

# Filosofie

N r. 46 (2/2020)

- |   |   |
|---|---|
| José María ZAMORA CALVO                               | <i>Stoic Politeia Revisited</i>   |
| Adriana NEACȘU  | <i>Human Mantic Art and Divine Mantic Art. Iamblichus' Criticism on Divination Common Forms</i>                     |
| Ionuț RĂDUICĂ   | <i>Revoluția copernicană în interpretarea lui Hans Blumenberg</i>   |
| Adrian NIȚĂ   | <i>Leibniz's Quasi-monism</i>   |
| Vicente Lozano DÍAZ                                   | <i>Reality and Knowledge in Henri Bergson</i>   |
| Fernando GILABERT                                     | <i>Aeternitas vs à&amp;gt;: Heidegger y la ruptura con la teología</i>  |
| Adrian HAGIU  | <i>Despre abuzul hermeneutic: problematica sinelui la Paul Ricœur și Galen Strawson</i>                             |
| Anna IVANOVA  | <i>The Problem of the Criterion and the Disparities between the Epistemic and the Linguistic Norms of Knowledge</i> |
| Marcin CZAKON   | <i>Mathematical Structuralism and Purely Formal Theory</i>  |
| D. PANDEESWARI,<br>A. HARIHARASUDAN,<br>Sebastian KOT | <i>Paradigm of Postmodern Paranoia in Preeti Shenoy's Life Is What You Make It and Wake Up, Life Is Calling</i>     |
| Vasile HATEGAN  | <i>Philosophical Meditation, a Tool for Personal Development and Leadership</i>                                     |
| Ana BAZAC   | <i>Cum trebuie să privim popularizarea științei? Cu un studiu al cazurilor Mircea Malită și Solomon Marcus</i>      |
| Tetiana TSYMBAL                                       | <i>Women's Emigration in Contemporary Ukraine: Social and Philosophical Aspects</i>                                 |
| <i>Recenzie</i>                                       |   |
| Armand A. VOINOV                                      | <i>ALASDAIR MACINTYRE, The Unconscious: a Conceptual Analysis</i>   |

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

---

Filosofie

Nr. 46 (2/2020)

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 46 (2/2020)  
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES*, nr. 46 (2/2020)  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

*We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.*

*Annals of The University of Craiova. Philosophy Series* publishes two issues per year, in June and December. The journal is *available in print, but it is also* available for download as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Ştefan Viorel Ghenea, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași  
**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples "Federico II"  
**Giuseppe Cascione**, University of Bari  
**Gabriella Farina**, "Roma Tre" University  
**Vasile Muscă**, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca  
**Niculae Mătăsaru**, University of Craiova  
**Alessandro Attilio Negroni**, University of Genoa  
**Ionuț Răduică**, University of Craiova

**Adrian Niță**, "C. Rădulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology of the Romanian Academy  
**Vasile Sălan**, University of Craiova  
**Giovanni Semeraro**, Federal University of Rio de Janeiro  
**Alexandru Surdu**, Romanian Academy  
**Tibor Szabó**, University of Szeged  
**Cristinel Nieu Trandafir**, University of Craiova  
**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretary:** Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)  
webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)  
Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases**:

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der literatur Mainz, ICI World of Journal.

## CUPRINS

José María ZAMORA CALVO, <i>Stoic Politeia Revisited</i>	5
Adriana NEACŞU, <i>Human Mantic Art and Divine Mantic Art. Iamblichus' Criticism on Divination Common Forms</i>	19
Ionuț RĂDUICĂ, <i>Revoluția copernicană în interpretarea lui Hans Blumenberg</i>	37
Adrian NIȚĂ, <i>Leibniz's Quasi-monism</i>	47
Vicente Lozano DÍAZ, <i>Reality and Knowledge in Henri Bergson</i>	61
Fernando GILABERT, <i>Aeternitas vs ἀεί: Heidegger y la ruptura con la teología</i>	75
Adrian HAGIU, <i>Despre abuzul hermeneutic: problematica sinelui la Paul Ricœur și Galen Strawson</i>	92
Anna IVANOVA, <i>The Problem of the Criterion and the Disparities between the Epistemic and the Linguistic Norms of Knowledge</i>	107
Marcin CZAKON, <i>Mathematical Structuralism and Purely Formal Theory</i>	117
D. PANDEESWARI, A. HARIHARASUDAN, Sebastian KOT, <i>Paradigm of Postmodern Paranoia in Preeti Shenoy's Life Is What You Make It and Wake Up, Life Is Calling</i>	135
Vasile HAȚEGAN, <i>Philosophical Meditation, a Tool for Personal Development and Leadership</i>	163
Ana BAZAC, <i>Cum trebuie să privim popularizarea științei? Cu un studiu al cazurilor Mircea Malița și Solomon Marcus</i>	176
Tetiana TSYMBAL, <i>Women's Emigration in Contemporary Ukraine: Social and Philosophical Aspects</i>	213
<b>Recenzie</b>	
ALASDAIR MACINTYRE, <i>The Unconscious: a Conceptual Analysis</i> . New York and London, Routledge, 2004, 122 p.	
Armand A. VOINOV	231
AUTHORS/CONTRIBUTORS	235
CONTENTS	237

# AETERNITAS VS $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ : HEIDEGGER Y LA RUPTURA CON LA TEOLOGÍA

Fernando GILABERT<sup>1</sup>

**Abstract:** Martin Heidegger's conference *Der Begriff der Zeit* (1924) is one of the key texts to understand the genesis of *Sein und Zeit* (1927), considered one of the most important works not only of the author but also of the philosophy of the 20th century. In this conference, the existential analysis is exposed, reflected through *Dasein*'s concept, which will then constitute the basis of the fundamental ontology on which the whole 1927 text is based. This ontology has as one of its pillars the temporality of existence. Our work in the present study will consist of showing how also this conception of time supposes a rupture of the philosophical thought of Heidegger with theology.

