. (1928). Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_. (1929). "Vom Wesen des Grundes". In: Wegmarken. pp. 123-175.
- \_\_\_\_\_. (1969). Zur Sache des Denkens. Tübingen.
- \_\_\_\_\_. (1976). "Brief über den Humanismus". In: Wegmarken, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_. (1991). Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_. (1992). Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. 2a. Ed. Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_. (1993). Sein und Zeit. 17a. ed., Tübingen
- \_\_\_\_\_. (1994 ). Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). 2a. Ed. Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_. (2000). Hitos. Cortéz, H. y Leyte, A. (Tr.). no. 83.
- OPILIK, Klaus. (1993). Transzendenz und Vereinzelung. München: Freiburg.
- VON HERRMANN, F.-W. (1991). Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von Sein und Zeit. Frankfurt a. M.

<sup>59</sup> HEIDEGGER, Martin. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), 2a. ed., Frankfurt a. M., 1994. p. 384.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. p. 14-15.