**Keywords:** Heidegger, theology, phenomenology, time, previous science.

## 1. Introducción: Heidegger en 1924

El siguiente estudio son reflexiones acerca del hiato establecido entre la filosofía y la teología en el pensamiento de Martin Heidegger en los años en que está labrando la que será su obra magna, *Sein und Zeit*<sup>2</sup>. Esa ruptura con la teología es fundamental para entender toda la fenomenología existencial que desarrolla en aquellos años. Es por eso que nuestro cometido es establecer cuáles son las características de esa separación que realiza previamente a la conferencia que impartió en la sede de la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de Julio de 1924. En la misma, ya está dada de antemano esa ruptura como uno de los puntos fundamentales para entender el análisis existencial que allí se esboza. Haremos entonces una arqueología conceptual de las primeras ideas expuestas en esa ponencia, relacionadas con la temporalidad, para mostrar como la separación de ambas disciplinas no es baladí en el camino para establecer la ontología fundamental que se persigue en *Sein und Zeit*.

La conferencia en cuestión, titulada *Der Begriff der Zeit*, está recogida en el volumen 64 de las obras completas (*Gesamtausgabe*) del autor alemán, formando pareja con un tratado inédito de idéntico título, redactado sobre

---

<sup>1</sup> Heidegger Archive, University of Seville, Spain.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2005.

la base de aquella disertación poco tiempo después de presentarla ante los teólogos marburgueses<sup>3</sup>. Cabe señalar que el texto recogido no fue publicado en vida y la versión editada está elaborada a partir de los apuntes de dos manos anónimas que asistieron a la conferencia. Heidegger destruyó el escrito original, como muchas de sus obras en el camino a la publicación de *Sein und Zeit*, teniendo presente la redacción del tratado homónimo que tampoco vió la luz. Ésto sirve para fomentar el halo místico de que *Sein und Zeit*, la considerada su obra magna y publicada en 1927, es una obra sin historia<sup>4</sup>.

En aquel año, Heidegger ejercía de docente en la Philipps-Universität de la ciudad del valle del Lahn. Allí había acudido al obtener una plaza académica que le diera la posición y derechos de un profesor ordinario<sup>5</sup>, ya que el exiguo sueldo de *Privatdozent* que recibía en Friburgo no le permitía alimentar a una familia ya de cuatro miembros<sup>6</sup>. Estamos en la época en que Heidegger descubre que él es Heidegger<sup>7</sup>, y se lanza a atacar todo aquello que consideraba obsoleto dentro de la filosofía, incluso la fenomenología trascendental de su maestro Edmund Husserl, a pesar de seguir denominándose públicamente su discípulo<sup>8</sup>. También estaban los rumores de que se había alejado de la fe, los cuales eran bastante importantes en una ciudad donde se respiraba un ambiente protestante<sup>9</sup>. Esos rumores fueron alimentados con la conferencia sobre la que fundamos nuestro estudio, donde se rompe el vínculo entre la teología y la filosofía, al ser presentadas como dos disciplinas sin nada en común pero que la

<sup>3</sup> Heidegger, M. *Der begriff der Zeit* (1924). Hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004. En adelante BZ.

<sup>4</sup> La idea de *Sein und Zeit* como una obra sin historia se ve reforzada por la biografía intelectual de Heidegger realizada por Otto Pöggeler (y tutorizada por el propio Heidegger), donde se ignoran todas las pequeñas obras no publicadas en vida y destacando sólo las lecciones impartidas en esos años de redacción. En su descargo, podemos advertir que el material de las conferencias son notas sueltas y apuntes de oyentes y que lo que se destruyó fue por ser considerado preludios incompletos de una obra mayor. v. Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1983.

<sup>5</sup> Heidegger, M.; Jaspers, K. *Briefwechsel 1920-1963*. Hg. W. Wiemel; H. Saner. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990. p. 34.

<sup>6</sup> Safranski, R. *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Tusquets, 2007. p. 160.

<sup>7</sup> "...entdeckt Heidegger, daß er Heidegger ist". Ib. p. 161.

<sup>8</sup> Ib.

<sup>9</sup> Ib. p. 162.

tradición se empeña en ligar. Para Heidegger, lo que separa a dichas disciplinas es el concepto de tiempo que manejan una y otra, por lo que la ponencia que traemos a colación nos introduce en esa problemática.

De este modo, la aburrida ciudad de Marburgo fue el punto donde comenzaron a tomar forma las desavenencias con lo aprendido en Friburgo, permitiendo el desarrollo de una filosofía propia que tomará una forma excelsa con la redacción de *Sein und Zeit*, cuya redacción inició el año anterior<sup>10</sup>, aun siendo asistente de Husserl. En esta ciudad del Hesse, dos personas dejan su impronta en la trayectoría vital de Heidegger: Hanna Arendt y Rudolf Bultmann. De la primera poco diremos en este estudio, a pesar de la transcendencia de su relación con el rey secreto de la filosofía, como le llamó muchos años después<sup>11</sup>. El segundo si tiene aquí más importancia al ser quien organiza la ponencia en que ponemos el foco. Bultmann, profesor titular de teología, entabla rápidamente amistad con Heidegger debido al interés en la teología de Karl Barth. A partir del encuentro, tomará muchos elementos del pensamiento heideggeriano para crear una teología de la desmitologización. Porque para el de Meßkirch, y de esto tomó buena nota Bultmann, la teología debía de hallar de nuevo la palabra que llamase a la fe y a conservarse en ella, considerando el teólogo su crítica a la metafísica como un conato de desmitologización. Por su parte, Heidegger acepta la teología de Bultmann bajo el presupuesto de que la fe en ningún caso puede ser asunto de la filosofía<sup>12</sup>.

## 2. Raíces teológicas y fenomenológicas

Creemos firmemente que una de las premisas de Heidegger al impartir esta conferencia es el tomar distancia respecto de la teología, estableciendo una separación entre ésta y su pensamiento. Así, no deja de resultar significativo que escogiera para hacer público este alejamiento un encuentro con teólogos. La problemática asociada al vínculo entre filosofía y teología tuvo desde el principio una importancia especial en su pensamiento. Su andadura académica comenzó con la marca del catolicismo, con trabajos de claro corte religioso, debido en gran parte a la ayuda económica para sus estudios que le proporcionó la Iglesia Católica<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ib. p. 153.

<sup>11</sup> Arendt, H. "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt". *Merkur* XXIII, 10. 1969. p. 893.

<sup>12</sup> v. Safranski, R. Op. cit. pp. 167-170.

<sup>13</sup> Ib. p. 83.

De ahí que todos los trabajos anteriores a su estudio de habilitación sobre Duns Scotus<sup>14</sup>, publicado en 1915, tengan como referencia última el catolicismo, hasta el punto de haberse encaminado al noviciado de la *Societas Iesu* de Loyola a fin de ser ordenado sacerdote<sup>15</sup>. Pero finalmente, unas molestias cardiopáticas le determinaron como no apto para el presbiterado: Tal vez el corazón se puso en guardia contra los planes de la cabeza<sup>16</sup>.

La influencia católica fundamental de sus primeros años comenzó a resquebrajarse cuando tomó contacto con el pensamiento de Husserl, figura filosófica que supuso un giro hacia la fenomenología del joven Heidegger<sup>17</sup>. En el momento en que expone *Der Begriff der Zeit*, ya ha tomado distancia, como decíamos, de la fenomenología trascendental de Husserl, encaminándose hacia un filosofar propio. Pero no puede negar su influencia cuando intenta acercarse "a las cosas mismas", aunque también es consciente de que no puede ser una mera especulación frente a los encubrimientos artificiales del mundo fruto de la dogmática establecida<sup>18</sup>. En 1924 ya no es el método fenomenológico husserliano la guía, sino el desarrollo de una fenomenología propia y original, de corte existencialista<sup>19</sup>, lo que prima en su pensamiento. Heidegger señala los límites husserlianos porque Husserl, al salvar los fenómenos, agudiza el sentido del encuentro con lo ente pero sin plantearse en qué sentido es ente el hombre.

La ruptura con el pensamiento de Husserl vino determinada por la influencias de las lecturas que hizo de Dilthey y Kierkegaard. El primero mostró a Heidegger como la teoría del yo trascendental, al considerarse más allá de la historia, es imposible, puesto que toda filosofía ha de enmarcarse históricamente<sup>20</sup>. Kierkegaard, por su parte, le proporcionó la

<sup>14</sup> Heidegger, M. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Recogido en *Fruhe Schriften* (1912-1916). Hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.

<sup>15</sup> v. Safranski, R. Op. cit. p. 38.

<sup>16</sup> "Vielleicht hatte sich damals das Herz gewehrt gegen die Pläne des Kopfes". Ib. p. 39.

<sup>17</sup> Ib. p. 65.

<sup>18</sup> Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Hg. P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994. p. 118.

<sup>19</sup> v. Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004.

<sup>20</sup> v. Safranski, R. Op. cit. p. 114.

división entre pensar y existir así como la diferencia entre el hombre de pensar y el hombre de realidad, que puede elegir entre aquello que es pensable<sup>21</sup>. Heidegger pretendía ir más allá de la fenomenología trascendental, que sólo describía las formas en que las cosas se dan en la conciencia orientada teóricamente, porque sólo en circunstancias ocasionales adoptamos la actitud teórica: por lo general nos dedicamos a vivir<sup>22</sup>. La vida fáctica, esto es, la vida "vivida" y no la teorizada, no puede ser observada desde fuera porque siempre pertenecemos a ella, siempre estamos en su interior, "viviendo" sus singularidades. Lo característico de la vida fáctica es el "más-acá". Este "más-acá" confrontará con el "más-allá" de la teología.

De este modo, *Der Begriff der Zeit* supone la doble ruptura con Husserl por un lado y con la teología por otro, las dos raíces fundamentales de su pensamiento.

### 3. En torno al tiempo

La diferencia fundamental que podríamos establecer para delimitar la barrera habida entre la teología y la filosofía es la cuestión del tiempo. Nosotros nos centraremos en la idea de temporalidad que subyace en la conferencia que aquí traemos a colación y no a todo el sentido que tiene el tiempo dentro de los planteamientos de Heidegger. Por todos es sabida la peculiar relación que éste tiene con el concepto de tiempo, tanto el que maneja el vulgo como lo que implica la temporalidad en sí misma. Esta temporalidad está en la ponencia de 1924 fuertemente vinculada a otros dos motivos fundamentales que en ella se plantean, a saber, la finitud y la subjetividad, hasta el punto de poder ser conceptos intercambiables en una estructura metafísica, pero con la particularidad de que cada versión de ellas posee un matiz que las diferencia en el trato cotidiano<sup>23</sup>. Pero aquí sólo nos centraremos en el tiempo, al ser un punto de discordia desde el que parte Heidegger para establecer la franja que separa la teología de la filosofía.

La primera concepción del tiempo que nos sale al paso es la del sentido coloquial que se le da al término, su sentido, por así decirlo, vulgar. Esta noción vulgar de tiempo no es válida para una interpretación justa del

<sup>21</sup> Ib.

<sup>22</sup> Ib. p. 124.

<sup>23</sup> v. Gilabert, F. *Temporalidad, subjetividad y finitud a partir de la conferencia de Martin Heidegger "El concepto de Tiempo"* (1924). Sevilla. Universidad de Sevilla, 2012.

tiempo<sup>24</sup>. Para dicha concepción vulgar, el tiempo es "en" donde ocurren los acontecimientos<sup>25</sup>. Esto es, en ella prima un criterio espacial, como un lugar donde se instalan las cosas. Con esto, vemos que los preludios para pensar el tiempo nos advierten que de él no sabemos nada, que sólo sabemos lo que en él ocurre. Se nos muestra desconocido en tanto que nosotros mismo tenemos también una posición "en" el tiempo. En esa posición es el tiempo mismo quien viene a nuestro encuentro, no hay un reloj permanente que nos lo indique en cuanto tal, más allá de los movimientos fijados por los seres humanos para delimitarlo<sup>26</sup>.

Nosotros, como seres temporales, lo que hacemos es percarnos de los cambios y la duración de los mismos y a partir de ello, fijamos el tiempo. Podríamos decir en base a esa experiencia sin miedo al error que el tiempo es simplemente el cambio, que es una serie de mutaciones en diversas categorías que podemos emplear para "controlar" un segmento "determinado" de un entramado metafísico denominado tiempo. Pero cuando empleamos aquí los términos "determinación" y "control" lo hacemos de forma hipotética, porque la determinación del tiempo y, por ende, el control del mismo, es algo que se nos escapa<sup>27</sup>. Pareciera como si el tiempo real no existiera y, de existir, sólo veríamos el movimiento. No parece, si se piensa a fondo esta concepción vulgar, que exista una entidad material denominada "tiempo", sino que éste sólo fuera un instrumento para medir. Porque el tiempo no es el movimiento, sino que a través de él, del movimiento, intuimos el tiempo<sup>28</sup>.

Pero en Heidegger el tiempo, como aventuramos a partir de la concepción intercambiable con la subjetividad y la finitud, implica una ruptura con lo espacial, lo cual, a la postre, es clave para la diferenciación

---

<sup>24</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Op. cit. p. 304

<sup>25</sup> cfr. Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad espacial y general*. Tr. M. Paredes, Madrid, Alianza, 1995.

<sup>26</sup> Los instrumentos de medida del tiempo, tales como el reloj o el calendario, determinan, más que al tiempo mismo, los movimientos que en él ocurren. De este modo, el reloj sólo es el desplazamiento circular de unas agujas que señalan el espacio que recorren a lo largo de doce horas. Lo mismo vale para el calendario, que únicamente es una sucesión de días que señalan el movimiento alrededor del sol. Los nuevos avances digitales con los que se mide el tiempo, lo que hacen es señalar una sucesión numérica dada "en" el tiempo, pero no señalan el tiempo por sí mismos, necesitan también del movimiento numérico.

<sup>27</sup> BZ. p. 109

<sup>28</sup> Aristóteles. *Physica*. IV. 11, 219a.

entre teología y filosofía. Expongámoslo claro: la espacialidad está ligado esencialmente a la vida mientras que la temporalidad se une a la existencia (*Dasein*)<sup>29</sup>. Los eventos que acaecen en la vida poseen un valor ontológico, todo vale ontológicamente, pero hay en la existencia unas limitaciones que implican a la propia finitud: el nacimiento y la muerte. Situarse entre esas limitaciones implica una toma de decisiones, una necesidad de elegir. Si el tiempo es una vivencia subjetiva que condiciona a la existencialidad debido a su finitud, solo puede subsistir debido a ese decisionismo, donde siempre se decide "ahora". No importa el tiempo que indique el reloj, da igual temprano que tarde: siempre es "ahora". Porque la existencia siempre se vivencia desde el "ahora", pero no entendido como un punto exclusivo situado en una línea temporal, sino que está condicionado por todos los puntos anteriores (el pasado) y por las consecuencias que tendrá en los puntos siguientes (el futuro), siempre es temporal<sup>30</sup>.

Este cuestionamiento del tiempo que hacemos desde el significado que él tiene para Heidegger implica el atrevimiento de plantear que el tiempo sea un asunto de fe. No es negar que en toda esta concepción que abandera el de Meßkirch haya cierto regusto teológico, pero si hay que considerar que la concepción de lo temporal que lleva implícita la existencia lo es siempre desde el punto de vista de que remite siempre al ser-humano, por lo que un análisis del tiempo en clave de la teología es absurdo, puesto que a ésta no le interesa el hombre como hombre sin más, sino por la relación que éste tiene con la divinidad. La divinidad de por sí no necesita de la teología, sino que ésta es algo propio del ser humano, concretamente de la parte específica que lo vincula con lo divino, pero no con la totalidad del ente que es el hombre. De ahí que Heidegger quiera marcar distancias entre el pensamiento filosófico y la teología, porque ésta no debe ocuparse del tiempo, al ser esto algo propio del hombre en cuanto hombre<sup>31</sup>.

De ahí que la conferencia de 1924 comience acentuando que sus palabras no versarán sobre lo divino, que se mantiene durante la eternidad y lo infinito, sino sobre lo humano, lo finito, lo que puede morir, y que, por tanto, conlleva temporalidad. Porque toda existencia es siempre humana y, por ende, finita.

---

<sup>29</sup> BZ. p. 111.

<sup>30</sup> Ib. p. 124.

<sup>31</sup> cfr. Ib. p. 107.

#### 4. Dos concepciones de tiempo

En *Der Begriff der Zeit* podemos encontrar un especial hincapié en la distinción que hay entre la manera de entender lo "siempre" en las culturas latina y griega. Dicha distinción es clave para entender porqué la concepción del tiempo en la teología, según el parecer de Heidegger, no es útil para exponer la temporalidad desde la filosofía. Cuando hablamos de lo "siempre" en ambas civilizaciones parece que remitimos a una identidad, a una traducción en ellas de nuestro "siempre" contemporáneo-occidental. O mejor dicho, que nuestro "siempre" ha derivado de ellas dos, al ser Europa la heredera legítima de griegos y romanos. Pero lo cierto es que entre las dos hay una fisura que es clave para nuestros propósitos. Esa fisura es la que determina el punto central de nuestro trabajo.

En la tradición latina, identificada con la antigua Roma, pero también con el Catolicismo, y por ende con toda la tradición cristiana, el término que se emplea para exponer lo "siempre" es el de *aeternitas* (eternidad). La referencia a lo "siempre" como la eternidad ha tenido preponderancia en Occidente. *Aeternitas* es un vocablo que tiene el carácter de eterno, de sempiterno, esto es, de una perpetuidad sin principio, sucesión ni fin. Pero el carácter de la *aeternitas* también lleva consigo de manera intrínseca la inmortalidad. Un ser eterno, tal y como, por ejemplo, podría ser el Dios cristiano, es un ser que no sólo no fenece nunca, que no muere, sino que no tiene un principio y un fin, porque es el principio y el fin, alfa y omega<sup>32</sup>. Y sin embargo alberga la contradicción de estar encuadrado en una temporalidad cuyo carácter predominante es la linealidad, al ser éste el modo de concebir el tiempo que tiene la tradición cristiano-romana.

Porque la *aeternitas* lleva parejo el concepto de voluntad divina: el mundo es obra de los deseos de Dios, dándose con ello una suerte de significación antropo-teológica. Dios, que es eterno, da lugar a un mundo que tiene un principio, la Creación, y un fin, el Apocalipsis. La Creación es una decisión divina, se crea el mundo a través de la palabra: se nombran las cosas en el tiempo y lo creado va surgiendo dia a día<sup>33</sup>. El mundo pertenece en primer lugar a Dios, que es su creador, y luego al hombre, que es designado como el continuador de la voluntad de Dios<sup>34</sup>. Lo decisivo no es la relación entre mundo y hombre, sino con aquello que trasciende a uno y

<sup>32</sup> *Apocalipsis*, I, 8

<sup>33</sup> *Génesis*, I, 1-31

<sup>34</sup> Ib. II, 15

otro, con el Creador. De este modo se crea un concepto de tiempo que supone un trasfondo sagrado del pasado (la Creación) y el futuro (el Apocalipsis, el fin de los tiempos, que para unos será condena y para otros salvación). Ello contiene una suerte de nihilismo *supra-tempore*: el mundo viene de la nada y va a la nada. En esa nada es donde está el sentido del mundo, fuera de él. La explicación de todo está al final de los tiempos, donde se produce el encuentro con lo divino. El tiempo humano trasciende en el tiempo divino, que es la eternidad. La finitud humana es inconsecuente frente a la infinitud divina.

Pero mientras Occidente hizo suyo ese concepto cristiano-romano de tiempo, donde éste se presenta como una línea y es la eternidad su excepción al situarse en un plano diferente a la misma, para los griegos, desde la noción que manejaban de lo "siempre", el tiempo era concebido de manera cíclica, como dentro de un círculo, de modo que principio y fin se conectan en un mismo punto o, mejor dicho, todo punto de esa circularidad temporal es a la vez principio y fin, puesto que no hay un lugar claro de inicio y final, sino que cualquiera puede serlo dentro de esa circunferencia<sup>35</sup>. Esta circularidad griega que refleja lo "siempre" fue denominada *ἀεί*. A nuestro parecer, este *ἀεί* debe ser traducido, más que como "lo eterno", como "lo sido siempre". Señala Heidegger en 1924 que la eternidad es una cosa distinta del vacío ser siempre, del *ἀεί*<sup>36</sup>. Porque el *ἀεί*, y éste es el argumento que pretende esgrimir el pensador de la *Schwarzwald* en la conferencia de Marburgo, es un concepto profano frente a la *aeternitas*, propia de la teología.

Los antiguos griegos no tenían una concepción lineal del tiempo, sino que su concepto estaba fundado a partir de entender la Naturaleza como un orden inmutable, su concepto era algo concomitante al Cosmos. El Cosmos tiene su propia norma y es el límite irrebatible: nada hay que se externa a ello, no como sucede con el mundo dentro del entramado teológico, donde lo divino está por encima de él. Siguiendo aquella concepción limitada, los griegos no tienen un concepto de pasado y futuro, sino que tienen un "fondo" cósmico que se repite eternamente. No hay una finalidad, sino un cumplimiento de la Naturaleza.

---

<sup>35</sup> Châtelet, F. *La naissance de l'histoire. La formatio de la pensée historienne en Grèce*. París, Minuit, 1962. p. 25.

<sup>36</sup> "Ewigkeit etwas anderen sein al das leere Immersein, das *ἀεί*". BZ. p. 107.

La teología ha pretendido dominar el tiempo, dotarle de un sentido desde el concepto de *aeternitas*, pero esta concepción no es filosófica. De ahí que las consideraciones que sobre el tiempo hiciera Heidegger no tenían que ver con la eternidad, que está en el orden de lo divino-teológico, sino con la reflexión más propiamente humana. Porque

Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nicht anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können<sup>37</sup>

Si nuestro acceso a Dios pasa por la fe y si el entrar en el tema de la eternidad no es otra cosa que esa fe, en tal caso, la filosofía jamás tendrá acceso a la eternidad y, por consiguiente, en el plano metodológico nunca podrá tomarla como una posible perspectiva para discutir la cuestión del tiempo.

La filosofía solo puede considerar el tiempo desde el *ἀεί*, puesto que éste alberga dentro de sus definiciones lo siempre constante, lo sucesivo, indicando que cada punto en el tiempo está en relación con los otros de tal modo que siempre se vuelve sobre sí mismo, no remitiendo a un principio y un fin: cada punto es principio y fin en sí mismo a la vez que algo que ha sido y que será siempre. La caracterización propia de la *aeternitas* divina la situaba por encima de la linealidad del tiempo finito humano porque cada momento era situado espacialmente al principio y al fin, así como en el resto de la línea temporal humana. Pero el *ἀεί* quita toda la trascendencia teológica al no considerar lo eterno más que como *ἀεί χρόνος*, esto es, "siempre tiempo". No deja de ser curioso que los antiguos griegos para hacer uso de lo eterno tengan también que introducir con ello a una divinidad, a *Xρόνος* (Crono), dios de las Edades y del Zodiaco<sup>38</sup>: Para decir que el tiempo es eterno, también recurren a lo divino, pero aquí ese recurso es externo, mientras que en el Cristianismo ya va intrínseco, por lo que el

<sup>37</sup> Ib.

<sup>38</sup> Por un juego de palabras se ha considerado a veces al dios Chronos (*Kρόνος*), con el tiempo personificado, Crono (*Xρόνος*), representado por el paso de los planetas en el Zodiaco. Esta confusión es casi feliz para nuestros propósitos. De un lado, *Kρόνος* es el dios del tiempo humano, el tiempo de los hombres, con lo que se suprime cualquier acepción al tiempo divino. De otro, el mito cuenta que Chronos (*Kρόνος*) derrocó a su padre Urano (*Oὐρανός*). Tiempo después él mismo fue derrocado a su vez por su hijo Zeus (*Ζεὺς*), lo que indica es una cierta circularidad en los hechos. v. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 1981. Entrada "Crono". pp. 120-121.

tiempo en esta última sólo puede ser considerado desde sus matices teológicos si se considera la *aeternitas* como una teología del tiempo.

Y sin embargo, el *àei* tampoco es el tiempo existencial. Más bien es un modo de acceder al tiempo, pero el tiempo, entendido en clave heideggeriana, necesita de una exposición en base a una pre-ciencia que clarifique ese tiempo "accesible" y, desde esa clarificación, que logre una verdadera reflexión filosófica acerca del tiempo. Es por eso que la reflexión de Heidegger en 1924, "tampoco es filosófica, pues no pretende ofrecer una definición sistemática del tiempo y universalmente válida del tiempo"<sup>39</sup>. Y más adelante: "Las reflexiones que siguen sólo tienen en común con la filosofía el hecho de no ser teología"<sup>40</sup>.

Con las últimas palabras de Heidegger citadas, tenemos claro que filosofía y teología son dos ámbitos distintos, pero habría que preguntarse qué interés hay en el uso de la separación entre la *aeternitas* y el *àei* y por qué supone establecer la barrera que separa la teología de su pensamiento. La respuesta habría de ser contextualizada dentro del propio entramado filosófico heideggeriano, situando la temporalidad de la existencia, del *Dasein*, más cercana a esa concepción del tiempo como *àei* que como *aeternitas*. Late aquí la vieja distinción entre lo humano y lo divino, pero creemos que el propósito del de Meßkirch es espaciar aún más el trecho que entre una y otra hay, a fin de evitar la confusión que puede originar una posible frontera colindante. La tradición ha dado cobijo a lo humano a partir de las categorías aplicadas a lo divino, salvo excepciones que consideraban a la divinidad como producto de lo humano<sup>41</sup>. Pero Heidegger quiere inclinar la balanza hacia la existencia (*Dasein*), que solo puede ser experienciada como propia desde el ámbito de lo humano, más concretamente de lo humano "en cada caso propio"<sup>42</sup>. Porque la existencia no es que esté en un planteamiento distinto al de la divinidad, sino que ésta no tiene un plano "propio", sino que sólo está el plano existencial, desde donde, en todo caso y como último resquicio de lo divino, se convierte la

<sup>39</sup> "Die abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben". BZ. p. 108.

<sup>40</sup> "Mit der Philosophie hat die folgende Überlegung nur so viel gemein, daß sie nicht Theologie ist". Ib. p. 108.

<sup>41</sup> Hay una larga lista de autores que han considerado que el ser humano tenía necesidad de los dioses como salvaguarda de sus preceptos morales. No vamos a entrar en este debate ni citaremos ningún ejemplo.

<sup>42</sup> "Est ist je eigenes und als eigenes jeweiliges". BZ. p. 113

relación con ello, con lo divino, en una de los ámbitos existenciales: la religión. Pero en esta categoría de relación con lo divino no radica el interés del análisis de Heidegger, ya que es el área de trabajo del teólogo y no del filósofo.

## 5. El tiempo como área de trabajo del filósofo

A partir de aquí la doble pregunta que podemos plantearnos es acerca del área que corresponde al trabajo del filósofo y si éste puede desplegar un saber acerca del tiempo de una forma distinta a como lo desarrolla el teólogo. Hemos expuesto que la teología, al presentarse como especializada en un tiempo que trasciende el tiempo vulgar, pretende hacer un dominio de la temporalidad y, con ello, dota de sentido a la *aeternitas*, precisamente ese tiempo trascendente. Pero también hemos querido hacer hincapié en que Heidegger se aparta de la idea de *aeternitas* por querer superar el ámbito de la teología en las cuestiones relativas al tiempo. Podemos entonces alegar el uso que hace del *àei*, y no de la *aeternitas*, para inclinar la balanza hacia la existencia, que siempre es humana, en la confrontación "teológica" dual entre lo humano y lo divino. Resaltamos que dicha dualidad es de carácter teológico, porque las disquisiciones de lo humano y lo divino no tienen relación con ninguno de los otros asuntos del ser humano, los cuales toman la forma de disciplinas o ciencias cuando se indaga acerca de los mismos.

La teología es entonces esa ciencia o disciplina que se ocupa de la relación entre Dios y hombre, por lo que las competencias acerca de esta relación deben entonces estar tan alejadas de la filosofía como de cualquiera del resto de las ciencias. La filosofía no debe situarse en un plano de relación con Dios, ya que ese es el trabajo de la teología. La filosofía es, más bien, otra cosa. También consideramos a la filosofía una disciplina más, como parece hacer Heidegger al señalarla como una reflexión que ofrece una definición sistemática y universal del tiempo<sup>43</sup> y no como algo que se ocupa de los fundamentos, como hará años después<sup>44</sup>. La cuestión del fundamento y de la estructura de la vida misma era, en 1924, algo de que

<sup>43</sup> Ib. p. 108.

<sup>44</sup> v. Heidegger, M. *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Hg. M. Boss. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006. o v. Heidegger, M. *Was ist das - Die Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1992.

debiera de ocuparse la fenomenología<sup>45</sup> o la pre-ciencia (*Vorwissenschaft*) que ya anuncia<sup>46</sup>.

Heidegger señala que la filosofía, como cualquier otra ciencia, "se mueve en el medio de los conceptos"<sup>47</sup>. De ahí la importancia capital que tiene clarificar el concepto de tiempo para hacer una filosofía que se ocupe de la existencia, porque ésta tiene como principal aspecto, frente a lo divino e infinito, su finitud. Y esta finitud sólo puede plantearse si se comprende al tiempo. Ahora bien, la filosofía sólo puede comprender al "tiempo a partir del tiempo"<sup>48</sup>. Y el tiempo que hemos heredado por nuestra tradición y desde el que podemos comprender el concepo de tiempo es el tiempo teológico, por lo que se ha de desgranar, una vez más, la noción de *aeternitas*. La *aeternitas* es el fruto de la fe, en la que el ser humano, desde su finitud, contempla la infinitud que va más allá de él. Para la teología cada uno de nosotros posee una existencia finita, que se traduce en una vida terrena, una vida que podríamos denominar a fin de diferenciarla con las pautas que en este trabajo hemos establecido como una "vida filosófica". Esta vida tiene como límites al comienzo el nacimiento y al final la muerte. Pero a la vez, en la contemplación de la *aeternitas*, cada existencia posee una vida más allá de la finitud por obra y gracia de lo divino, una vida infinita que sólo tiene validez desde la fe y que, siguiendo lo pautado, podemos denominar "vida teológica".

La vida finita, que es la que relacionamos con la existencia y la filosofía, implica "tiempo": somos seres temporales que tarde o temprano estamos arrojados a la muerte<sup>49</sup>. Trascender esta vida y pasar al plano "eterno" ya es cuestión de la fe (y de la teología). La vida infinita de la teología, la que está situada en otra esfera, implica "no-tiempo", su ausencia, puesto que la infinitud implica a la *aeternitas*, que no tiene ni principio ni fin. La existencia comprende desde el principio-nacimiento hasta el fin-muerte, dos puntos en el tiempo, entendido éste en sentido lineal, que abarcan la totalidad de la "vida filosófica". Lo mismo pasa, desde esta teología, con el mundo, con el lugar donde se desarrolla la existencia: el mundo también tiene su principio y su fin como vimos: la Creación y el Apocalipsis. Pero la

<sup>45</sup> v. Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/1920). Hg. H.-H. Gander. Frankfurt am Main, Klostermann, 2010.

<sup>46</sup> BZ. p. 108.

<sup>47</sup> "Sich im Begriffe bewegen". Ib.

<sup>48</sup> "Die Zeit aus der Zeit" Ib.

<sup>49</sup> Ib. p. 115.

*aeternitas*, en otro plano, no posee esos dos puntos al ser un tiempo sin tiempo, esto es, allí no tiene lugar la sucesión de puntos temporales al estar conectado todo con todo, de modo que es difícil de considerar al tiempo.

Pero, sin embargo, la teología habla de "tiempo". El tiempo teológico tiene como cuestión fundamental la conexión de lo humano con lo divino. El objeto de la teología, como disciplina, es la búsqueda de esa conexión. El hombre es, de este modo, el motor del tiempo, puesto que la divinidad, eterna, no es temporal ni tiene nada que ver con el tiempo mismo. Es más, ni siquiera es el objeto propiamente dicho de la teología: la divinidad sólo le interesa en cuanto se conecta con lo humano. La teología se ocupa del hombre cuando hace algo para sentirse partícipe de la obra divina. No es lo divino sino lo humano aquello que busca trascender, porque la divinidad ya tiene de por si el atributo de la trascendencia, lo humano busca esa trascendencia como una de tantas maneras de dar sentido a su existencia. El hombre, mediante el tiempo, conecta su finitud con la infinitud divina de la totalidad. El tiempo es lo que trasciende como tal, siendo algo propiamente humano y no divino. De ahí la cuestión teológica del trascender del tiempo al "no-tiempo", porque sin ese "no-tiempo" que implica la *aeternitas* no tiene sentido el tiempo finito de la existencia. Porque es esta existencia, la del ser humano, la que necesita de la teología para saber de la existencia de lo divino, "Dios mismo no necesita de una teología"<sup>50</sup> para saber de su existencia.

El otro gran problema que señala Heidegger respecto de lo heredado por la tradición teológica tiene que ver con el acontecer que implica el advenimiento de Cristo, un tiempo que "fue el de la plenitud de los tiempos"<sup>51</sup> y que tiene como referencia las *Cartas* de Pablo de Tarso a los Gálatas<sup>52</sup> y a los Efesios<sup>53</sup>, así como el *Evangelio* de Marcos<sup>54</sup>. Esta llegada del Mesías rompe con la línea temporal del mundo entre la Creación y el Apocalipsis, puesto que se supone como un tercer hito, que sin embargo es segundo en el orden temporal (el Apocalipsis sucederá en último lugar). Al ser un hito de la línea de tiempo, esto es, acontece "en" el tiempo, implica además la paradoja de que es el punto donde se intercambia el tiempo finito y humano con el tiempo eterno y divino o "no-tiempo".

<sup>50</sup> "Gott selbst brauch keine Theologie" Ib. p. 107.

<sup>51</sup> "Da die Zeit erfüllt war". Ib.

<sup>52</sup> *Gálatas*. 4, 4.

<sup>53</sup> *Efesios*. 1, 10.

<sup>54</sup> *Marcos*. 1, 15

Pero todo esto ya es una especulación que escapa de nuestro ámbito, porque "el filósofo no cree"<sup>55</sup>. La filosofía es a-tea porque trata de conceptos, como el tiempo, que si bien tienen un uso en el orden de lo teológico es allí una mera "herramienta" lingüística para hacer una referencia a algo distinto de dicho concepto, a saber, la *aeternitas*. La concepción de la filosofía debe ser independiente de las motivaciones religiosas puesto que el cometido filosófico debe ser la "definición sistemática y universalmente válida"<sup>56</sup> de los conceptos, entre ellos el tiempo, y no de la relación que éstos tienen con la divinidad. De ahí que la ruptura de Heidegger con la teología, al inclinarse por la reflexión sobre la existencia, implique también un mirada a lo humano que abarque incluso a la teología misma, al estar situada en el mismo plano "humano", al no haber nada, ni siquiera la transcendencia y contemplación de lo divino que esté "fuera" del hombre. No es que no haya una posibilidad de un plano propio para lo divino, pero si que ese plano es externo a la existencia humana y no es posible de ser contemplado salvo desde ésta. Y si el filósofo no cree, ni tiene por qué hacerlo, no hay entonces un lugar para contemplar una temporalidad, que es algo que atañe única y exclusivamente al ser humano, por lo que cualquier disquisición sobre el tiempo también ha de estar alejada de lo divino.

Es preciso recurrir entonces para llevar a cabo un análisis del tiempo al *àei*. Este análisis, que implica la clarificación de conceptos, tampoco ha de ser considerado a juicio de Heidegger dentro del ámbito de la filosofía, sino más bien en una ciencia previa (*Vorwissenschaft*)<sup>57</sup>, cuya "posibilidad consiste en que cada investigador"<sup>58</sup>, sea un especialista de la disciplina que sea, "clarifique lo que comprende y lo que no comprende"<sup>59</sup>. Para Heidegger a partir de esta comprensión es cuando se puede comenzar a trabajar filosóficamente. Los conceptos fundamentales, entre ellos el tiempo, son previos a toda disquisición tanto de la filosofía como de cualquier otra disciplina, también de la teología. Por eso cuando se plantea la pregunta por aquello que es el tiempo lo que se plantea es por su entidad para ponerse a trabajar con él, ya que si no se conoce su sentido y significado difícilmente se podrá hacer una reflexión filosófica del mismo.

<sup>55</sup> "Der Philosoph glaub nitch". Ib.

<sup>56</sup> "Allgemein gültige systematische Bestimmung". Ib. p. 108.

<sup>57</sup> Ib. p. 108.

<sup>58</sup> "Irhe Möglichkeit besthet darin, daB jeder Forscher sich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht" Ib.

<sup>59</sup> "Ich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht" Ib.

## 6. Conclusiones que permiten avanzar

El objetivo de nuestro trabajo era clarificar la ruptura que Heidegger hace respecto de la teología y para ello habíamos tomado la concepción que de la temporalidad posee dicha disciplina y demostramos como dicha noción no tenía validez para un pensar filosófico al apuntar hacia un plano distinto al de la existencia finita, que es aquella desde donde se reflexiona siempre. La separación ha sido mostrada desde la clarificación de un tiempo sin tiempo al que remite en última instancia la teología. Una pareja de conclusiones aparece en el horizonte. Pero estas conclusiones no suponen un fin, sino que más bien nos permiten avanzar para realizar una lectura adecuada de la analítica existencial que se esboza en *Der Begriff der Zeit*.

La primera de estas conclusiones nos indica que la finitud humana, del modo en que ha sido expuesta en el presente trabajo, sólo puede ser investigada de manera filosófica, habiendo que descartar cualquier implicación de la teología en el estudio de la temporalidad desde el hombre y para el hombre.

La segunda conclusión es la necesidad del establecimiento de una ciencia previa que permita clarificar una serie de conceptos fundamentales en relación a la existencia, finita y por ende temporal a fin de evitar intromisiones de otras disciplinas que, al igual que la teología, expongan un sentido pervertido de dichos conceptos y los eleven a unos planos distintos a la existencia misma.

Esta pareja de conclusiones son, aunque no de manera explícita, las cartas con las que jugó Heidegger en la separación de teología y filosofía que le sirvió de presupuesto en la conferencia de 1924. Desde la misma trató de establecer una analítica existencial que permitiera llevar a cabo una re-elaboración de la pregunta por el Ser. Toda la ciencia previa que esta analítica significa parte de la existencia misma (*Dasein*), la cual está condicionada por la finitud. Es por ello que la pregunta por el tiempo es preguntarnos por un tiempo finito y acotado, no por lo infinito.

Establecida la separación entre teología y filosofía, queda el pensar el tiempo aquí y ahora desde la existencia que cada uno es cada vez. El establecer un análisis de esa existencia es entonces la pre-ciencia necesaria para toda reflexión e investigación, sea filosófica o de cualquier otra índole.

## Bibliografía

- Arendt, H. "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt". *Merkur* XXIII, 10. 1969.
- Aristóteles. *Physica*. Laterza, Bari, 1991.
- Châtelet, F. *La naissance de l'histoire. La formatio de la pensée historienne en Grèce*. París, Minuit, 1962.
- Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad espacial y general*. Tr. M. Paredes, Madrid, Alianza, 1995.
- Gilabert, F. *Temporalidad, subjetividad y finitud a partir de la conferencia de Martin Heidegger "El concepto de Tiempo"* (1924). Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012.
- Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 1981
- Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit* (1924). Hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.
- Heidegger, M. *Fruhe Schriften* (1912-1916). Hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.
- Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/1920)*. Hg. H.-H. Gander. Frankfurt am Main, Klostermann, 2010.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*. Hg. P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2005.
- Heidegger, M. *Was ist das - Die Philosophie?*. Pfullingen, Neske, 1992.
- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiespräche - Briefe*. Hg. M. Boss. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.
- Heidegger, M.; Jaspers, K. *Briefwechsel 1920-1963*. Hg. W. Wiemel; H. Saner. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990.
- Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1983.
- Safranski, R. *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Tusquets, 2007.
- Sagrada Biblia*. Tr. E. Nácar y A. Colunga. Madrid, BAC, 1995.
- Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004.